

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC EN OUTAOUAIS

LA PARTICIPATION À LA GOUVERNANCE TERRITORIALE DES KICHWAS DE LA  
PROVINCE DU CHIMBORAZO EN ÉQUATEUR : LES CHEMINS DE L'ACTION HISTORIQUE  
DANS LE CANTON DE GUAMOTE

THÈSE  
PRÉSENTÉE  
COMME EXIGENCE PARTIELLE  
DU DOCTORAT EN SCIENCES SOCIALES APPLIQUÉES

PAR  
OTILIA DEL CARMEN PUIGGROS

JUIN 2021

## RÉSUMÉ

### Résumé long

Depuis l'invasion espagnole, les peuples et nations indigènes de la terre d'Abya Yala se sont battus contre la domination et les cadres juridiques imposés, d'abord par les conquérants et par après par les nouvelles républiques. Ils ont résisté, négocié et parfois, créé des institutions hybrides les insérant dans une modernité propre qui les respecte comme des nations à part entière tout en faisant partie des États-nations : ce que nous appelons « gouvernance à paliers multiples, multiniveaux ou à perspective scalaire » et que dans la terre du peuple kichwa, on nomme gouvernement communautaire.

Dans le contexte de notre thèse, nous nous penchons sur une étude de cas concernant un système de gouvernance territoriale mis en place par la population indigène, kichwa, dans le Canton de Guamate, province de Chimborazo, en Équateur. Plus que l'étude du système de gouvernance en lui-même – qui a fait l'objet de multiples études, ayant été le premier Parlement d'Amérique du Sud mis sur pied par les Indigènes –, nous cherchons à connaître les motivations qui ont poussé l'Acteur indigène à créer un système de gouvernance formé de plusieurs institutions qui interagissent et où, pour la première fois, un Parlement indigène devient l'organe principal de la gouvernance autochtone. Ce système de gouvernance a constitué, au moment de sa création, un modèle pour d'autres régions administratives de l'Équateur et d'Amérique latine. En raison de son succès, il fut étudié à partir de différentes perspectives : marxistes,

modernistes, légalistes et essentialistes entre autres, laissant de côté l'agentivité de l'acteur ainsi que sa réflexivité.

Dans notre recherche nous adoptons une démarche compréhensive, à partir d'une perspective décoloniale, cherchant à comprendre et à faire connaître une autre posture : celle de l'acteur. Notre cadre théorique suit la Théorie de l'Action historique développée par feu Thibault Martin et offre à partir des récits des acteurs, des pistes de réflexion différentes tout en partageant leurs défis actuels, leur éternelle recherche de complémentarité et de connectivité où, dans leur marche circulaire, le passé se trouve devant eux et le futur se trouve derrière. Qu'est-ce que cela veut dire? Comment s'insèrent les relations de genre dans cette trame de relations communautaires et quelles furent les conséquences de l'invasion occidentale sur la vision de la dualité non hiérarchique et des relations de genre? Quel rôle jouent les multiples reconnaissances juridiques internationales du droit à leurs territoires ancestraux? Quelle place occupent des concepts tels le développement et le marché dans la terre des Puruhaes? Voici quelques questions auxquelles cette thèse cherche à répondre.

#### Résumé court

Depuis l'invasion espagnole, les peuples et nations indigènes de l'Équateur ont remis en question les cadres juridiques imposés, en résistant, en négociant, et parfois en créant des institutions hybrides qui agissent en respect de leur statut de nations à part entière et en intégrant les savoirs et valeurs ancestraux dans les institutions légales et les cadres juridiques. À travers cette recherche, nous nous penchons sur les motivations qui ont poussé le peuple kichwa, à Guamote dans la province de Chimborazo en Équateur, à créer un système de gouvernance formé de plusieurs institutions, dont l'innovation a été le Parlement indigène et populaire de Guamote.

Ce système de gouvernance, qu'ils appellent « gouvernement communautaire », a constitué un modèle pour d'autres régions de l'Équateur et d'Amérique latine. En raison de son succès, il a été étudié à partir de diverses perspectives (notamment marxistes, modernistes ou essentialistes) qui ont injustement négligé l'agentivité de l'acteur ainsi que sa réflexivité. Dans nos rencontres avec les acteurs qui ont participé à la création et au fonctionnement de cette institution, nous avons dialogué dans une perspective décoloniale afin de comprendre et de pouvoir transmettre leurs savoirs et leurs principes basés sur la cosmovision du peuple kichwa des Andes. Entre autres questionnements, nous avons examiné les relations de genre et les relations inter-ethniques, chaque type de relation ayant été bouleversé par la conquête de l'Amérique. Ainsi, les acteurs du terrain nous ont livré leurs perceptions des effets du nouveau système de gouvernance territoriale sur le rétablissement de l'harmonie communautaire, ainsi que des différences entre le concept occidental de développement et leur cosmovision.

Mots-clés :

Peuple kichwa – Gouvernement communautaire – Gouvernance territoriale – Parlement indigène et populaire de Guamote – Relations inter-ethniques – Relations de genre

## RESUMEN

### Resumen largo

Desde la invasión española, los Pueblos y Naciones Indígenas de la tierra de Abya Yala han luchado contra la dominación y los marcos legales impuestos, primero por los conquistadores y luego por las nuevas repúblicas. Han resistido, negociado y, en ocasiones, creado instituciones híbridas insertándolos en una modernidad propia, que los respeta como naciones con derechos, integrando al mismo tiempo al Estado-nación : lo que llaman en Canada "gobernanza a varios niveles, multinivel o gobernanza multi-escalar. Este concepto de gobierno con participación de niveles infranacionales, se llama, en la tierra del Pueblo Kichwa, gobierno comunitario.

En el contexto de nuestra tesis analizamos un estudio de caso sobre un sistema de gobernanza territorial implementado por la población indígena, Kichwa, en el cantón de Guamote, provincia de Chimborazo, en Ecuador. Más que el estudio del propio sistema de gobernanza – que ha sido objeto de múltiples estudios habiendo sido el primer Parlamento como instancia de gobernabilidad territorial sudamericano creado por los indígenas –, buscamos conocer las motivaciones que llevaron al Actor Indígena a crear un sistema de gobernanza conformado de varias instituciones que interactúan y donde, por primera vez, un Parlamento Indígena se convierte en el principal órgano de gestión territorial participativa. Este sistema de gobernanza fue, al momento de su creación, un modelo para otras regiones administrativas de Ecuador y América Latina. Debido a su éxito, fue estudiado desde diferentes perspectivas : marxistas,

modernistas, legalistas y esencialistas entre otras, dejando de lado la agencia del Actor, así como su reflexividad.

En nuestra investigación adoptamos un enfoque holístico, desde una perspectiva decolonial, buscando comprender y dar a conocer otra postura : la del Actor. Nuestro marco teórico sigue la Teoría de la Acción Histórica desarrollada por el profesor Thibault Martin (fallecido) y ofrece a partir de las historias de los actores, diferentes avenidas de reflexión, a la vez que comparten sus desafíos actuales, su eterna búsqueda de complementariedad y conectividad donde, en su caminar circular, el pasado se encuentra delante de ellos y el futuro está detrás. ¿Qué quiere decir eso? ¿Cómo encajan las relaciones de género en esta red de relaciones comunitarias y cuáles fueron las consecuencias de la invasión occidental en la visión de la dualidad no jerárquica y las relaciones de género? ¿Qué papel juegan los múltiples reconocimientos legales internacionales del derecho de los Pueblos indígenas a sus territorios ancestrales? ¿Qué lugar ocupan conceptos como el desarrollo y el mercado en la tierra de los Puruhaes? Éstas son algunas de las preguntas que esta tesis busca responder.

#### Resumen corto

Desde que fueron invadidos por los españoles, los Pueblos y Naciones Indígenas del Ecuador han cuestionado los marcos legales impuestos, resistiendo, negociando y en ocasiones creando instituciones híbridas que actúen con total respeto hacia su condición de Naciones e integrando saberes y valores ancestrales en las instituciones legales y jurídicas marcos legales. A través de esta investigación, analizamos las motivaciones que llevaron al pueblo Kichwa, de Guamote en la provincia de Chimborazo en Ecuador, a crear un sistema de gobernanza conformado por varias instituciones, cuya innovación fundamental fue la creación del Parlamento Indígena y

Popular de Guamote. Este sistema de gobernanza, llamado "gobierno comunitario", ha sido un modelo para otras partes de Ecuador y América Latina. Debido a su éxito, ha sido estudiado desde diversas perspectivas (entre otras, marxista, modernista o esencialista) que han dejado de lado injustamente la agencia del actor así como su reflexividad. En nuestros encuentros con los actores que participaron en la creación y el funcionamiento de esta institución, dialogamos desde una perspectiva decolonial con el fin de comprender y poder transmitir sus conocimientos ancestrales y sus principios basados en la cosmovisión del Pueblo Kichwa de los Andes. Entre otros temas, examinamos las relaciones de género y las relaciones interétnicas, relaciones trastocadas por la conquista de América. Los actores del terreno nos brindaron sus percepciones sobre los efectos del nuevo sistema de gobernanza territorial en la restauración de la armonía comunitaria, así como sobre las diferencias entre el concepto occidental de desarrollo y cosmovisión Andina.

Palabras clave :

Pueblo Kichwa - Gobierno comunitario – Gobernanza territorial – Parlamento

Indígena y Popular de Guamote – Relaciones inter-étnicas – Relaciones de Género

## REMERCIEMENTS

À **Thibault Martin**, mon premier directeur, qui m'a accompagnée pendant ma maîtrise et m'a motivée à poursuivre au doctorat. Parti trop tôt pour m'accompagner pendant tout le voyage. Je le remercie spécialement de m'avoir ouvert le chemin aux études supérieures.

À **Dimitri della Faille**, qui a pris le relais et que Thibault considérait comme son disciple. Je le remercie spécialement de sa patience et de son appui dans mes moments de doute et de baisse de motivation. Je le remercie également de son temps, son amitié et son empathie, que la lecture des multiples versions de chaque chapitre n'a pas réussi à abîmer!

À **Denis Y. Charlebois**, mon conjoint et compagnon de vie, qui m'a appuyée lors de ma maîtrise à l'UQO en 2004 ainsi que dans mon intégration à la vie en région. La vie a voulu que nos chemins se croisent à nouveau lors des festivités de la Saint-Jean-Baptiste en 2019 et depuis, nous poursuivons notre trajet ensemble. Je le remercie de son appui, de son encouragement sans relâche et des heures de discussion sur les questions touchant le développement, l'inclusion, les relations interculturelles et la fraternité.

**Aux sœurs et frères kichwas** qui m'ont reçue parmi eux comme l'une des leurs, qui ont accepté de me partager leurs parcours et leurs rêves. Je remercie spécialement **Cristina**



**Cucuri**, femme kichwa, militante pour le respect de la dualité non hiérarchique entre les sexes à Chimborazo, **Geronimo Yantalema**, politicien kichwa siégeant à l'Assemblée provinciale de Chimborazo et représentant de Guamote, d'où il est originaire, et **Pablo Ospina**, qui m'a ouvert les portes de l'« Universidad Andina Simon Bolivar » où j'ai pu accéder à des livres inédits et des collections uniques.

À l'**Université du Québec en Outaouais**, dont le Département des Sciences sociales a représenté pour moi à la fois un haut lieu de savoir, une deuxième maison et un refuge pendant plus de dix ans, alors que j'étais seule dans la région.

## DÉDICACE

À **DIVA**, à qui je dois la vie et la résilience, et dont j'ai vu le visage pour la première fois, à 70 ans.

À mes enfants :

**Pablo Ignacio**, né en 1972 en Uruguay,  
compagnon de tous mes exils dès ses 3 mois;  
**Alexandra Nefer**, née en 1976 au Québec, modèle  
de joie de vivre et de détermination;  
**Federico Gustavo**, né en 1979 au Québec, fils,  
compagnon, ami fidèle et conseiller inséparable;  
**Eva Catalina**, née en 1984 au Québec, douce et  
solide, entreprenante, pleine de sagesse et de  
générosité.

À **Anibal Federico**, mon ange gardien, né et parti  
trop tôt, en 1974, au Mexique.

À mes petits-enfants :

**Gaston, Julieta, Joaquin, Octavio et Violeta**, des  
bourgeons d'espoir ouverts à la vie.

## TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ .....	ii
RESUMEN .....	v
REMERCIEMENTS .....	viii
DÉDICACE .....	x
LISTE DES FIGURES .....	xvi
LISTE DES TABLEAUX .....	xvii
LISTE DES ACRONYMES .....	xviii
AVANT-PROPOS.....	xx
CHAPITRE I INTRODUCTION ET CONTEXTE .....	1
1.1 Mise en contexte .....	1
1.2 Précisions terminologiques.....	3
1.3 Notre recherche.....	6
1.4 Problématique indigène .....	14
1.4.1 Le problème de l'Indien existe-t-il réellement? .....	14

1.4.2	Une pensée ancestrale qui teinte le présent .....	17
1.5	Contextualisation de la recherche : La construction de l'espace de gouvernance territoriale (gestion participative de développement local)	19
1.6	Lieu et population de l'étude du cas .....	25
1.7	Contexte du système de gouvernance .....	30
CHAPITRE II PROBLÉMATIQUE ET QUESTIONS DE RECHERCHE .....		33
2.1	Problématique de recherche	33
2.1.1	Les approches marxistes et néomarxistes.....	33
2.1.2	Les approches de la mobilisation des ressources et de la participation 35	
2.1.3	Les approches légalistes .....	36
2.1.4	Les approches constructivistes et modernistes .....	38
2.1.5	Les approches essentialistes.....	39
2.1.6	Voir autrement, voir autre chose .....	40
2.2	Objectifs et questions de recherche	42
CHAPITRE III CADRES THÉORIQUE ET CONCEPTUEL.....		45
3.1	Théorie de l'Action historique .....	46
3.1.1	La théorie de l'Action de Thibault Martin et l'Actionnalisme d'Alain Touraine .....	47
3.1.2	L'acteur politique : la communauté kichwa de Guamote .....	49
3.2	Repères conceptuels.....	52
3.2.1	L'indianisme .....	52
3.2.2	Les indianismes : des mouvements sociaux variés.....	57
3.2.3	L'indianisme en Équateur .....	60
3.3	Gouvernance territoriale .....	66
3.3.1	L'Occident change de visage : du gouvernement descendant à la gouvernance territoriale .....	67
3.3.2	La gouvernance indigène en Amérique latine.....	71

3.3.3	La gouvernance territoriale en Équateur .....	78
3.3.4	La gouvernance territoriale des Quechuas et ses composantes .....	80
3.3.4.1	L'autonomie et l'autogouvernement .....	80
3.3.4.2	Autodéfinition ethnique .....	82
3.3.4.3	Les territoires .....	84
3.3.4.4	Les communautés .....	84
3.4	Gouvernance territoriale du point de vue de l'Action historique .....	88
3.5	Les rôles sociaux de sexe .....	90
3.5.1	Féminismes non hégémoniques .....	90
3.5.2	Féminisme indigène en Amérique latine .....	91
3.5.3	Féminismes situés .....	93
CHAPITRE IV MÉTHODOLOGIE .....		97
4.1	Interrelations épistémologiques et théoriques .....	97
4.2	Sociologie compréhensive .....	101
4.3	Collaborations solidaires sur le terrain .....	103
4.4	L'étude de cas et l'analyse qualitative .....	108
4.5	Processus de collecte et d'analyse .....	109
4.6	Considérations finales à propos de la décolonisation des méthodes .....	114
CHAPITRE V ANALYSE DES ENTREVUES .....		117
5.1	L'indianisme comme action politique .....	118
5.1.1	Le modèle colonial et la situation des Indigènes après l'hacienda .....	118
5.1.2	Le tournant des années 1990 : la création du PIP-G et l'action collective revendicative .....	121
5.1.3	La rencontre entre la tradition et la modernité .....	125
5.1.4	Du « yanapay » des haciendas au « yanapay » du développement .....	132
5.1.5	Le modèle alternatif du « Palais du peuple » : coordination et contrôle social .....	142

5.1.6	Les assises de l'Agir des Runa (hommes) et des Warmi (femmes) des Andes.....	145
5.1.7	La dimension économique du Sumak Kawsay : biocentrique et relationnelle .....	152
5.1.8	L'action politique et l'Indigène comme acteur politique .....	156
5.2	Gouvernance territoriale : de l'Ayllu au Parlement .....	157
5.2.1	Les racines du Parlement indigène et populaire de Guamote.....	157
5.2.2	Le modèle et les défis .....	159
5.2.3	Les réalisations.....	161
5.2.4	De la démocratisation du pouvoir à la cooptation du Parlement indigène et populaire de Guamote.....	163
5.2.5	La gouvernance territoriale au carrefour de la religiosité, de la classe et de l'ethnie .....	170
5.2.6	<i>Kapakñan</i> - Chemin de l'Inca : l'autonomie territoriale consacrée, mais non acquise .....	174
5.2.7	Les principes de la <i>Chakana</i> , le fonctionnement du Parlement indigène et populaire de Guamote et son originalité .....	180
5.2.8	Des changements réels et des « habitus » qui subsistent : porter le regard sur le temps long .....	186
5.3	Relations de genre .....	192
5.3.1	Les raisons qui les ont motivées à travailler en politique .....	193
5.3.2	La participation aux organisations de base et à l'organisation territoriale et les défis politiques.....	195
5.3.3	Les défis actuels en termes de relations de genre.....	197
5.3.4	L'influence du nouveau modèle de gouvernance territoriale sur les femmes, vue par les hommes indigènes.....	200
5.3.5	Réflexions sociologiques.....	2002
CONCLUSION.....		208
6.1	<i>Ayllumanta</i> , la communauté et l'Acteur indigène .....	209
6.2	Le difficile dénouement du nœud gordien de la gouvernance territoriale ...	216
6.3	Gouvernance territoriale et gouvernement communautaire.....	220

6.4 Expressions divergentes du genre et luttes convergentes.....	222
6.5 Ce que nous avons appris concernant le lien entre l'Action historique et la gouvernance territoriale à Guamote.....	230
6.6 Ouvertures militantes et épistémologiques.....	230
ANNEXE A COLLOQUE INTERNATIONAL : « REDÉFINITION DE LA GOUVERNANCE TERRITORIALE AUTOCHTONE EN ÉQUATEUR ».....	233
ANNEXE B THE VARYING FACES OF POVERTY.....	241
ANNEXE C EXTRAITS DE PRESSE.....	244
ANNEXE D LES FEMMES ET LA LUTTE POUR L'ÉGALITÉ DES DROITS : LES RELATIONS DE GENRE, ENTRE LA DÉCOLONISATION ET LE FÉMINISME .....	259
BIBLIOGRAPHIE.....	268

## LISTE DES FIGURES

Figure	Page
Figure 1 : Production agricole sur un marché dans le Canton de Guamote.....	23
Figure 2 : Dimanche de marché dans le village d’Alausi (Canton de Guamote).....	23
Figure 3 : Province de Chimborazo et ses cantons.....	28
Figure 4 : Édifices de gouvernance locale (Canton de Guamote).....	88
Figure 5 : Chakana ou croix andine.....	181



LISTE DES TABLEAUX

Tableau	Page
Tableau 1 : Liste des pseudonymes des personnes rencontrées.....	110

## LISTE DES ACRONYMES

ALDEAH – Alternatives au Développement Extractiviste et Anthropocentré

AUCC – Association des universités et collèges du Canada

CIA – Central Intelligence Agency

CIDOB – Confederación Indígena del Oriente de Bolivia

CISA – Consejo Indio de América del Sur

COMICH – Confederación del Movimiento Indígena de Chimborazo

COMPSIECH – Consejo de Pueblos Indígenas Evangélicos de Chimborazo

CONAIE – Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador

CONFENAIE – Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonia

CONPOCIECH – Confederación de Pueblos, Organizaciones, Comunidades e Iglesias Evangélicas del Ecuador

COSIPCh – Coordinadora de Organizaciones Sindicales, Indígenas y Populares de Chimborazo

COYCE – Cooperativa de Ahorro y Crédito de Cebadas

CRDI – Centre de recherches pour le développement international

ECUARANARI – Confederación de Pueblos Kichwa

FEI – Federación Ecuatoriana de Indios

FEINE – Federación de Indígenas Evangélicos del Ecuador

FENOC – Federación Nacional de Organizaciones Campesinas

FENOC-I – Federación Nacional de Organizaciones Campesinas e Indígenas

FENOCIN – Confederación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras

FETAP – Federación de Trabajadores Agropecuarios

FLACSO – Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales  
INEC – Instituto Nacional de Estadística y Censos (Ecuador)  
MICH – Movimiento Indígena de Chimborazo  
MIP – Movimiento Indio Pachakutik  
MUPP – Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik  
OEA – Organisation des États américains  
OIT – Organisation internationale du travail  
ONG – Organisation non gouvernementale  
ONU – Organisation des Nations Unies  
ORPIA – Organización Regional de Pueblos Indígenas  
OXFAM – Oxford Committee for Famine Relief (confédération internationale d'ONG)  
PIP-G – Parlamento Indígena y Popular de Guamote  
REDCH – Red Provincial de Organizaciones de Mujeres Kichwas y Rurales de Chimborazo  
SENPLADES – Secretaria Nacional de Planificación y Desarrollo (Ecuador)  
UCIG – Unión de Comunidades Indias de Guamote  
UOCIG – Unión de Organizaciones Campesinas e Indígenas de Guamote  
UQO – Université du Québec en Outaouais

## AVANT-PROPOS

Il peut paraître étonnant qu'une personne née en Uruguay, le seul pays d'Amérique latine qui, selon les données officielles, ne comporte aucune population autochtone, et habitant dans la province canadienne du Québec, Canada, depuis 1974, où elle est arrivée en tant que réfugiée politique, décide de concentrer ses recherches sur la question autochtone en Équateur. En réalité, il est possible que mon expérience de multiples exils politiques, qui m'ont menée en Argentine, au Chili, au Mexique et enfin au Canada, aient contribué à ma connaissance de l'expérience d'être « différente », d'être « l'autre », perçue comme étant un sujet étranger, venant d'un autre endroit. Je me souviens qu'au Mexique, on m'appelait « la güerita » (la petite à la peau pâle), à Montréal, j'étais « latino » et, quand je travaillais pour le gouvernement du Canada, j'appartenais à la « minorité latino-américaine ». Pendant de nombreuses années, j'ai été « l'autre ». J'ai donc vécu ce sentiment de « provenir d'ailleurs » dans divers endroits, et ce, pendant longtemps. Cela a éveillé en moi l'empathie que je ressens envers ceux qui sont considérés comme faisant partie des « autres », minorités, migrants, ou groupes opprimés. Tout au long de ma carrière, j'ai travaillé sur des projets de développement communautaire, que ce soit en tant qu'animatrice, psychologue sur des questions liées au leadership et au travail d'équipe dans les coopératives, conseillère ou directrice. J'ai principalement travaillé dans trois domaines : les droits des femmes, l'agriculture biologique et le développement communautaire. J'ai travaillé en Amérique du Sud, en Amérique centrale, en Amérique du Nord et en Afrique de l'Ouest.

Ainsi, quand je réfléchis aux raisons qui m'ont amenée à réaliser cette recherche, elles me semblent claires, par mon parcours, mes origines et mon lieu de résidence actuel, la province de Québec, l'« Autre francophone » dans la marée anglophone d'Amérique du Nord. D'une part, venant d'un pays où l'avènement de la République a conduit le premier président à ordonner l'extermination des peuples indigènes restants, dans une embuscade menée le 11 avril 1831 sur les rives du ruisseau Salsipuedes (échappe-toi, si tu le peux), et, d'autre part, vivant sur un continent où les peuples autochtones continuent de se battre pour leurs droits, je veux laisser une partie de cette histoire à mes filles et à mes fils. Je veux qu'ils se souviennent que nous ne sommes pas totalement Européens et que le sang des peuples autochtones coule dans nos veines. Que nos peuples originaires continuent à vivre sur notre continent, à lutter pour leurs droits et à défendre la terre et l'eau pour les prochaines générations. Deuxièmement, parce qu'ayant été désignée comme étant l'« autre » durant une grande partie de ma vie, je suis solidaire de ceux qui, ayant été les premiers habitants de l'Amérique, sont considérés comme les « autres », depuis plus de cinq cents ans, d'abord par les envahisseurs et depuis, par leurs descendants. Troisièmement, parce que les femmes et la terre ont été traitées, historiquement et encore de nos jours, comme des objets de colonisation. Pour cette raison, peut-être, des projets d'agriculture biologique que j'ai soutenus et auxquels j'ai travaillé m'ont rapprochée des peuples autochtones qui considèrent la terre, la « Pachamama », comme l'origine et la source de la vie. Qu'ils l'aiment et qu'ils la protègent. Parce que la terre est actuellement aussi « l'autre », que le capitalisme transnational exploite avec peu de considération pour ses cycles de vie et sa reconstitution.

Lors de mes deux terrains que j'ai effectués dans la province de Chimborazo, en Équateur, d'une manière qui n'avait pas été planifiée ou prévue, j'ai participé aux séances de discussion et d'analyse et aux manifestations de rue avec les dirigeants

kichwas de la région. J'ai essayé de me rendre utile en prenant des notes et j'ai partagé les réjouissances et les angoisses de mes frères et sœurs indigènes. À l'occasion du deuxième terrain, en 2015, après être descendue dans la rue avec eux, à leur invitation, afin de témoigner de ma solidarité pour leur lutte pour la défense de leurs territoires contre l'exploitation minière, ma photo est apparue dans la presse locale.<sup>1</sup> Ils m'ont alors conseillé de quitter le pays en raison de la violente répression qu'ils subissaient.

Par la suite, les leaders kichwas Pablo Andrade, professeur de l'« Universidad Andina Simón Bolívar », feu Jorge Leon, professeur de la FLACSO Équateur (Faculté Latino-américaine des Sciences sociales) et Cristina Cucuri, militante pour l'équité de genre, sont venus au Québec pour participer à un séminaire sur la gouvernance autochtone du territoire en Équateur, organisé par la Chaire de recherche sur la gouvernance autochtone du territoire, alors dirigée par feu Thibault Martin (1963-2017), professeur et mon premier directeur de thèse. Le programme du colloque est fourni en annexe. De plus, nous avons rédigé un rapport de stage présenté au CRDI, lequel avait contribué financièrement au premier terrain de recherche en Équateur. Ce rapport a nourri la production d'un article sous le titre : « The varying faces of poverty » (Les différentes facettes de la pauvreté) mettant en exergue la vision des Kichwas de Chimborazo sur les indicateurs de pauvreté utilisés par le gouvernement, de même que leur propre perception de leurs conditions de vie. L'article, écrit par Nathalie Kinnard, rédactrice et journaliste spécialisée en divulgation scientifique, est paru dans une publication de l'Association des universités et collèges du Canada (AUCC) en octobre 2015. Il est présenté en annexe B.

---

<sup>1</sup> Voir en annexe C, La Prensa Riobamba (14 août 2015 – a).

En raison de l'importance de ces échanges, soutiens et interactions, je considère cette recherche comme le produit d'un effort de collaboration entre moi et les acteurs du terrain.

Cette recherche est un cadeau pour mes filles, mes fils et mes petits-enfants, de même qu'un humble hommage à nos peuples autochtones. Un hommage plein d'amour et de gratitude pour leur lutte à la défense de la terre, de l'eau et de la dignité humaine, qu'ils mènent pour nous tous et pour les générations futures.

## CHAPITRE I

### INTRODUCTION ET CONTEXTE

#### 1.1 Mise en contexte

En février 2021, les élections présidentielles en Équateur ont attiré l'attention internationale sur la politique et la gouvernance autochtone dans ce pays d'Amérique du Sud, suite à la mise à l'écart du candidat Yaku Pérez Guartambel au premier tour. En effet, Pérez, un avocat et militant notoire des droits de la personne, de la nation Cañari, a été la personne autochtone la plus proche d'occuper la présidence du pays depuis la colonie. Depuis l'invasion espagnole, les peuples indigènes ont remis en question les cadres juridiques qui leur sont imposés, que ce soit en résistant, en négociant, ou parfois, en créant des institutions hybrides qui agissent en les respectant comme des nations à part entière. Ce faisant, ces peuples se sont opposés aux institutions résultant du processus de colonisation d'abord et par la suite, du colonialisme interne. Dans le contexte de cette quête d'une plus grande autonomie territoriale et politique, la présente thèse se penche sur les motivations qui ont poussé, à Guamote dans la province de Chimborazo en Équateur, les nations autochtones à créer un système de gouvernance formé de plusieurs institutions. Le système de gouvernance, qu'ils appellent « gouvernement communautaire », a constitué, au moment de sa création, un modèle pour d'autres régions administratives de l'Équateur et d'Amérique latine. En raison de son succès, il a été étudié à partir de différentes



perspectives : marxistes, modernistes et essentialistes entre autres, laissant toutefois de côté l'agentivité de l'acteur ainsi que sa réflexivité.

Dans cette thèse, nous examinons en particulier la création du Parlement indigène et populaire de Guamote. Nous nous sommes questionnées sur les impacts entraînés par la mise en place d'une telle innovation. Comment ce parlement a-t-il rééquilibré la place des femmes, reléguées à un rôle secondaire par la culture patriarcale imposée par les colonisateurs? Pour ce faire, nous allons explorer plusieurs questionnements qui constituent la trame de fond de notre recherche. Voici certains de ces questionnements : Quelles sont les valeurs de la cosmovision kichwa qui ont été préservées dans ce nouveau système de gouvernement territorial? Est-ce que les violences et la discrimination résultant de la colonisation sont maintenant effacées?

Nous sommes allées à la rencontre de l' « Acteur kichwa », qui a mis sur pied ce nouveau système de gouvernance, afin de connaître les raisons à la base de son agentivité et, selon sa perception, munie d'une théorie sociologique de l'action et d'une méthodologie compréhensive. Ce que nous allons présenter correspond aux récits des acteurs, car nous ne sommes pas en quête d'une réalité objective ou d'un réel désincarné. Nous voulions découvrir comment et pourquoi l'Acteur des Andes s'engage dans des actions politiques.

Dans le parcours de notre thèse, nous tenterons de faire des ponts interculturels, voyageant entre la gouvernance occidentale et le gouvernement communautaire, entre la recherche-action et la perspective décoloniale, et entre la culture occidentale et la cosmovision kichwa des Andes. En fait, la « communauté », le « marché », et la Pachamama sont au cœur des préoccupations de ces acteurs qui, loin de vouloir

s'isoler, veulent, par leur agir réflexif, tendre la main aux protagonistes d'autres luttes populaires.

## 1.2 Précisions terminologiques

Notre recherche porte sur le peuple kichwa d'Équateur, plus précisément du Canton de Guamote dans la province de Chimborazo. Cette recherche se penche sur les motivations de ce peuple en lien avec la création du Parlement indigène et populaire de Guamote (PIP-G). Bien que différentes dénominations soient utilisées pour se référer aux peuples et nationalités qui ont été les premiers habitants du continent sud-américain, nous utilisons principalement dans cette thèse l'expression « indigène » et, dans une moindre mesure, « indien ». Cette décision s'explique par notre souci de reconnaître que ce sont des noms utilisés par les acteurs eux-mêmes et qui émanent de plusieurs de leurs propres discours écrits et oraux. Nous sommes conscients que l'usage en langue française de ces termes peut être controversé. Néanmoins, notre travail voulant faire entendre la parole des acteurs, nous devons demeurer fidèles à leur propre façon de s'identifier. Il faut savoir qu'en Amérique latine, l'identification en tant qu' « Indigène », signifie « celui qui était avant ». Ces peuples ne voient pas de connotation péjorative dans cette expression. Par ailleurs, notons qu'après la « Rencontre de Quito » tenue en 1990 en Équateur<sup>2</sup>, les Indigènes ont choisi de se définir comme « Pueblos y Nacionalidades Indígenas » (des peuples et des nationalités indigènes), estimant qu'il s'agit de l'expression qui les distingue le mieux. Soulignons

---

<sup>2</sup> En juillet 1990 à Quito (Équateur), des représentants et des délégués de 120 nations et peuples autochtones des Amériques, originaires de 17 pays, ont signé la « Declaración de Quito » pour souligner leur résistance à l'occasion des 500 ans de l'invasion d'Amérique. Lors de cette déclaration, ils se sont auto-désignés comme : « Pueblos Indígenas », de même que « Naciones Indias » (qui signifient peuples indigènes et nations indiennes).

également que notre thèse s'effectue dans le contexte des études autochtones dans une université canadienne. Ainsi, les citations provenant des recherches faites par des chercheurs canadiens font référence aux « Autochtones », terme utilisé dans la francophonie canadienne. Dans cette thèse, l'on retrouvera à la fois les termes d'« Indigènes » et d'« Autochtones », qui seront utilisés en fonction du contexte spécifique de leur utilisation. Notons aussi que les expressions « peuples originaires », « premières nations », « Indigènes » et « Indiens » sont utilisées avec le même sens un peu partout en Amérique latine. La situation est cependant différente en ce qui a trait au concept d'« indigénisme », qui est plutôt associé aux politiques assimilationnistes des gouvernements à l'heure des indépendances, comme le soulignent entre autres Bonfil Batalla (1970), Corry (2011) et Barre (1982). Des notions plus spécifiques liées à l'« indigénité », un des concepts centraux de cette thèse, seront précisées au chapitre 3.

Enfin, il nous semble important d'expliquer la différence entre les expressions quechua, quichua et kichwa. Dans notre recherche, nous faisons référence au peuple kichwa et à la langue kichwa, variation du quechua parlée dans la province de Chimborazo. En général, on utilise la forme kichwa pour faire référence spécifiquement aux populations d'Équateur qui appartiennent à l'univers culturel quechua qui dépasse les frontières de ce pays.

En Équateur ainsi qu'en Bolivie et au Pérou, le castillan (ou l'espagnol) était, depuis le XVI<sup>e</sup> siècle, la langue officielle de communication. L'imposition de cette langue par l'envahisseur européen visait la catéchisation et la « castellanisation » des « Indiens » habitant au sein des « nouvelles possessions espagnoles ». Sans nier cet objectif pour autant, les évangélistes ont perçu différentes variations linguistiques locales dans la région des Andes et ont reconnu et adopté une forme unique de « quechua » afin

d'aider à la mission d'évangélisation. L'espagnol constituait néanmoins toujours la langue dominante. Ainsi, au Troisième Concile Limense (1582-1583), la variété de quechua parlée à Cusco fut déclarée « langue générale » et s'imposa comme norme linguistique dans la communication avec les « Indiens » et leur catéchisation. Dans la région andine, les peuples et nationalités indigènes parlent différentes langues (Catters, T. et Villari C., 2016). Parmi ces langues figurent, entre autres, l'aymara, le quechua et le hakaru. On distingue également différentes variantes du quechua. Dans la région équatorienne de la Sierra, qui comprend quatre provinces (Chimborazo, Tungurahua, Cotopaxi et Imbabura), le dialecte parlé est la « langue kichwa » (Villacrés Roca, J. R., 2016).

Également, comme nous le verrons plus tard, bien que la participation à la gouvernance du territoire soit désignée par les acteurs surtout en termes de « participation au gouvernement local », « cogouvernement » ou « gouvernement communautaire », nous ferons principalement référence à la « gouvernance territoriale ». Ces précisions visent à situer notre recherche dans le cadre des études portées, entre autres, par un domaine de spécialisation de notre université, qui se trouve en Amérique du Nord sur un territoire autochtone non cédé, faisant partie de l'Anishinaabewaki, les territoires ancestraux des nations algonquines. L'importance étant davantage le contenu que le contenant, nous avons expliqué ceci aux personnes rencontrées lors du terrain. Si l'expression « Autochtone » est peu utilisée par les Indigènes d'Amérique du Sud, le terme « gouvernance territoriale » y est bien compris, en raison de l'internalisation de l'expression « gouvernance » partout dans le monde. Dans la traduction des récits des personnes rencontrées, nous avons respecté l'expression qu'elles ont utilisée. Plus de précision par rapport à notre compréhension du développement territorial sera apportée au chapitre 3, lorsque nous détaillerons notre cadre théorique.

### 1.3 Notre recherche

Cette recherche a pour objectif principal de connaître, à partir de la vision des Acteurs indigènes, les motivations initiales et subséquentes ayant guidé jusqu'à aujourd'hui leurs actions, qu'elles soient quotidiennes ou revendicatrices. À cet égard, plusieurs théories ont été avancées; certaines d'inspiration marxiste, d'autres parfois mettant l'accent sur des perspectives essentialistes ou déterministes. Nous le verrons plus loin dans un survol de la littérature sur le sujet.

Sans nier l'influence que peuvent avoir certains événements en tant que catalyseurs ou éléments déclencheurs de l'action, appelés parfois « cadres d'opportunité politique » (Tello, 2012), ou bien « ouvertures contextuelles » (Chihuailaf, 2018), nous voulons connaître ce qui pousse les acteurs à agir. Leurs actions découlent-elles de manipulations politiques? Sont-elles le résultat de leur souffrance économique? Sont-elles le fruit de leur « essence » ethnique? Découlent-elles de partis politiques, d'organisations non gouvernementales ou de l'appareil d'État? Notre questionnement se concentre sur la capacité à agir de l'Acteur indigène. D'autres questions secondaires se sont ajoutées à notre étude. Elles sont présentées dans la partie « Questions de recherche ». Pour notre recherche, nous avons choisi une étude de cas sur un modèle de gouvernance territoriale centrée sur le contrôle et l'utilisation des terres, mise en place dans le Canton de Guamote, dans la province de Chimborazo, située au centre de l'Équateur. La terre est depuis toujours au centre des revendications et des mobilisations des Indigènes, partout en Amérique latine. Bien que nous reconnaissons que les résultats d'une étude de cas ne peuvent pas être généralisés, nous pensons qu'ils pourront constituer un guide pour la réflexion future.

Nous avons choisi d'adopter un positionnement épistémique décolonial. En ce sens, dans notre travail doctoral, nous ne sommes pas allés étudier les peuples et nationalités indigènes de l'Équateur à partir d'une dichotomie chercheur/objet, mais nous sommes allés échanger avec eux d'égal à égal. Notre approche implique d'envisager le travail avec des collaborateurs dans une tentative de compréhension et de diffusion de leurs défis et des réponses qu'ils fournissent à l'égard de leur propre perception de la réalité. Ce positionnement épistémique ne contredit pas le fait de rédiger une thèse pour une université canadienne et de suivre une méthodologie encadrée par les exigences de l'université. Notre thèse s'inscrit dans une perspective interculturelle, donnant la parole à l'Acteur indigène de l'Équateur.

Ce faisant, nous voulons favoriser une épistémologie du Sud<sup>3</sup> puisqu'actuellement le privilège épistémique dans le monde du savoir appartient aux universités occidentales, fortement rattachées à la « pensée unique », c'est-à-dire à une vision universelle du savoir, que ce soit dans sa version libérale, chrétienne, marxiste ou ses variations. En revanche, l'approche décoloniale, développée entre autres par le groupe du « Tournant décolonial »<sup>4</sup>, propose un détachement épistémique qui vise une « pluriversalité ». Ce concept reconnaît la coexistence d'autres savoirs et d'autres

---

<sup>3</sup> L'expression vient des travaux de Boaventura de Sousa Santos (2011, 2016) qui fut un des premiers à appeler les chercheurs à sortir des paradigmes eurocentristes et à construire une perspective de recherche qui ne se limite pas aux fondements épistémologiques du Nord.

<sup>4</sup> L'expression « Giro decolonial » ou « Tournant décolonial » signifie une valorisation différente des relations imposées par la conquête dans les différentes dimensions de la vie coloniale (race, ethnie, culture, genre, économie, etc.). Celles-ci s'inscrivent dans les relations de pouvoir qui ont perduré après les indépendances. De ce fait, le « Tournant décolonial » met en relief ces relations et se tourne vers des catégories postmodernes loin des catégories coloniales (Castro-Gomez et Grosfoguel, 2007).

visions du monde avec le savoir occidental, tout en effectuant une rupture avec l'universalité du savoir scientifique.

Cette théorie, liant la modernité à la colonisation, propose la décolonisation des structures et du savoir, ainsi que la reconnaissance d'autres modernités hybrides, plurielles, frontalières existant tant en Amérique latine, qu'en Afrique, en Asie et dans d'autres régions ayant été colonisées. Il faut cependant admettre que la décolonisation du savoir ne signifie pas nécessairement la décolonisation des peuples autochtones. Bien que nous utilisions cette pensée comme guide méthodologique, le « Tournant décolonial » représente dans les faits davantage qu'une méthodologie de travail. Il propose un cadre d'analyse sur les causes de l'oppression qui se perpétue au-delà de la colonisation, ouvrant des possibilités pour que les Indigènes produisent leurs propres catégories. Il s'agit de dénoncer l'universalité monolithique de l'ontologie de la civilisation occidentale, pour lui substituer une « pluriversalité décoloniale » hybride, ne coïncidant pas nécessairement avec les frontières des États-nations et qui intègre des éléments de différentes cultures. Il n'est pas question ici de promouvoir un obscurantisme épistémique, mais plutôt d'intégrer d'autres formes de connaissances à la science occidentale (Castro-Gomez et Grosfoguel, 2007, p. 90; Martin, 2013).

Les travaux d'Anibal Quijano (2000) ont mis en évidence le maintien des structures coloniales bien après les indépendances. Quijano qualifie cette pérennisation des structures d'asservissement au pouvoir colonial de « colonialité du pouvoir ». C'est ce que González Casanova (1963) désigne comme « colonialisme interne », c'est-à-dire la perpétuation du régime colonial aux mains des élites créoles qui cherchent à dominer les peuples autochtones. En inscrivant notre méthodologie dans ce courant, nous voulons nous éloigner des hiérarchies établies par le pouvoir colonial, qui opposent les

savoirs occidentaux aux savoirs traditionnels et contribuent de ce fait à façonner la relation inégale entre les pouvoirs coloniaux et les sociétés indigènes.

En donnant la parole aux Acteurs indigènes, nous ne partons pas à la recherche des « essences perdues » de leur identité et de leurs modes de vie dits traditionnels. Nous voulons plutôt écouter l'histoire à partir de la perspective de l'Acteur andin. Nous nous éloignons ainsi du mythe d'une histoire globale et unique, ainsi que du récit fallacieux d'une histoire qui aurait débuté au moment de la Conquête, effaçant ainsi d'un trait la vie, les parcours et les cosmologies des peuples qui habitaient ces terres depuis des temps immémoriaux.

Deux auteurs ont été particulièrement importants dans le développement de l'épistémologie décoloniale, telle que celle adoptée par cette thèse. Il s'agit du philologue Edward Saïd (1980 [1978]) et de l'anthropologue maorie Linda Tuhiwai Smith (2021 [1999]). Cette dernière utilise le terme « décolonisation méthodologique » (*Decolonizing methodologies*) pour représenter la critique autochtone des impacts intellectuels du colonialisme, notamment sur le plan de la subordination du savoir. Parmi les précurseurs latino-américains de cette pensée, citons le sociologue colombien Orlando Fals Borda et sa « sociologie participative » et le pédagogue brésilien Paulo Freire et sa « pédagogie des opprimés ».

En partant pour notre terrain, nous pensions trouver une pensée et des stratégies d'action propres aux Indigènes des Andes. Cependant, et nous y reviendrons dans cette thèse, nos rencontres n'ont pas nécessairement confirmé ce que notre penchant pour la pensée décoloniale nous avait suggéré comme hypothèse. En effet, nous avons observé plutôt une épistémologie mixte, auprès des acteurs autochtones de Chimborazo, qui se base surtout sur la cosmologie andine, mais qui intègre souvent



des éléments de la pensée chrétienne, à cause de l'influence de la Théologie de la libération, ainsi que des concepts de gestion ethnocentrée et de prise en main provenant de la Théorie de la dépendance, qui a eu une grande influence en Amérique latine et dans les Caraïbes dans les années 1970.

Pour notre thèse, notre cadre théorique comporte deux fondements : 1) l'approche constructiviste de George Herbert Mead (1934) ainsi que Berger et Luckman (1966) et 2) la théorie de l'Action historique de Thibault Martin (2003), inspirée de la sociologie de l'action d'Alain Touraine. Ces théories sont présentées dans le chapitre 3, « Cadre théorique ». En ce qui a trait aux repères conceptuels sur lesquels se base notre recherche, nous avons retenu trois champs conceptuels : 1) l'indianisme, en nous concentrant sur le mouvement indigène en Équateur; 2) la gouvernance territoriale et de façon plus spécifique, la gouvernance territoriale avec participation indigène en Amérique latine et en Équateur et 3) la perspective de genre et les rôles de sexe au sein des communautés indigènes.

Notre méthodologie s'appuie sur l'approche compréhensive élaborée par le sociologue Max Weber (1971 [1922]). En ce sens, nous priorisons le sens subjectif, soit le « sens vécu par les acteurs » (p. 46). Cette posture s'inscrit en rupture avec les courants positivistes en sciences sociales, ce qui est cohérent avec notre posture épistémique décoloniale. Nous ne rapportons pas la « vérité historique », mais la vérité telle qu'elle est vécue et racontée par les acteurs. Faire preuve de compréhension signifie ici d'ajuster notre vision aux récits des sujets en laissant de côté les instruments rationnels de mesure pour devenir, en tant que chercheuse, une auditrice des acteurs, dont la parole mérite d'être respectée et rapportée au même titre et avec la même valeur que la parole dite scientifique. Le dialogue avec les acteurs du terrain, l'écoute et l'acceptation de la « doxa » ne présupposent pas de rupture avec l'épistémologie

dominante, mais bien la reconnaissance à partir d'une vision herméneutique, de sources de savoir autres que les « vérités intemporelles et pérennes » (Ferrarotti, 2005, p. 94). Nous ne négligeons pas l'utilité d'autres types d'études ou d'analyses empiriques. Cependant, nous adoptons une perspective d'ouverture sans jugement et sans condition de la pensée du protagoniste de l'action, dans le présent cas, des acteurs indigènes. Ce sont leurs paroles que nous allons rapporter, et celles-ci seront centrales dans cette thèse.

Il convient ici d'apporter quelques précisions importantes par rapport à notre démarche méthodologique qui a été révisée en cours de recherche. Au début de notre terrain nous avons l'objectif de faire une recherche-action basée sur l'observation participante. De cette façon, nous pensions être un membre du groupe qui ferait surtout de l'observation de l'action développée par l'Acteur collectif. Nous serions donc une chercheuse-observatrice en accord avec notre population cible. Mais, dès notre premier terrain en 2014, nous avons été interpellée par les personnes que nous allions rencontrer. En effet, plusieurs nous ont souligné leur fatigue de « se faire étudier » et leur refus d'être, une fois de plus, les objets d'étude des sociologues ou anthropologues qui écrivaient sur eux, sans que les recherches leur soient utiles et pire encore, sans savoir ce qui avait été écrit sur eux. Ce sont leurs mots. « Si tu viens nous observer et nous étudier, tu peux partir par là où tu es venue ». Nous avons bien compris leur douleur, l'offense qu'était celle d'être des « objets » d'études et le rejet des méthodologies de recherche occidentales.

Des changements se sont rapidement imposés en cours de route : d'un côté, reviser avec eux le questionnaire préparé pour les entrevues et accepter de réduire considérablement le nombre de questions. En fait, ils ont voulu garder les grandes thématiques de la recherche telles qu'approuvées par le Comité d'éthique de notre

université, mais ils ont aussi voulu garder la liberté de s'exprimer sur ces sujets sans être contraints par une multiplicité de questions. Et nous avons d'un commun accord accepté ce changement puisqu'il ne contrevenait pas à l'approbation du Comité d'éthique.

En deuxième lieu, nous avons dû nous poser la question de la nature de notre méthodologie. Si nous ne faisons pas de l'observation-participante, que ferions-nous alors? Il nous a été demandé d'être « une actrice solidaire » et que le produit des échanges, c'est-à-dire le contenu de cette thèse, soit le fruit d'un travail ensemble. Ce qu'ils manifestaient comme produit de leur agir réflexif, nous reviendrons sur ce concept, et ce que nous rédigeons comme texte, restituant leurs propos, leurs réflexions, leurs défis et leurs visions par rapport à leurs cosmovisions. La thèse est donc, dans notre langage universitaire, le produit d'une co-construction, issue de conversations, de collaborations telles la prise des notes des rencontres, et de la participation à des échanges et des discussions politiques à l'égard des nouveaux décrets que le président en place, Rafael Correa, était en train d'imposer et qui allaient à l'encontre des droits reconnus dans la Constitution dite de Montecristi en vigueur depuis 2008. Rappelons que cette Constitution se voulait un moyen et une fin pour mettre en place des changements structurels en ce qui concerne la protection de la nature – et dans ce contexte, l'eau constitue un élément essentiel. D'autres droits communautaires tels que la protection de l'éducation interculturelle bilingue (Alinéa 14 de l'article 58), la reconnaissance du kichwa et du shuar comme langues officielles tout comme le castillan (Art. 2, Constitution de 2008), et la protection et le développement des traditions ancestrales et formes d'organisation sociales propres aux peuples indigènes (Art. 58). Soulignons aussi, que la Constitution de Montecristi (2008) fut la première Constitution au monde à accorder un certain nombre de droits à la nature elle-même, en tant que sujet de droit (David, 2012).

En août 2015, nous avons participé à une manifestation contre des décrets qui allaient à l'encontre des droits protégés, et notre participation ayant été rendue visible dans le journal du 13 août de Riobamba, la capitale de la province de Chimborazo, nous avons dû raccourcir notre terrain. Nous reviendrons sur cet épisode. Enfin considérée comme une « pair » nous avons pu échanger et dialoguer, adaptant notre épistémologie à une perspective décoloniale dans le sens d'être à l'écoute et de faire en sorte que la recherche leur soit utile pour faire connaître leurs défis et leurs visions. Originnaire d'un pays d'Amérique latine ayant souffert aussi de la colonisation espagnole, le passage d'observatrice-participante à celui d'actrice solidaire fut grandement facilité. Notre approche n'a pas opposé le chercheur à l'objet étudié; nous avons entamé un « faire-ensemble » (co-construction) qui a toujours respecté les exigences du Comité d'éthique de notre université.

Comme le montreront les chapitres suivants, nous n'avons pas cherché à interpréter les récits des personnes rencontrées, mais à les resituer dans leur contexte. De ce fait, nous nous situons dans le paradigme compréhensif de Weber plutôt que dans une perspective d'analyse du discours explicatif ou cherchant à insérer les récits dans un cadre de causalité. Loin de voir les personnes autochtones comme des jouets du destin et limitées par les structures, la théorie de l'Action historique interprète l'action comme le produit de la réflexibilité des individus, lesquels, à partir de leurs expériences, prennent des décisions par rapport à la fabrique sociale qu'ils veulent pour leur futur. L'Acteur collectif, par sa réflexivité, fait le pont, au moment présent, de son passé pour imaginer le futur souhaité sans se couper de leur contemporanéité.

## 1.4 Problématique indigène

### 1.4.1 Le problème de l'Indien<sup>5</sup> existe-t-il réellement?

En abordant notre étude, nous nous sommes questionnées sur les problèmes, défis et contextes que vivent les populations indigènes d'Amérique latine. Ce faisant, nous nous sommes questionnées sur notre propre manière de penser le sujet. Est-ce que nous n'adoptons pas une position essentialiste ou raciste, en appelant « Indiens » ou « Indigènes » la population dont il est question dans notre recherche? La littérature que nous avons parcourue et notre analyse sur le terrain nous ont réconfortée à ce sujet, car les gens rencontrés et appartenant aux premiers peuples et différentes nations d'Équateur s'auto-identifient, avec grande fierté, comme Indigènes.

Le deuxième questionnement que nous avons rencontré consiste à se demander s'il existe un « problème de l'Indien », et si oui, pour qui? Mais d'abord, pourquoi nous poser une telle question? Depuis les années 1990, époque des grands soulèvements indigènes en Équateur, la situation a beaucoup changé. Maintenant, des Indigènes siègent au gouvernement central, alors que d'autres ont été à la tête de différents cantons et ont créé beaucoup d'organisations pour se faire entendre et défendre leurs droits. Et comme nous l'avons mentionné, lors des élections présidentielles de 2021, le candidat Pérez est passé très près de se rendre au second tour. Cependant, à titre

---

<sup>5</sup> Nous prenons ce titre de la deuxième thèse des « Sept essais d'interprétation de la réalité péruvienne » de José Carlos Mariátegui (1928). Ces « sept essais » de Mariátegui constituent une des premières tentatives d'adapter le marxisme à la réalité paysanne latino-américaine, dans l'occurrence, celle du Pérou. L'auteur substitue le prolétariat par « le paysan indien », il rappelle le « communisme inca » et rapproche les communes rurales indiennes du socialisme primitif. Ce faisant, il s'éloigne des schémas rigides du marxisme et constitue un des précurseurs du marxisme latino-américain.

d'exemple, nous entendons très souvent, dans les nouvelles, des informations concernant l'occupation des terres indigènes par les transnationales minières ou l'exploitation des Indigènes eux-mêmes comme main-d'œuvre bon marché. Même s'ils ne souffrent plus de l'exploitation « féodale », ils sont soumis à l'exploitation capitaliste. Ainsi, nous pensons qu'il n'existe pas qu'un, mais bien des problèmes qui se posent aux populations indigènes d'Amérique latine. C'est pour cette raison que notre recherche vise à découvrir ce qui pousse les acteurs à agir face aux situations conflictives rencontrées, et comment ils construisent et priorisent leurs « problèmes » selon leur perception. Par ailleurs, ce ne sont pas simplement des problèmes pour les sciences sociales, ils sont considérés ainsi par les acteurs eux-mêmes. Un troisième questionnement pourrait être : quel est le principal problème ou bien, d'où proviennent les problèmes? En ce sens, nous partageons l'avis exposé par José Carlos Mariátegui dans son ouvrage « Sept essais d'interprétation de la réalité péruvienne » (1928). Les problèmes ont pris racine dans la conquête et le partage ultérieur de la terre qui appartenait aux peuples rencontrés. On pourrait donc affirmer qu'il s'agit essentiellement d'un problème économique. Mais quand on sait que pour les peuples indigènes d'Équateur, la terre n'appartient pas aux êtres humains, mais que ce sont les êtres humains qui appartiennent à la terre, le problème devient d'abord social et identitaire, la dimension économique devenant secondaire. Une vision unique sert à masquer toute l'étendue du problème. Mais, comme Mariátegui l'écrit, citant Valcarcel (1927), « tant la Conquête que la colonisation furent des faits politiques et économiques ». La dépossession de ses terres et l'imposition d'une autre culture sont autant de facteurs ayant poussé l'Acteur indigène à agir. Et comme témoignait Dora Mayer de Zulen (1921) : « Ce qui était souhaitable qu'il arrive était arrivé : que les Indigènes eux-mêmes, échappant à la tutelle des autres classes, conçussent les moyens de leur revendication » (Mariátegui, 1928; Garcia Linera, 2012, p. 61). Enfin, Fausto Reinaga (1969, p. 75), en développant sa thèse sur l'indianisme écrivait : « La question

indienne n'est pas une "question foncière", mais une "question de pouvoir" », ainsi que « Le problème indien n'est pas une question d'assimilation ou d'intégration dans une société "blanche civilisée", le problème indien est un problème de libération » (notre traduction)<sup>6</sup>.

Ainsi, nous allons observer de plus près dans notre thèse le sens que les Indigènes kichwas d'Équateur donnent à leurs actions revendicatives. Les peuples et nationalités, confrontés à la conquête de ce qui deviendra plus tard l'Amérique latine, se sont vu arracher leurs terres, imposer une langue, une religion. Les paramètres communautaires concernant le travail de la terre ainsi que leurs connaissances ont été combattus, les laissant dans une situation d'infériorité basée sur la différence raciale et la méconnaissance de leurs épistémologies. Les indépendances ont rarement mené à leur participation (Brauchy, 2004; Portillo, 2020). Elles furent l'action des « Créoles », les descendants des Espagnols en Amérique. De la Conquête à la république, les peuples indigènes ont fait face à de multiples difficultés qui se sont succédé.

Au départ, ils ont subi un régime qu'on pourrait qualifier de féodal, caractérisé par les grands propriétaires terriens d'origine européenne, qui utilisaient les Indigènes comme des esclaves soumis au travail gratuit ou forcé. Le prosélytisme moral et humanitaire du XVIII<sup>e</sup> siècle a mené à l'adoption de plusieurs lois visant à protéger les Indigènes. Mais sous le couvert d'un discours « d'intégration », ces lois visaient en réalité l'assimilation. C'était la politique indigéniste interaméricaine qui, « prônant l'intégration des Indiens à la société non-indienne » (Chonchol et Barre, 1981;

---

<sup>6</sup> Texte original : « La cuestión del indio, no es 'cuestión tierra', sino, 'cuestión poder' », "El problema del indio no es asunto de asimilación o integración a la sociedad 'blanca civilizada', el problema del indio es problema de liberación » (Reinaga, 1970, p. 75).

Beaucage, 2004; Massal, 2009), ne questionnait pas le rapport colonial et tout au plus, visait à aider les Indiens à mieux supporter la situation coloniale. L'appropriation de la terre communale et individuelle des Indigènes était accomplie et cela ne changea pas avec l'arrivée du nouveau droit libéral. D'après Mariategui (1928), le colonialisme eut comme politique la dépopulation et l'esclavage. Le colonisateur espagnol ne chercha pas à développer les territoires, comme on a pu l'observer de la part du colonisateur anglais en Amérique du Nord (Lacoste, 2006; Billard, 2009; Etemad, 2007). En Amérique latine, les Espagnols d'abord, et les Créoles par la suite, cherchèrent à s'approprier les richesses et à être traités comme des « seigneurs ». Ils étaient plus des « chercheurs d'or » que des colons pionniers. Ils voulaient des bras à mettre à l'ouvrage, et non pas des hommes. Ainsi, au régime féodal s'ajouta l'esclavage, pour la gloire et l'oisiveté du roi, des évangélisateurs et des colons espagnols et créoles (Moreno, 1957; Hausberger, 2015; Alvarez 2016). Enfin, les différentes études ci-haut mentionnées font la différence entre deux types de colonisation : celle d'exploitation, caractérisant l'invasion espagnole en Amérique, et celle de peuplement, imposée par la colonisation anglaise.

#### 1.4.2 Une pensée ancestrale qui teinte le présent

Tant les efforts d'extermination des Indigènes et la destruction de leurs institutions que la pensée libérale et individualiste qui a émergé après les indépendances ne sont pas parvenus à détruire la pensée socialiste des Indigènes – au sens de propriété collective des moyens de production –, pas plus que les principes de base de leur cosmovision. Ainsi, « le communisme inca » (Mariategui, 1928) est vivant dans les valeurs des Indigènes d'aujourd'hui. La coutume du travail collectif gratuit ou travail volontaire, forme de « don » à la communauté, persiste, par exemple, dans la



« *minga* », qui désigne le travail communautaire volontaire qui se base sur le principe de la coopération, un des piliers de la cosmovision des Indigènes des Andes. Pour les Indigènes, le travail communautaire ou les « communes » ne sont pas des idées abstraites. Ils continuent au contraire de nourrir leur vie en communauté et cela, au-delà de la vision traditionnelle de la cosmovision andine, jusqu'à incarner de nos jours une des stratégies communautaires de réponse aux politiques néolibérales, où tout a une valeur marchande (Lopez Cortes, 2018). On voit ici « une actualisation » du principe andin de « coopération ». Voilà qui met en évidence que les Kichwas ne sont pas réfractaires au progrès et qu'ils adoptent les éléments de modernité qui leur conviennent tout en maintenant les principes qui guident leur cosmovision, incluant la coopération, comme nous l'avons mentionné précédemment. Citons comme exemple récent incarnant la « *minga* » en Équateur, l'action menée en 2017 par la population du pays. En réponse à un appel du ministère de l'Environnement, la population a mobilisé 39 000 volontaires dans 324 localisations géographiques, qui ont ramassé 180 tonnes de déchets dans les cours d'eau couvrant une étendue de 344 kilomètres (Ecuador en vivo, 2018).

Un autre exemple, celui-ci politique, est le mouvement de mobilisation indigène ayant entraîné la destitution de trois présidents. Les règles de la démocratie formelle, telles qu'héritées du système européen, rendent presque impossible un changement de gouvernement accusé de corruption et d'inefficacité par les voies institutionnelles. Le cadre légal n'inclut pas de telles prescriptions en cas de mauvaise gestion. Cependant, cette forme de sanction et de participation politique directe fait partie de l'éthique de la cosmovision andine et n'a rien à voir avec des pratiques importées (Léon, 2004). Un autre exemple, celui-là tiré des récits des femmes indigènes, est la vision, imposée par le colonisateur, de considérer que le travail des femmes avait la moitié de la valeur de celui d'un homme. Ainsi, l'État patriarcal catégorisait la contribution des hommes à la

*minga*, avec « une ligne » (una raya) et celui des femmes, avec une demi-ligne (media raya). Cela était en totale contradiction avec la cosmovision andine où les principes sont d'équivalence et complémentarité. Cette forme d'assignation de la valeur dans les communautés dura de la République jusqu'aux années 1990, quand les femmes s'organisèrent pour contester cette procédure loin de leurs coutumes ancestrales et de leurs valeurs (Cuji, 2012).

Ceci nous amène à penser que ce n'est pas l'antagonisme de classes qu'observait Mariategui, mais leur vision de la vie communautaire, la cohérence avec leurs valeurs ancestrales et leur cosmovision où l'humain est le fils de la terre, qui donnent tout leur sens à leurs actions. De ce fait, il nous semble que ni les théories marxistes ni celles qui prédisent l'assimilation des Indigènes ne constituent des théories permettant à elles seules d'expliquer la transcendance et l'orientation de l'agir indigène.

### 1.5 Contextualisation de la recherche : La construction de l'espace de gouvernance territoriale (gestion participative de développement local)

Depuis la conquête de l'Amérique latine, les peuples indigènes<sup>7</sup> du continent ont négocié des formes d'autogouvernement basées sur des systèmes normatifs inscrits

---

<sup>7</sup> Les peuples autochtones d'Amérique latine s'auto-nomment de différentes façons. Ils privilégient parfois « peuples originaires » ou « peuples premiers » pour signifier l'antériorité de leur occupation du territoire. Cette dénomination est aussi utilisée pour faire référence à l'expérience commune du colonialisme à laquelle les peuples d'Amérique ont été assujettis. Comme souligné plus haut, dans le cas de l'Équateur, ils se nomment « peuples et nationalités indigènes », que nous retenons pour notre recherche. Pour des peuples spécifiques, nous retiendrons le nom de la nation, tel que Quechua, Shuar ou autre. À ce sujet voir : Fernández Chiti, Jorge (2010); Estrada Ochante, Sixto Alejandro (2007) et Arocutipa (2017).

dans leurs cadres culturels. Ces formes de « gouvernance »<sup>8</sup> étaient diverses, en mouvement et s'adaptèrent non seulement aux parcours historiques des peuples les développant, mais également aux contraintes imposées par le colonisateur. Par exemple, le colonisateur espagnol imposa dans les colonies le « Cabildo de Indios »<sup>9</sup>, sorte de conseil municipal inspiré des modèles d'institutions préhispaniques (Burgos Guevara, 1995). De nos jours, les formes de gouvernance territoriale indigène évoluent, incorporant à la fois des éléments provenant des formes traditionnelles et importées. Ainsi apparaissent de nouvelles formes hybrides de gouvernance territoriale, qui montrent la capacité des peuples indigènes à construire des instances contemporaines qui leur permettent de préserver leurs différences (Romero et Albó, 2009; Burguete Cal y Mayor, 2011; Diaz-Polanco, H., 1996; Vergara et al., 2004, Rus, J. 2004).

L'Équateur a connu très tôt des formes de gouvernance qui ont été reconnues comme innovations réussies (Burguete Cal y Mayor, 2011). Tel est le cas du Parlamento Indígena y Popular de Guamote (Parlement indigène et populaire de Guamote – PIP-G), lancé en 1997 dans la province de Chimborazo dont le modèle fut suivi dans d'autres villes de l'Équateur, comme nous verrons plus loin. Ce parlement fait partie d'un

---

<sup>8</sup> Comme indiqué, nous allons surtout utiliser l'expression « gouvernance ». Cependant, dans des contextes historiques, nous utilisons parfois celle d' « autogouvernement », pour faciliter la lecture de la recherche dans l'université dans laquelle elle se situe, mais aussi, pour qu'elle soit comprise dans le terrain de recherche. De nos jours les deux expressions sont utilisées en Amérique latine, ainsi que celles de « cogobierno » et de « gouvernement communautaire ». En Amérique du Nord et en Europe francophone, c'est plutôt le terme « gouvernance » qui est utilisé.

<sup>9</sup> Le « Cabildo des Indiens » était une unité d'administration royale en Amérique où les postes étaient occupés par la noblesse indienne locale. Au XVI<sup>e</sup> siècle, cette attribution des postes cabildaires prenait en considération la structure sociale précolombienne. Le président du Cabildo était cependant un Espagnol ou son délégué espagnol. Cette structure veillait à l'administration des affaires publiques de la commune. Il faut cependant souligner que dans les terres colonisées (appelées la Nouvelle Espagne), cette institution revêtait des formes très diverses (Cruz Pazos, 2004).

système de gouvernance regroupant trois institutions : Municipio tradicional, Comité de Desarrollo local et le Parlamento Indígena y Popular<sup>10</sup> (Bebbington, 2006, Iturralde, 2005, Torres, 1999). Soulignons que les reconquêtes des droits indigènes et la création des espaces de concertation n'ont été obtenus que suite à des efforts de confrontation et de négociation (Almeida Vinueza, J., 1999; Hidalgo Flor, F., 2001; Ibarra, A., 1992; Larrea, A.M., 2005; León, J., 1994; Pacari, N., 1993; Carrasco, 1993; Zamosc, L., 2007). L'obtention de droits de gouvernance territoriale est le résultat de la résistance de la population indigène qui s'est opposée au pouvoir des propriétaires des haciendas, à l'Église catholique et aux représentants du gouvernement central.

Depuis le début de la Conquête, les femmes kichwas de la province de Chimborazo ont accompagné les luttes des hommes selon la conception de la dualité andine, où les hommes et les femmes font partie d'une unité peu hiérarchisée (Lugones, 2010; Gargallo, 2010; Forcini et Palumbo, 2012).

Quelques études soulignent cependant l'existence de situations d'inégalité ou d'oppression, surtout après la Conquête (Rivera, T., 1999; Picq, M., 2009). Ainsi, selon ces auteures, les femmes indigènes de la province de Chimborazo souffrent d'une triple discrimination : de genre, ethnique et découlant de la pauvreté. Le « Plan de Desarrollo de Chimborazo, 2005 » présente quelques données illustrant leur situation de désavantage. Le taux d'analphabétisme des femmes est le double de celui des hommes : 30 % versus 17 %. La scolarité moyenne en milieu rural était de 2,2 ans pour les femmes et de 3,4 ans pour les hommes. Selon une étude réalisée en 1999, plus de 80 % des filles indigènes de 15 à 17 ans étaient hors du système éducatif (Winkler et

---

<sup>10</sup> La mairie traditionnelle, un Comité de développement local et le Parlement indigène et populaire de Guamote.

Cueto, 2005). La violence domestique affecte 45 % des familles (ENDEMAIN, 2004, cité dans Pequeño, 2009). Selon les témoignages, cette violence touche plus de 80 % des femmes dans certaines régions (Cucuri, 2005). Bien qu'il existe une loi établissant des quotas pour assurer la présence des femmes en politique, les femmes indigènes figurent rarement dans les listes électorales. Selon Nina Pacari (2004), les réformes politiques n'ont pas atteint les femmes indigènes. Ces situations d'iniquité, de marginalisation et de violence ont limité les possibilités pour les femmes de la région de Chimborazo d'accéder à des rôles de première importance dans l'espace public.

Dans notre recherche, nous nous intéressons à connaître, à partir de la vision des acteurs eux-mêmes, l'action jouée par les Kichwas de l'Équateur dans la construction de l'espace de gouvernance du Canton de Guamote. Développé dans les années 1990, cet espace de gouvernance a mené, entre autres, à la mise sur pied du Parlement indigène et populaire de Guamote. Nous allons aussi nous intéresser à la perception que les femmes kichwas ont des impacts de la participation de la population indigène à la gouvernance sur leurs conditions de vie tant privée que publique. Bien qu'avant la Conquête espagnole, les femmes kichwas participaient à la vie communautaire, telle que régie par le principe de la complémentarité, qui était cependant quelque peu hiérarchique. Le système colonial imposa une structure genrée des rapports sociaux qui s'est maintenue et qui, comme mentionné plus haut, a imposé aux femmes kichwas de la province d'importantes discriminations (Cucuri, 2007; Gargallo, 2010; Lugones, 2010).

Notre étude se penche sur l'action de l'Acteur indigène dans la construction d'un espace de gouvernance territoriale et sur la mise en œuvre du Parlement indigène et populaire du Canton équatorien de Guamote. Le Canton de Guamote se trouve au sud de la province de Chimborazo qui elle-même se trouve au centre du pays. Il constitue

le deuxième plus grand canton de la province avec une superficie de 1 223 km carrés, et se trouve à une altitude allant de 2600 mètres à 4500 mètres.

Figure 1 : Production agricole sur un marché dans le Canton de Guamote



*Source* : Notre photo.

La population de ce canton est estimée à environ 17 000 habitants. Dont la grande majorité est rurale, laquelle population est principalement indigène. Ce qui constitue une fraction des 17 millions d'habitants que compte l'Équateur. Les activités économiques principales sont l'agriculture (pommes de terre, fèves et oignons) et l'élevage de bétail.

Figure 2 : Dimanche de marché dans le village d'Alausi (Canton de Guamote)



*Source* : Notre photo.

Dans notre recherche, nous voulons connaître les motivations, stratégies et visions du futur des personnes impliquées dans la mise en place de ce parlement. Nous souhaitons également appréhender la façon dont cette participation à la gouvernance a modifié les relations avec la population blanche et métisse, qui constitue l'élite issue du régime colonial. En effet, la population blanche et métisse de Guamote ne représente que 5 % de la population, soit 45 153 habitants, mais constitue l'élite économique et politique de ce canton (INEC, 2006). Selon l'enquête de population (recensement) de 2010, 94,49 % des personnes s'autodésignent « Indigènes » et 5,05 % Métis.

Comme nous avons tenté de l'illustrer, la condition des femmes autochtones est, d'après les différentes études, marquée par les discriminations sociale, politique et économique, bien qu'elles aient toujours défendu leurs terres au côté des hommes.

Ceci nous motive à aller à leur rencontre afin de connaître quelle est leur perception sur la situation actuelle.

### 1.6 Lieu et population de l'étude du cas

Dans notre recherche doctorale, nous avons étudié comment les Indigènes kichwas du Canton de Guamote en Équateur s'inscrivent dans ce courant de décolonisation, et comment l'« Acteur indigène » a contribué à refaçonner la relation coloniale, et cela, bien avant que les études postcoloniales fassent leur apparition dans les milieux académique et institutionnel (Saïd, 1978).

Du point de vue historique, la population de Guamote a longtemps été soumise au pouvoir colonial, réduisant ainsi sa capacité à développer des institutions de gouvernance (Burgos, 1970; INEC, 2001). En effet, Guamote était le centre de pouvoir des grands propriétaires terriens qui y exerçaient leur contrôle, tant sur le territoire que sur la population (Bebbington, 2006). Dans les années 1950, le canton présentait l'indice de concentration de la terre le plus élevé du pays; en effet, presque toute la région était possédée par les « latifundios ». Au début du XX<sup>e</sup> siècle, le canton était toujours contrôlé par les grands propriétaires fonciers qui possédaient la majorité des haciendas. Mais à la suite de luttes sociales, les grandes propriétés avaient presque toutes disparu durant les années 1990, cédant la place à de petites exploitations contrôlées par les Indigènes (Bebbington, 2006). Ce basculement est le résultat de l'action de la population paysanne indigène qui s'est opposée au pouvoir des propriétaires des haciendas, à l'Église catholique et aux représentants du gouvernement central. Les communautés indigènes de l'Équateur ont développé des espaces de concertation pour la gestion territoriale participative, notamment au sein



du Canton de Guamote, qui ont mené à la mise sur pied du Parlement indigène et populaire de Guamote. C'est l'analyse de la motivation des acteurs indigènes menant à ces initiatives qui sera au cœur de notre thèse.

Les habitants de la province de Chimborazo sont des descendants des « Puruhaes ». On estime que cette culture est apparue vers l'année 500 de notre ère. C'était un peuple agriculteur dont les principales cultures étaient les patates et le maïs. Bien que leur langue actuelle soit le « kichwa », on croit qu'avant l'expansion inca, on y parlait le « puruguay ».

Chimborazo est une province de la « sierra » et comme les autres peuples de la « sierra », fait partie de la nation kichwa. Les Kichwas sont aussi présents au Pérou, en Bolivie et dans le nord du Chili et de l'Argentine. Ces peuples partagent la même culture et la même langue (voir Figure 3, ci-après). Les Kichwas ont fait partie du « Tahuantinsuyo », organisation territoriale inca qui est apparue entre les XII<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles. Cette organisation inca a pris fin assez rapidement, des suites de l'invasion espagnole dans la région (Almeida, 1999, p. 48; Kowii, 2014 p. 137). D'après le livre « La historia del pueblo kechua » (Almeida 1999), la nation kichwa est le résultat d'un long processus historique qui a vu son apogée pendant la période de l'empire Inca. Dans la partie du territoire occupée actuellement par l'Équateur, la présence de systèmes écologiques différents a favorisé l'existence d'organisations ou de royaumes indépendants les uns des autres. Malgré cela, les organisations politiques, culturelles et religieuses de l'empire Inca se seraient imposées rapidement en raison de l'efficacité de l'organisation du *Tahuantinsuyo*. Christophe Colomb arriva en Amérique en 1492, et en 1534 Diego de Almagro fonda près de Riobamba (actuelle province de Chimborazo) la ville de Santiago de Quito, qui deviendra San Francisco de Quito, marquant le début de la Colonia qui dura jusqu'à la période des luttes indépendantistes

de 1808 à 1822 (Pazmiño, 2000). D'après Almeida (1996), ces changements de régime politique n'ont affecté la nationalité kichwa qu'à partir de la période coloniale, lorsqu'elle fut soumise à la domination ethnique et économique au moyen des institutions telles que l'*encomienda*<sup>11</sup>, le *concertaje* et le tribut. Avec l'avènement de la République, cette domination économique subsista en substituant le concertaje et le tribut par les *huasipungos* qui furent éliminés vers la moitié du XX<sup>e</sup> siècle (Valle, 2016). Les *huasipungos* étaient une forme de tenure qui obligeait les Indigènes à travailler librement sur les terres de l'*hacienda* plusieurs jours par semaine en échange de l'usufruit de petites parcelles et de l'utilisation de ressources telles que l'herbe et l'eau pour leur petit troupeau (Guerrero, 1983). La réforme agraire de 1964 mit fin aux haciendas et à cette forme de travail gratuit par l'établissement d'un rapport salarial avec le travail.

---

<sup>11</sup> L'encomienda était une institution économique mise en place par les conquérants espagnols lors de la colonisation en Amérique, pour profiter du travail indigène. On assignait un groupe d'Indiens à un Espagnol – l'encomendero – afin qu'il puisse les « protéger » et les évangéliser. Les Indigènes devaient payer un tribut en tant que « vassaux » de la couronne pour la protection dont ils bénéficiaient. En général ils payaient avec du travail, mais il y avait des différences régionales. Avec le temps, ce régime se modifia influençant les modes de travail et d'assujettissement des Indigènes, l'hacienda étant la dernière de ces formes jusqu'à son abolition par la réforme agraire de 1964 en Équateur. Ces formes de domination économique ont commencé au XVI<sup>e</sup> siècle et, dans la sierra (ou se trouve Guamoto), elles ont pris fin au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. (Ortiz de la Tabla, 1982; Larrain Barros, 2000).

Figure 3 : Province de Chimborazo et ses cantons



Source : Gobernación de Chimborazo, « Plan de Gobierno : Segunda minga por Chimborazo : 2009-2014 ».

Dans notre thèse, nous allons montrer comment l'organisation du territoire se base en partie sur certains de ces principes qui précèdent la colonisation et comment cela se trame avec la question de la division sociale des sexes. Notre thèse se divise en six chapitres. Dans le premier chapitre, nous présentons les grandes lignes de notre travail : notre intérêt de recherche, notre positionnement épistémique et notre cadre théorique. Le deuxième chapitre aborde la problématique et les questions de recherche. Notre troisième chapitre présente les théories retenues pour notre cadre théorique et les repères conceptuels. Le quatrième chapitre aborde la méthodologie,

en l'occurrence, une méthodologie compréhensive cohérente avec l'approche décoloniale que nous utilisons. Ceci signifie que notre thèse, épousant une approche compréhensive, ne cherchera pas à interpréter les récits des entrevues, mais à les restituer et à commenter les points de vue exprimés par les personnes rencontrées. Le cinquième chapitre se penche sur les résultats et l'analyse des résultats. Enfin, dans le sixième et dernier chapitre, nous présentons les conclusions de notre recherche.

Considérant notre recherche comme le fruit d'un travail participatif au cours duquel nous avons pris l'engagement de contribuer à faire connaître la réalité du peuple kichwa de Chimborazo, nous avons placé en annexe A le programme du colloque international concernant la redéfinition de la gouvernance autochtone en Équateur organisé par la Chaire de recherche sur la gouvernance autochtone du territoire, ainsi qu'un article publié par le Centre de recherches pour le développement international. La participation de trois invités de l'Équateur à ce colloque, qui a eu lieu les 8 et 9 octobre 2014, a contribué à nourrir cette recherche.

Nous avons également annexé un article publié par le Centre de recherches pour le développement international (CRDI)<sup>12</sup>, lequel a contribué financièrement au premier terrain de recherche en Équateur. Sous le titre : *The varying faces of poverty* (Les différentes facettes de la pauvreté), cet article met en exergue la vision des Kichwas de Chimborazo sur les indicateurs de pauvreté utilisés par le gouvernement et leur

---

<sup>12</sup> À propos du CRDI : « Dans le cadre des activités du Canada en matière d'affaires étrangères et de développement, le CRDI soutient et finance la recherche et l'innovation dans les régions en développement, et avec celles-ci, pour impulser le changement à l'échelle mondiale. [...] Le CRDI a été créé en vertu d'une loi que le Parlement du Canada a adoptée en 1970 et a pour mission « de lancer, d'encourager, d'appuyer et de mener des recherches sur les problèmes des régions du monde en voie de développement et sur la mise en œuvre des connaissances scientifiques, techniques et autres en vue du progrès économique et social de ces régions » (tiré du site web du CRDI : <http://www.idrc.ca/fr/propos-du-crdi> consulté le 22 mai 2021).

propre perception de leurs conditions de vie. L'article portant sur notre recherche a été écrit par Nathalie Kinnard, rédactrice et journaliste spécialisée en divulgation scientifique. Il est paru en octobre 2015 dans une publication de l'Association des universités et collèges du Canada (AUCC) (annexe B).

### 1.7 Contexte du système de gouvernance

Afin d'aider à la lecture de cette thèse, il convient de donner quelques jalons d'explication du système de gouvernance territoriale – gouvernement communautaire, comme on l'appelle à Guamote. Ce système est formé de trois institutions interreliées : le Parlement indigène et populaire, le Comité de développement local et la mairie. Il a quelques caractéristiques qui peuvent être considérées comme des éléments facilitateurs de sa mise sur pied en 1997. En premier lieu, citons le fait que depuis 1992 le Canton de Guamote avait un maire indigène, originaire de la région, Mariano Curicama, qui était favorable à un système de gouvernement local participatif et s'éloignant du régime de prébendes, dirigé par la minorité blanche et blanc-métisse et méprisant les Indigènes kichwas. Bien que représentant le gouvernement central de l'Équateur, le maire pensait qu'il était important de partager le pouvoir entre les deux cultures, l'occidentale et la cosmovision kichwa. En deuxième lieu, dans le Canton de Guamote se trouvait un riche tissu d'ONG, spécialisées en différents thèmes pouvant contribuer avec un rôle conseil dans le système. En troisième lieu, la force du mouvement indigène décidé à protéger son identité et à agir pour passer du terrain communautaire à la « chose publique » (Larrea et Muñoz, 2000; Torres, 1999).

Ce système tripartite fut une innovation dans l'accès indigène au gouvernement local en Équateur et en Amérique latine. Le système repose sur la création de deux instances : le Parlement indigène et populaire de Guamote (PIP-G) et le Comité de développement local. Le premier, dirigé par les représentants kichwas des différentes communautés, et le deuxième formé presque intégralement par des Blancs-Métis qui dirigeaient des organisations de deuxième degré : des ONG et des fédérations. La mairie quant à elle, préexistait la création du PIP-G et c'était l'institution où reposait la totalité du pouvoir politique du Canton de Guamote. Avec la création de ce système, la mairie devint un organe d'exécution et non pas de décision politique, ce rôle revenant au PIP-G.

Le PIP-G est l'organisme supérieur du système. Il détient le rôle politique de décision, de choix des politiques et de planification. Le nombre de participants s'est modifié avec le temps, passant de 114 à plus de 133 représentants provenant des communautés indigènes. Il a la responsabilité de tracer les politiques et les actions nécessaires au développement du canton, ainsi qu'un rôle de contrôle fiscal des montants qui entraient au canton par la voie de la coopération internationale et du gouvernement central. Le PIP-G est ainsi le lieu de la reddition de comptes des différents bailleurs de fonds, que ce soit des agents externes (coopération internationale) ou internes (subventions gouvernementales, budget participatif, dons et autres).

Le Comité de Développement Local, le CDL, a un rôle de conseil. Des ONG en font partie, et il est une entité technique qui conseille le PIP-G. Au début il contenait 12 organisations de deuxième degré (OSG), mais son nombre a aussi varié avec le temps. Parmi ses responsabilités se trouvent la coordination et l'évaluation des projets productifs, de formation et culturels en cohérence avec la vision d'interconnectivité et d'inclusion de la cosmovision kichwa dont le PIP-G est le garant.

La mairie a un rôle d'exécution, en veillant à la mise en place des initiatives approuvées par le PIP-G ainsi qu'à leur suivi. La personne à la tête de cette instance est le maire, et lui aussi doit s'accommoder de la vision participative du PIP-G, avec l'inclusion de tous.

Enfin, le fonctionnement de ce système de gouvernance territoriale reflète les principes andins. La **relationnalité** de tout (interconnectivité). Les trois institutions sont reliées, et aucun aspect de la gouvernance ne reste isolé. La **correspondance** implique que chaque institution a besoin des autres et doit, en quelque sorte, relier des réalités opposées comme la vision occidentale et la cosmovision kichwa. Rappelons ici que dans cette cosmovision tout est binaire, toute réalité a son opposé. La **complémentarité** est clairement illustrée dans les rôles et fonctions de chacune des trois instances qui se complètent sans se confronter ni rester exclues du système. Rien n'est isolé et ce principe met aussi en relief la complémentarité non hiérarchique puisque, bien que différents, tous les rôles sont essentiels. La **réciprocité** est mise en exergue dans le fonctionnement des institutions. La minga, soit la contribution volontaire et « l'ayni »; on donne et on reçoit. C'est un principe éthique d'aide mutuelle. La **circularité** ou principe de cyclicité s'oppose à la vision occidentale du temps linéaire, impliquant progressivité et quantifiabilité, pour mettre de l'avant une vision circulaire de l'espace-temps qui, sous forme de spirale, a un mouvement permanent d'avancement et de retour vers l'arrière où se trouve l'avenir. Dans cette vision, ce que nous avons devant nous, c'est le passé : la seule chose que l'on connaît. Les yeux tournés vers le passé nous donnent l'orientation au moment présent afin d'avancer vers le futur. On pourrait dire que l'on avance à reculons afin de savoir d'où on vient et entamer la marche vers l'avant dans un effort de réflexivité où la qualification est aussi importante que la quantifiabilité, et les sentiments sont aussi sérieux que la raison : c'est le *sentipensar* des Andes (Contreras, 2014; IICSAE, 2018).

## CHAPITRE II

### PROBLÉMATIQUE ET QUESTIONS DE RECHERCHE

#### 2.1 Problématique de recherche

Au cours des 25 dernières années, plusieurs études se sont penchées sur les processus ayant affecté les peuples et nations indigènes d'Amérique du Sud en ce qui concerne leur participation aux différentes modalités de gouvernance locale des territoires où ils habitent. Dans le cadre de notre recherche, nous nous référons à la « gouvernance territoriale », car à ses débuts, notre étude a été encadrée par les travaux de la Chaire de recherche du Canada sur la gouvernance autochtone du territoire, qui avait son siège à l'Université du Québec en Outaouais. Dans ce cadre, nous avons envisagé notre contribution à l'étude des modalités de gouvernance à partir de l'analyse de la relation des autochtones au territoire, à leur utilisation de ce dernier, coutumière ou non, et à sa gestion d'une manière générale. Ainsi, nous avons envisagé dans un premier temps notre travail à partir d'un domaine d'études situé dans une université canadienne. Comme nous allons le voir, notre cadre d'analyse s'est transformé au cours des années.

##### 2.1.1 Les approches marxistes et néomarxistes

Les différentes études abordent généralement la participation des populations indigènes du point de vue des changements qui ont affecté les pays d'Amérique latine



depuis les trente dernières années : réformes de l'État, processus de mondialisation et politiques néolibérales. Il est vrai que tous ces événements historiques ont aussi favorisé, au cours des années 1980 et 1990, l'émergence de nouveaux mouvements sociaux qui ont obligé les gouvernements à effectuer des réformes dans la gouvernance territoriale des territoires autochtones. Cependant, ces études se font surtout au sujet de conflits opposant l' « Acteur indigène » à un adversaire (colonisateur, État ou grand propriétaire foncier) qui crée et exploite la misère et la détresse, dépouillant les Indigènes de leur capacité d'agir. En général, ces recherches mettent l'accent sur l'aspect conflictuel, notamment pour les analyses d'inspiration marxiste, ou alors adoptent une perspective essentialiste (Andara, 2009; Bebbington, 2005; Burguete y Cal Mayor, 2009; Cavarozzi, 1991; Fontaine, 2004; Jijon, 2009; Mendoza, 2012; Ramírez Gallegos, 2010; Rus, 2004; Sanchez, 1999; Stavenhagen, 1991; Tax, 1937 [1996]; Petras et Veltmeyer, 2014). En somme, ces études considèrent que l'Acteur indigène serait manipulé par l'État et le marché, minimisant ainsi sa capacité à agir sur lui-même et son milieu.

Par exemple, Veltmeyer et Petras (2014) font référence à « l'impérialisme extractif » des méthodes d'extraction des ressources naturelles des pays d'Amérique latine et particulièrement, des territoires indigènes. Au modèle néolibéral aurait succédé un modèle aussi néolibéral que le précédent, mais qui ajoute « un visage humain ». Selon les auteurs, les investissements massifs et l'achat des territoires (*land-grabbing*) qui constituent l'habitat des Indigènes provoquent des soulèvements politiques importants de la part de ces populations.

Enfin, d'autres auteurs analysent l'émergence des mouvements indigènes suivant l'interprétation marxiste de José Carlos Mariátegui dans son œuvre « Sept essais d'interprétation de la réalité péruvienne » (1928), qui demeure un livre phare pour

ceux qui épousent des thèses d'un socialisme autochtone latino-américain qui ne serait pas une transposition du modèle européen. Dans ses écrits, Mariátegui examine la situation politique et économique du Pérou d'un point de vue marxiste. Il relie ce qu'il appelle « Le problème de l'Indien » (deuxième essai) au problème agraire. Il reproche aux grands propriétaires terriens les conditions de vie des populations indigènes qu'il assimile à des conditions féodales. D'après sa théorie, la résistance des populations autochtones apparaît dans la lutte pour la terre sous la forme de « luttes paysannes » et comme réponse aux conditions impitoyables imposées par les grands propriétaires fonciers. C'est la classe, en termes marxistes d'accès aux moyens de production, plutôt que l'ethnie, qui guiderait les affrontements. Par ailleurs, ces affrontements contre l'oppression seigneuriale-féodale s'écartent souvent des valeurs traditionnelles indigènes, pour rejoindre davantage l'organisation politique de la gauche.

### 2.1.2 Les approches de la mobilisation des ressources et de la participation

Cela dit, plusieurs recherches se sont penchées sur la question de la participation à la gouvernance des peuples et nationalités indigènes de l'Équateur en adoptant une optique davantage orientée sur la négociation que la confrontation, s'éloignant des approches marxistes (Barrera, 2002; Bustamante, 1997; Guerrero et Ospina, 2003; Espinoza Soriano, 2007; Torres, 1999). Ces études ont montré que les peuples et nationalités indigènes se sont opposés aux politiques assimilationnistes des gouvernements équatoriens et sont des acteurs porteurs de luttes politiques, qui ont abouti à des négociations reconnaissant leurs droits en tant que sociétés antérieures à l'invasion européenne. Plus récemment, ces peuples se sont opposés au paradigme : « Un État national – un peuple », et ont lutté pour faire reconnaître le caractère plurinational de certains pays. En Équateur, la Constitution de 1998, promulguée à la

suite des mobilisations du « Mouvement indigène » des années 1990, reconnaissait le caractère de l'État pluriethnique et pluriculturel du pays. Plus tard, la Constitution de 2008, connue sous le nom de Constitution de Montecristi, a reconnu l'Équateur comme un pays plurinational, ce qui constitue l'aboutissement de longues années de luttes et de négociations du mouvement social indigène. En fait, si l'indépendance de l'Équateur en 1830 marque la fin de la période coloniale, c'est sur le modèle européen de la république libérale que s'est construit le nouvel État. Le modèle d'État-nation alors revendiqué ne convient pas aux réalités des peuples autochtones qui s'y trouvaient avant la Conquête, en particulier à celles des treize nations indigènes, majoritairement rurales. Bien que des formes limitées d'appropriation du système représentatif aient réussi à s'implanter au sein des communautés indigènes (Morelli, 2006; Leyva Solano et al., 2008), le débat constitutionnel ne leur a pas réellement permis de trouver leur place au sein de l'État plurinational.

### 2.1.3 Les approches légalistes

Pour Andara (2009) et Ramírez (2010), les leaders populistes, agissant en représentants de l'État, prennent des décisions radicales pour faire face à des moments historiques exceptionnels, entraînant derrière eux la foule qui veut des changements. C'est notamment le cas de l'ex-président équatorien Rafael Correa, porté au pouvoir par le mouvement indigène (président de 2007 à 2017). Ici, on observe une articulation du populisme, du « décisionnisme » et des institutions politiques, qui agissaient comme catalyseurs des populations indigènes. Ou comme le soulignait Ernesto Laclau (2005), la personne du « leader » serait à l'origine de la construction du peuple, c'est-à-dire, du populisme.

Pour sa part, Araceli Burguete Cal y Mayor (2009, 2011) soutient la thèse de l'« indianisation » des institutions de l'État afin de re-signifier, « s'approprier » ou rendre « ethnique » une institution qui vient du dehors; la rendre, d'une certaine façon, propre. Les populations indigènes profiteraient des « interstices » ou des ouvertures de la légalité pour infiltrer les institutions libérales et partager les instances de gouvernance. On parle alors de « gouvernement local indigène » jouissant de la légitimité de l'État.

Certains auteurs, comme Durston (2007) et Norero (2007), interrogent cette participation aux institutions libérales en soulignant l'existence d'une connivence entre les Indigènes et les Créoles, où la loyauté envers la cause indigène n'est pas toujours de mise dans un contexte de clientélisme, de népotisme et de favoritisme politiques. Quoi qu'il en soit, l'acteur instigateur de ces entités de gouvernance territoriale n'est pas l'Acteur indigène lui-même, mais plutôt l'État, qui manipule et coopte les peuples autochtones. Autrement dit, il ne s'agit pas d'institutions créées par les Indigènes, mais d'institutions libérales ouvertes à la participation de ces derniers.

Rodolfo Stavenhagen (1991) avance la thèse selon laquelle les peuples indigènes participent à la politique en conséquence de l'ouverture légale des États à leurs égards. Ainsi, la reconnaissance juridique de quelques droits, jumelée à l'appui de l'opinion internationale à leur cause, ont permis la mobilisation sociale et politique de ces peuples qui jusque-là avaient été rendus invisibles et destinés à la disparition. Selon cet auteur, la citoyenneté légale des Indigènes n'assure pas une participation libre de discrimination et de préjugés, ce qui explique que leur lutte continue. Ce que Stavenhagen (2000, 2001) appelle « conflit ethnique » constitue en fait leur lutte pour l'obtention de droits légaux à l'intérieur de l'État-nation. Pour d'autres auteurs, tels qu'Aylwin (2001), Daes, (1997), Gimenez (2002) ou Zúñiga (2000), ce n'est pas tant la

recherche d'une participation libre de discrimination qui pousserait les Indigènes à agir, mais plutôt le manque de droits sur leurs territoires. Bien que le conflit pour la terre commence par la colonisation, l'appropriation des terres et la dépossession territoriale se sont accentuées pendant le XX<sup>e</sup> siècle avec des projets d'extraction minière, d'exploitation des bois et de construction de barrages à grande échelle dans des territoires autochtones.

#### 2.1.4 Les approches constructivistes et modernistes

Pour les approches « modernistes », les conflits et demandes ethniques seraient le produit du développement du capitalisme, de la formation des États-nations et des nationalismes (Bello, 2004). En ce sens, la théorie mise de l'avant par Benedict Anderson (1983), dans son livre *Imagined Communities*, rejoint la vision moderniste voulant que les communautés ethniques, tout comme les nations, soient des conceptions sociales, instrumentales à des situations et à des moments historiques et pouvant être utilisées à des fins politiques (Gellner, 1991 et 1994; Hobsbawm, 1998; Anderson, 1993). Par ailleurs, la vision d'Anderson, qui rejoint le concept de « géographies imaginées » issu aussi du constructivisme social (Ferretti, 2015; Anderson, 2010), est influencée, entre autres, par les travaux d'Edward Saïd (1978).

À cet égard, l'histoire constitutionnelle de l'Équateur est le reflet de cette instabilité politique, puisque vingt constitutions successives ont été adoptées entre 1830 et 2008. La difficile réforme des institutions et de la nation révèle la laborieuse sortie des logiques coloniales et la permanence d'un tropisme de la modernité. En effet, la relation de l'État équatorien à la modernité relève d'un paradigme global et libéral, fondé sur la rationalité des savoirs. Cette colonialité (Quijano, 1999) entretient la

dépréciation des savoirs et des épistémologies non occidentales. Alors que certains auteurs (Rostow, 1959) pensent que les bénéfices de la modernisation de type occidental comptent plus d'externalités positives que négatives, d'autres (Walsh, 2014; Muyolema, 2015; Mignolo, 2000; Stavenhagen, 1969; Gonzalez Casanova, 1969) insistent sur les dynamiques de marginalisation toujours à l'œuvre. Le maintien d'institutions, de savoirs et de valeurs issus de la période coloniale s'exprime sous trois formes : la colonialité du pouvoir (Quijano, 1992, 2000), la colonialité du savoir (Lander, 2000) et la colonialité de l'être (Maldonado-Torres, 2007).

#### 2.1.5 Les approches essentialistes

Les théories « essentialistes » ou « primordialistes » s'opposent explicitement aux théories dites modernistes. Ainsi, des interprétations « essentialistes » du mouvement autochtone reviennent en force avec les théories de « l'émergence (ou du retour) de l'Indien ». D'après ces théories, l'identité ethnique aurait quelque chose de fondamental, de primordial, qui persiste à travers le temps et qui réapparaît à un moment précis, en l'occurrence dans les années 1970. Cette identité se base sur l'appartenance à une communauté de parenté perçue comme réelle, ayant des ancêtres connus qui partageaient une langue, un territoire et une culture qui leur étaient propres. Ces artefacts seraient ceux qui définissent l'appartenance ethnique des Indigènes (Smith, 1997; Connor, 1998; Habermas, 1999; Bonfil Batalla, 1989). Cette appartenance ethnique correspondrait en quelque sorte à l'identification à des nations existant depuis des temps immémoriaux.

### 2.1.6 Voir autrement, voir autre chose

Tel que nous l'avons présenté ci-haut, le mouvement indigène équatorien a été étudié à partir de différents angles d'analyse : économiques, théories du conflit, théories de la dépendance ou encore des théories essentialistes, qui présentent l'Indigène comme étant naïf et manipulable. Ces approches accordent peu de place à la reconnaissance de l'agentivité de l'acteur.

Entre autres aspects qui ont été peu étudiés ou problématisés, on trouve la plurinationalité et son enchâssement dans la Constitution. Dans le cas de l'Équateur, cet aspect a ouvert la voie à des changements importants, tant sur les plans politique qu'économique et social. De telles dimensions gagnent à être étudiées au-delà de leur aspect des conflits, de la légalité ou de l'essentialisme.

La participation à la gouvernance territoriale a notamment créé un cadre d'action, permettant aux peuples indigènes de s'opposer à la privatisation de l'eau et des terres et à œuvrer pour la protection de la biodiversité (SENPLADES, 2007; Simbaña, 2008). Cela dit, le mouvement indigène d'Amérique latine vit toujours des confrontations importantes avec des gouvernements qui favorisent les intérêts des industries extractives, au détriment des droits territoriaux indigènes. En 2015, le président Correa et son gouvernement ont amendé la Constitution de 2008 et ont adopté des lois affectant l'identité et l'autonomie territoriale qu'avaient réussi à obtenir les peuples et nationalités indigènes, notamment avec la modification des articles 261 et 264. Ces articles, qui confèrent à l'État toute l'autorité concernant l'éducation et la santé, vont à l'encontre des droits conquis et enchâssés dans la Constitution de la République de l'Équateur de 2008, dite de Montecristi. D'autre part, les changements apportés à

l'article 104, qui délimitent les fonctions des gouvernements locaux (autonomies décentralisées), réduisent les pouvoirs de ces derniers d'effectuer des consultations auprès la population de leurs municipalités (Salmoran, 2016). Ces changements constituent un recul des droits acquis par les peuples et nationalités indigènes d'Équateur. De la sorte, les peuples et nationalités indigènes d'Équateur continuent leur combat face à ces agressions qui limitent la marge de manœuvre des acteurs de la gouvernance éducative, sociale et territoriale. Nous pouvons nous demander ce qui, fondamentalement, les pousse à agir. Ce questionnement ne peut pas être cerné adéquatement par les approches susmentionnées.

Certains travaux se sont intéressés à l'appropriation et à l'adaptation des processus sociaux des Indigènes voulant vivre selon leurs cosmovisions et maintenir leurs valeurs (Yashar, 2005; Chernela, 2011). Cependant, dans notre recherche, nous nous concentrons sur l'action de ces mouvements sur leur futur à partir d'une mobilisation de leur passé, parfois imaginé, tout en élaborant sur les projections que ceux-ci auront choisi et contribué à façonner. Nous partageons l'avis de Thibault Martin (2009) concernant le fait que « les sociétés autochtones exercent sur elles-mêmes à travers leurs pratiques sociales, notamment collectives, une action réflexive par laquelle elles écrivent leur présent et deviennent les auteurs de leur propre histoire » (p. 445) et de leur contemporanéité (Poirier, 2000). Ce postulat est au cœur de la proposition de notre recherche. Celle-ci s'inscrit dans l'approche sociologique de Max Weber, qui consiste à supposer que le sens de nos actions reflète nos intentions et nos attentes, en prenant en considération les intentions et attentes des autres acteurs du champ social (Weber, 1971, p. 4). Nous y reviendrons dans le chapitre 3, au moment de développer notre cadre théorique.



Comme mentionné précédemment, nous nous situons dans une certaine perspective décoloniale, en étant à l'écoute de l'Acteur indigène. Notre approche adopte une méthodologie compréhensive, qui veut donner la parole aux acteurs et transmettre leur perception de la réalité. Nous ne cherchons pas à donner une interprétation objective de leurs récits, mais plutôt à rapporter le sens qu'ils accordent à leurs actions. Nous y reviendrons dans le chapitre 3. Ainsi, dans notre recherche nous n'aspirons pas à découvrir un « réel » objectif, mais plutôt un réel construit à partir de la vision que posent les acteurs sur leurs propres actions.

## 2.2 Objectifs et questions de recherche

L'objectif de notre recherche est de comprendre comment et pourquoi la population kichwa de Guamote s'est engagée dans un processus qui a mené à la création d'un système de gouvernance territoriale dans lequel coopèrent des organismes de la société civile, le Parlement indigène et populaire et la mairie, formant une unique entité politique. Avaient-ils une intention ou un projet? Pourquoi ne pas avoir créé que le Parlement indigène?

Par ailleurs, en questionnant sur le rôle des femmes et les rapports genrés, nous voulions connaître les motivations des acteurs impliqués dans cette forme de gouvernance concernant la participation des femmes. D'autre part, nous voulions savoir si, d'après les femmes kichwas, cette participation à la gouvernance territoriale leur a permis de se libérer des rapports de pouvoir issus de la colonialité du pouvoir (Quijano, 2000).

Pendant notre recherche, nous avons suivi la piste de plusieurs questionnements. Voici les trois questionnements principaux qui ont orienté notre travail.

1) Nous cherchons tout d'abord à comprendre comment et pourquoi la population kichwa de Guamote participe au processus de gouvernance territoriale dans lequel coopèrent trois institutions : le Comité de développement local, formé de 12 organisations de la société civile provenant de zones rurales avec une forte représentativité métisse-blanche, le Parlement indigène et populaire, formé par les présidences de chacune des 133 communautés rurales et urbaines du canton et composé presque entièrement par des Indigènes et enfin la mairie – seul corps élu, représentant le pouvoir central. Notre questionnement vise particulièrement la création du Parlement indigène et populaire de Guamote, puisque cette institution constitue la plus importante innovation du système de gouvernance.

2) Notre deuxième question vise à comprendre dans quelle mesure les pratiques de gouvernance territoriale, amorcées à Guamote, sont enracinées à la fois dans la tradition et dans la contemporanéité des Kichwa<sup>13</sup>. Quelle est la relation entre leurs valeurs ancestrales et leur rapport à l'avenir? Notre objectif est de reconnaître à la fois l'importance du passé et du patrimoine historique et politique, mais également l'inscription des actions dans une contemporanéité. Nous voulons donc éviter de

---

<sup>13</sup> Les contemporanéités autochtones feraient référence, selon ce qui semble filtrer de la vision de l'auteure et anthropologue Sylvie Poirier, à un ensemble de pratiques, de règles et de représentations exercées ou véhiculées par des groupes autochtones à l'époque contemporaine, tout en étant ancrées historiquement et géographiquement, de même porteuses d'identités spécifiques selon les communautés visées (Poirier, 2000).

limiter notre questionnement à une seule perspective attribuant des caractéristiques figées et issues d'un passé imaginaire.

3) Nous voulons aussi savoir comment le modèle de gouvernance territoriale créé en 1997 a modifié les rapports de genre instaurés lors de la Conquête, et quelle est la place qu'occupent présentement les femmes dans ce système. Nous allons donc nous pencher sur la division selon les sexes des rôles et de l'action politique. Le but recherché est de voir quand et comment cette division est envisagée comme propre aux acteurs indigènes et quand ceux-ci prennent une distance critique par rapport à la différenciation genrée de l'action.

En somme, notre recherche interroge le processus de production de la société indigène qui, par l'action des différents acteurs, transforme les institutions, modifie les rapports entre Autochtones et non-Autochtones, affecte les relations entre les genres et s'approprie le territoire. Ceci, en adoptant une modernité spécifique et unique et donnant un sens propre à leurs actions, issues de leur réflexivité concernant le passé et le futur qu'ils souhaitent façonner.

## CHAPITRE III

### CADRES THÉORIQUE ET CONCEPTUEL

Ce chapitre aborde les apports théoriques qui donnent son cadre à notre analyse. Notre cadre théorique s'appuie sur la théorie de l'Action historique développée par Thibault Martin. Celle-ci s'insère dans le paradigme compréhensif interactionniste de la sociologie wébérienne, lequel s'oppose au paradigme dit déterministe ou structuraliste (Boudon, 1977). En ce sens, nous nous penchons sur l'action des acteurs sociaux, leurs intentions et motivations, en considérant qu'ils font des choix rationnels envers une action donnée. De ce fait, nous nous éloignons des explications des faits par des facteurs extérieurs.

Pour Max Weber (1971), l'action peut être considérée comme sociale quand les individus lui donnent une signification, ou qu'elle implique une relation entre deux acteurs ou plus communiquant en même temps un sens subjectif à leur action (Weber, 1971, p. 4). Donc, pour cet auteur, les individus agissent dans des situations sociales en relation avec d'autres acteurs et en imprégnant leur action de sens subjectif et d'intentionnalité. Tout en faisant preuve de subjectivité afin de comprendre l'action, nous devons chercher à connaître les rationalités multidimensionnelles des acteurs. Dans notre démarche, nous n'allons pas vérifier « le réel », mais ce qui motive l'action sociale telle que racontée par les acteurs.

### 3.1 Théorie de l'Action historique

Le concept d'Action historique, tel que développé par Thibault Martin (2009), considère que « l'action [autochtone est] porteuse de sens et posée afin d'orienter réflexivement le présent de manière à ce que le passé s'inscrive dans le futur, [...] elle situe l'agir au cœur du processus permanent de production du social » (p. 445).

D'après Martin, il s'agit d'une action à la fois individuelle et collective dont l'étude des questions autochtones présente une multitude de cas illustrant cette « double action de la société sur elle-même » (Ibid.). C'est là pour l'auteur une notion permettant d'éviter la dichotomie entre modernité et tradition, entre Occident et Autochtonie, tout en instaurant un pont entre le passé et le futur, au moyen d'un présent réflexif et orienté vers la construction de leur futur.

Tandis que nombreux auteurs (Duhaime, 1991; Simard, 2003; Kaalaugue, 2001) soulignent que les Autochtones rejoignent la modernité afin d'abrèger les souffrances liées à leur lente disparition, Martin (2009) développe une critique à l'approche évolutionniste et crée une théorie qui pose l'action réflexive des peuples autochtones comme le pivot de la construction de leur propre histoire. Une histoire qui résulte des choix collectifs et individuels inspirés par le désir de ces peuples de définir leur futur en continuité avec leur passé, tout en regardant vers l'avenir. Ce faisant, le présent est un pont entre leur passé et le futur qu'ils veulent construire. Selon l'auteur :

[...] le changement social ne se fait pas de façon homogène, mais, au contraire... d'après les présents variés et multiples des collectivités autochtones se déclinant en fonction de l'action réflexive collective et individuelle qui structure chaque collectivité autochtone (Martin, 2009, p. 442-443).

Martin (2009) développe sa théorie à partir du constat que, bien que certaines institutions traditionnelles disparaissent, d'autres, essentielles pour leur cosmovision, se maintiennent, parfois en se transformant, et continuent à jouer un rôle important dans la fabrique du social. C'est le cas des formes communales de partage et de don, comme le congélateur municipal à Kuujjuarapik ou les adoptions traditionnelles chez les Inuits (Martin, 2003). C'est aussi le cas de la « *minga* » en Équateur, que nous avons déjà évoquée dans l'introduction de cette thèse. Le chapitre 5, Analyse des entrevues, présentera la gouvernance territoriale en Équateur à partir des réponses des personnes rencontrées.

### 3.1.1 La théorie de l'Action de Thibault Martin et l'Actionnalisme d'Alain Touraine

La théorie de Martin (2009) emprunte à Alain Touraine (1965) le concept d'historicité ainsi que l'expression « Action historique ». Pour Touraine, l'historicité constitue un système d'action qui oppose la lutte de classes et vise des rapports de conflit :

J'appelle historicité cette distance que la société prend par rapport à son activité et cette action par laquelle elle détermine les catégories de sa pratique. La société n'est pas ce qu'elle est, mais ce qu'elle se fait être : par la connaissance qui crée un état des rapports entre la société et son environnement, par l'accumulation qui retire une partie du produit disponible du circuit aboutissant à la consommation [...] (Touraine, 1973, p. 10).

Pour le sociologue, l'historicité n'est donc pas le fruit d'une destinée ou d'une action programmée. Elle découle plutôt des relations sociales entre l'Acteur collectif et son opposant. Les logiques d'opposition sont guidées par l'accumulation résultant de

l'exploitation de la force de travail des travailleurs, ce qui enclenche un conflit social pour le contrôle de l'historicité.

« L'opposition des classes est fondée par l'accumulation, principale division de la société avec elle-même, mais en même temps source de leurs conflits » (Touraine, 1973, p. 145). Par ailleurs, le sujet ou l'acteur social est plus poussé par la lutte contre son adversaire et par la recherche de l'influence de l'opinion publique, que par sa recherche d'une définition de sa propre histoire : « Les nouveaux mouvements sociaux, au contraire ne se forment pas par l'action politique et l'affrontement, mais davantage en influençant l'opinion publique » (Touraine, 1984, p. 282-283). « Le sujet tel que nous le concevons aujourd'hui ne se réduit pas à la raison. Il ne se définit et ne se saisit lui-même que dans sa lutte contre la logique du marché ou des appareils techniques » (Touraine, 2014, p. 168).

Touraine cherche à delimitier les adversaires et l'enjeu du conflit, tout en délimitant aussi le rôle de la raison, l'affrontement, selon le sociologue, obéissant surtout à des objectifs instrumentaux visant le renversement des rapports de pouvoir.

À la différence de Touraine, Martin (2009) considère que l'Action historique est une action réflexive et orientée vers la construction d'un futur et non pas une action qui vise le conflit ou l'opposition avec une structure sociale, telle celle des classes sociales. En effet, pour Touraine, l'historicité se fait dans l'affrontement des classes sociales ou des groupes dans l'univers du travail. Ces oppositions sont le résultat de conflits créés par l'accumulation. Or, Martin s'intéresse plus aux stratégies de négociation plutôt qu'à la confrontation. Dans sa théorie, élaborée à partir de la rupture de l'historicité des peuples autochtones produite par la colonisation, Martin constate que ces peuples, loin d'être systématiquement des victimes, intériorisent leur passé et agissent

réflexivement. Ils développent des stratégies qui visent leur insertion complète et active dans le monde moderne. Ce faisant, ils construisent une modernité propre, à partir de leur passé et orientée vers leur vision du futur. Donc, leur objectif est davantage de coconstruire et de coexister que de gagner dans un univers conflictuel face à un adversaire.

Enfin, pour Touraine, l'« Action historique » n'est pas un mouvement d'action, mais plutôt un système qui comprend les rapports de classes et le champ d'historicité :

Le système d'action historique... n'est pas un ensemble plus ou moins cohérent de valeurs ou de principes, mais liaison d'éléments en tension les uns avec les autres, puisque par eux la société est chevauchée par son double [...] (Touraine, 1973, p. 81).

Comme nous l'avons indiqué plus haut, l'Action historique de Martin (2009) voit moins un rapport de classes ou de conflits ethniques, qu'une opportunité de faire un pont entre le passé et le futur, la tradition et la modernité, l'« Occident » et l'« Autochtonie ».

### 3.1.2 L'acteur politique : la communauté kichwa de Guamote

Dans notre thèse, nous donnons à l'acteur le sens apporté par Touraine (1984). Il est avant tout un acteur collectif, porteur de projet social, luttant pour imposer ses idéaux, ses valeurs, ses normes. Pour Touraine, l'acteur politique est porteur d'un projet social qui s'incarne dans le mouvement social. Plutôt que les classes sociales, ce sont les mouvements sociaux qui sont au cœur de la sociologie de Touraine. Pour lui, le mouvement social est constitué de trois éléments :



1. Le principe d'identité est la définition de l'acteur par lui-même. Un mouvement social ne peut s'organiser que si cette définition est consciente; mais la formation d'un mouvement précède largement cette conscience. C'est le conflit qui constitue et organise l'acteur [...]
2. On doit définir de la même manière le principe d'opposition. Un mouvement ne s'organise que s'il peut nommer son adversaire, mais son action ne présuppose pas cette identification. Le conflit fait surgir l'adversaire, forme la conscience des acteurs en présence. [...]
3. Troisièmement, il n'existe pas de mouvement social qui se définisse uniquement par le conflit. Tous possèdent ce que je nomme un principe de totalité. Le mouvement ouvrier n'a existé que parce qu'il n'a pas considéré l'industrialisation seulement comme un instrument du profit capitaliste, mais a voulu construire une société industrielle non capitaliste, anticapitaliste, libérée de l'appropriation privée des moyens de la production et capable d'un développement supérieur. (Touraine, 1973, pp. 361-363)

Ces trois principes répondent à trois questions qui sont à la base du mouvement social. Tout d'abord, le principe d'identité repose sur la question : « qui est l'acteur de l'action? ». On cherche à trouver celui qui lutte. Dans notre étude, la définition revient à l'Acteur collectif indigène. C'est lui qui détient l'identité d'Acteur du mouvement social. Concernant le deuxième principe, celui d'opposition, il concerne la définition de l'adversaire. On serait en face de deux forces sociales qui s'affrontent pour le contrôle de l'historicité. Ici, pour Touraine, les deux opposants cherchent à surmonter le conflit qui va se résoudre avec la victoire de l'un d'entre eux. C'est ici que la théorie de Thibault Martin (2003, 2009) s'éloigne de celle de Touraine. Comme nous l'avons souligné plus haut, Martin voit plus un processus de coconstruction où les opposants cherchent un terrain d'entente plutôt que l'imposition par le triomphe de l'un sur l'autre. Quant au troisième principe, celui de totalité, il cherche à répondre à la question : « pourquoi lutter? ». Ici, l'Acteur indigène peut avoir différentes raisons de lutter selon les contextes. Cependant, les différents acteurs indigènes coïncident dans leurs luttes pour la reconnaissance de leurs droits et le respect de leurs cosmovisions.

Il y a donc une nuance entre le mouvement d'opposition de Touraine et les stratégies de négociation que mènent les Autochtones afin de produire leur propre société sans se couper de leur contemporanéité. Ce faisant, ils déploient ce que Martin a défini en tant qu' « Action historique » : « [...] c'est-à-dire de l'action porteuse de sens et posée afin d'orienter réflexivement le présent de manière que le passé s'inscrive dans le futur » (Martin, 2009, p. 445).

Finalement, si le concept d'historicité de Touraine inscrit l'action dans la production du présent et répond surtout aux impératifs des conflits économiques, celui développé par Martin est un pont entre le passé et le futur, où le présent est fait de résistances, de négociations et d'hybridations permettant aux Autochtones de façonner leur propre histoire, de survivre aux sociétés néolibérales et de s'insérer dans la communauté globale. Dans ce sens, l'action historique est une action collective réflexive orientée vers le futur et portée par un acteur collectif (Martin, 2009, p. 445).

Le chapitre 5, portant sur l'analyse des entrevues, démontre comment ces caractéristiques de l'acteur politique, en tant que mouvement collectif, s'observent chez les acteurs ayant pris parti à la création du Parlement indigène et populaire de Guamote. En ce sens, les théories de l'action de Touraine et de Martin sont complémentaires à bien des égards : les trois composantes de l'Action sont les mêmes : principes d'identité, d'opposition et de lutte pour l'historicité. Cependant la théorie de Martin (2003, 2009) se distancie de celle de Touraine dans l'issue du conflit. Tandis que Touraine voit une confrontation économique avec des opposants qui cherchent à s'imposer, Martin met l'accent sur la négociation et l'hybridation mises de l'avant par l'Acteur autochtone afin de continuer à jouer un rôle dans la fabrique sociale. C'est cette position qui guide notre recherche.

### 3.2 Repères conceptuels

Nous avons retenu trois concepts fondamentaux en lien avec l'Acteur collectif, sujet de l'action, dont nous voulions connaître les motivations. Ces concepts ont guidé les entretiens que nous avons menés sur le terrain :

- 1) **L'indianisme** : nous allons nous concentrer sur le mouvement indigène en Équateur et l'acteur politique du mouvement;
- 2) **La gouvernance territoriale** : de façon plus spécifique, la gouvernance territoriale avec participation indigène en Amérique latine et en Équateur; et
- 3) **Les rôles sociaux** de sexe dans les communautés indigènes des Andes : nous allons observer l'action historique des populations du point de vue du genre en interrogeant les rôles sociaux tels qu'ils sont divisés selon le sexe.

Notre recherche s'inscrivant dans les théories de l'action, nous considérons important de délimiter dès le départ le sujet collectif que nous sommes allées rencontrer sur le terrain. Quel est notre « acteur politique »?

#### 3.2.1 L'indianisme

Le courant ou mouvement « indianiste » apparaît après des siècles de domination et de volonté d'assimilation des peuples et nations soumis lors de la Conquête (Barre, 1982). Ce mouvement (bien qu'il y ait différents courants) apparaît dans les années

1970-1980 comme une réaction aux politiques indigénistes mises en place par les États, notamment celles ayant une visée assimilationniste (Escarzaga, 2020 et 2012; Gamboa, 2009; Leyva Solano, 2005).

On peut dire qu'il s'agit d'une idéologie de libération des peuples dont la spécificité et les ontologies propres ont été volontairement bafouées et méconnues; d'abord par les Lois des Indes mises en place par le colonisateur espagnol, et ensuite par les élites créoles des nouveaux pays issus des indépendances. En effet, ces élites ont imposé des politiques intégrationnistes inspirées par le libéralisme européen. Elles ont implanté des politiques indigénistes qui visaient l'acculturation des peuples par leur participation aux organisations non indiennes, les traitant comme des populations homogènes devant passer du monde indigène au monde national incarné par l'État-nation (Barre, 1982). Cette intégration se devait d'être multidimensionnelle et comprenait des changements socio-économiques, culturels et politiques. Plusieurs auteurs parlent du passage de l'indigénisme à l'indianisme (Amselle, 2008; Aubry, 1982; Barre, 1983; Gaudichaud, 2010; Le Bot, 2009; Rudel, 1992). Nous allons démontrer pourquoi il nous faut saisir notre objet à partir du cadre de l'indianisme plutôt que de celui de l'indigénisme.

À l'époque de leur apparition, ces politiques indigénistes étaient vues comme des initiatives humanitaires qui visaient à soulager les souffrances des Indiens sur le territoire qui deviendra les Amériques. L'apparition d'organisations pro-Indigènes a soulevé « la question des Indigènes » stimulant un débat qui donna naissance à divers courants indigénistes, incluant notamment l'indigénisme culturel de Valcarcel et l'indigénisme au contenu de classe de José Carlos Mariátegui. Le premier s'est diffusé par la voie de plusieurs œuvres littéraires, dont « La fosse aux Indiens » de Jorge Icaza (1934) et « Tempête sur les Andes » (Valcarcel, 1920) sont des exemples

emblématiques (Manigat, 1991). Le deuxième apparaît avec Mariátegui, qui diminue l'importance des aspects ethniques pour faire ressortir les aspects économiques. Ceux-ci sont surtout reliés aux aspects agraires, ce qu'il appelle, dans son livre « Sept essais d'interprétation de la réalité péruvienne », « Le problème de l'Indien » et « Le problème de la terre » (Mariátegui, [1968] 1928). Ce courant matérialiste est en rupture avec les visions romantiques soutenues par l'indigénisme culturaliste ou raciste, qui voyaient de bons sauvages qu'il fallait aider à s'intégrer. Mais ce courant du marxisme, endogène à l'Amérique latine, est aussi une vision intégrationniste des Indigènes, au sens où il les fait passer de leur condition d'Indiens à la condition de paysans prolétariés qui doivent lutter pour leurs conditions de travail. Leurs caractéristiques ethniques et le colonialisme épistémique passent au second plan par rapport à l'exploitation économique. À cet égard, Fausto Reinaga (1969) écrivait :

Le mot « paysan » est un déguisement blanc. En nous traitant de « paysans », ils nous déguisent. De même qu'ils nous ont donné des chaussures, un col et une cravate, c'est ainsi qu'ils veulent nous enfiler [sic], ou nous faire croire qu'ils nous ont donné un autre visage, une autre peau, une autre âme. Bref, au lieu de notre personne, ils proposent, ou veulent nous transformer en une autre personne. Ce qui est un crime. L'Indien était Indien, il est Indien et il doit se libérer INDIEN (en majuscules dans le texte original) (Reinaga, 1969, p. 143)<sup>14</sup>

Les politiques indigénistes ont été récupérées par les gouvernements, qui ont mis en place des institutions visant à faire durer la situation de domination tout en étant au

---

<sup>14</sup> Notre traduction de : « La palabra 'campesino' es un disfraz blanco. Al llamarnos 'campesino' nos disfrazan. Así como nos han puesto zapatos, cuello y corbata, así quieren ponernos, o hacernos creer que nos han puesto otra cara, otro cuero, otra alma; en suma, en vez de nuestra persona se proponen, o quieren ponernos como otra persona. Lo cual es un crimen. El indio fue indio, es indio y tiene que liberarse INDIO » (Reinaga, 1970, p. 143).

service des nouveaux nationalismes portés par les États-nations d'Amérique latine. Deux dates sont importantes dans ces politiques indigénistes modernes : 1940 et 1980.

En 1940 eut lieu le premier Congrès indigéniste latino-américain, qui s'est tenu dans l'état de Michoacán, au Mexique. Lors de ce congrès, le « problème indien » fut posé sur le plan continental et les sujets abordés ont permis d'aborder des thèmes reliés au respect des institutions traditionnelles et à la répartition des terres.

En 1980 eut lieu le huitième congrès indigéniste interaméricain, cette fois à Mérida. À cette occasion, on critiqua « l'intégration indiscriminée de la population indigène ». Ce nouvel indigénisme aux allures plus politiques apparaît au même moment où « l'indianisme », mouvement issu des peuples indigènes eux-mêmes, commence à se répandre. Ainsi, aussi en 1980, a eu lieu le premier congrès des mouvements indiens (« Primer Congreso de Movimientos Indios ») en Amérique du Sud, à Ollantaytambo au Pérou<sup>15</sup>. Une des résolutions de ce congrès fut la création du « Consejo Indio de Sudamérica » (Conseil indien d'Amérique du Sud – CISA). Ce dernier déclara clairement lors de son deuxième congrès la base philosophique du mouvement indianiste ainsi que sa portée idéologique :

Nous réaffirmons que l'indianisme est la catégorie centrale de notre idéologie, car sa philosophie vitaliste défend l'autodétermination, l'autonomie et l'autogestion socio-économico-politique de nos peuples et

---

<sup>15</sup> Ce « Primer congreso de Movimientos Indios » d'Amérique du Sud fut la première rencontre ayant pour but d'unifier les luttes des Indigènes au niveau continental. Lors de cette rencontre continentale, ces derniers ont soutenu : « L'idéologie indianiste en tant que pensée de l'Indien lui-même, de la nature et du monde qui l'entoure, est la recherche, la re-rencontre et l'identification avec notre passé historique » (Document du congrès, cité par : Chihuailaf, 2018).

parce qu'il constitue le seul mode de vie de rechange du monde actuel [...] (cité par Chihuailaf, 2018, paragraphe 20).

L'indianisme apparaît alors comme une idéologie provenant des peuples indiens qui revendiquent des droits économiques et politiques ainsi que la recherche d'une autre forme de vie en cohérence avec leur cosmovision, se positionnant en rupture avec les politiques assimilationnistes et le génocide culturel mis en place par les élites créoles, en lieu et place des Indigènes, sous couvert humanitaire et prétendument en rupture avec l'héritage colonial espagnol. Henry Favre (2009) souligne que « cette querelle de l'Indien » commence avec la violence du processus de conquête instauré par les colonisateurs européens et se consolide avec un passage de l'indigénisme à l'indianisme. Celui-ci correspond à une idéologie issue des populations originaires mobilisées, qui revendiquent une identité spécifique et une maîtrise politique en rupture avec les politiques occidentales imposées d'en haut. Cet auteur met en garde contre le risque de « tribalisation » de l'État-nation par la prééminence des questions identitaires, mais cela n'a vraisemblablement pas eu lieu. Comme Gaudichaud (2010) le rappelle, l'indianisme latino-américain a renouvelé la politique démocratique, en s'éloignant de visées essentialistes pour marier un indianisme progressiste qui prône en général – bien qu'avec des exceptions, comme on le verra plus loin – « l'intégration sans assimilation, une autonomie sans séparation, une identité sans racisme » (Gaudichaud, 2010).

Les mobilisations des trente dernières années ont mis en lumière la force démocratique du mouvement qui a lutté pour des questions sociales et pour des revendications identitaires sans exclure les différents secteurs de la société, en visant la création d'États plurinationaux et en rejetant d'orienter leurs actions en fonction d'une position revanchiste pour les oppressions vécues. Tant en Équateur qu'en

Bolivie, le projet proposé s'articulait autour de l'union dans la diversité. Sur le plan local, l'indianisme appuie une démocratie communautaire basée sur la culture indigène, mais ouverte au reste de la société et présente au sein des réseaux altermondialistes. Pour Yvon Le Bot, les luttes indianistes « luttant pour les droits civiques, [elles] visent l'intégration des Indiens dans la nation sur un pied d'égalité et demandent l'application universelle du principe de l'égalité des citoyens » (2004, paragraphe 35).

En ce sens, l'indianisme rejoint d'autres mouvements qui rejettent l'impérialisme économique et culturel en imaginant d'autres mondes possibles outrepassant l'accumulation du profit et la destruction de la nature. Comme Jean-Loup Amselle l'écrivait dans « L'Occident décroché » (2008), d'autres voies s'ouvrent.

Il est important d'évoquer la diversité de l' « indianisme », car il n'existe pas un, mais plusieurs courants politiques l'identifiant.

### 3.2.2 Les indianismes : des mouvements sociaux variés

Si, à l'époque de la colonisation espagnole, on désignait comme « Indiens » les personnes qui devaient payer des tributs à la couronne, le terme « Indigènes » regroupe désormais les membres de différents groupes ethniques tels Aymaras, Quechuas, Shuar, Mapuches et autres. Cette redéfinition de l'Indigène est souvent reliée à l'indianisme et ses courants, qui peuvent être des mouvements ouverts ou d'autres très fermés, selon leur histoire et leur contexte. Jean-Pierre Lavaud et Françoise Lestage (2006, p. 149) parlent de « floraison des indianismes », tandis qu'Octavio Paz (1985, p. 121) fait référence à la « vengeance historique des



particularismes ». En réalité, bien que différents, ces mouvements ont en commun le fait de réagir aux politiques indigénistes, qui, bien qu'en développant des politiques qui soi-disant visaient à les protéger, visaient l'assimilation à long terme. L'origine des mouvements de revendication vient de ce constat, mais aussi de la distance qui sépare toujours les Indigènes des populations blanches ou créoles, c'est-à-dire la discrimination qui est toujours à l'œuvre de façon distincte dans les différents pays de la région. Les premières organisations indiennes nationales et internationales ont compté sur l'appui financier d'organismes internationaux tels que l'Organisation des États américains, la Banque mondiale et la Banque interaméricaine, entre autres (Lavaud et Lestage, 2006). Mais l'appui des Églises et des ONG internationales a aussi donné lieu à la naissance d'organisations ayant des profils différents. Ainsi, l'Église catholique, dont la présence était très importante en Équateur, et surtout le discours d'affranchissement de la Théologie de la libération, a appuyé la création de la Fédération des Shuars et l'ÉCUARUNANI, qui défendent les droits des Indigènes. Les ONG Cultural Survival et OXFAM America ont appuyé la création d'institutions indigènes au Brésil, en Équateur et au Pérou (Brysk, 1996, p. 49).

Ailleurs, des chercheurs, des anthropologues, des sociologues et d'autres professionnels ont appuyé les mouvements menés par les Indigènes pour la création de leurs institutions. C'est notamment le cas de la Confederación Indígena del Oriente de Bolivia (CIDOB). La reconnaissance du pluralisme juridique et l'autonomie territoriale constituent des différences entre les différents types d'indianisme. C'est le cas du mouvement zapatiste au Mexique, qui gère des territoires autonomes au Chiapas, passant du discours marxiste à l'indianisme (Pitarch, 2005). La réforme de certaines constitutions, permettant aux peuples indigènes de désigner leurs représentants à la mairie ou de se constituer en partis politiques, a été déterminante pour certains mouvements, dont celui qui a créé le parti Movimiento de Unidad

Plurinacional Pachakutik (MUPP) équatorien, qui a obtenu 82 sièges au Congrès en 1997.

Cette diversité de mouvements regroupe des mouvements demandant seulement la reconnaissance culturelle, ainsi que d'autres qui veulent des territoires autonomes libres de toute présence blanche ou occidentale. C'est le cas de Felipe Quispe, leader du Movimiento Indio Pachacuti (MIP) de la Bolivie. Il appelle à la formation d'un nouvel État, la nation Qullasuyana, ajoutant qu'il faudrait exécuter les traîtres à la cause indigène (*llunk's*) (Lavaud et Lestage, 2006, p. 160). Certains mouvements fonctionnent de manière plus démocratique, tandis que d'autres exercent des pressions très fortes sur leurs membres, qui peuvent être punis en public ou dépossédés de leurs biens. On peut par exemple citer le cas des zones de culture de coca en Bolivie. Certains sujets vont fédérer et homogénéiser le mouvement indigène autour des enjeux considérés vitaux, comme celui de la propriété du gaz en Bolivie (Perreault, 2006).

Quoi qu'il en soit, deux thèmes semblent présents dans tous les courants : la défense écologique des territoires et l'opposition à la globalisation uniformisante et au capitalisme transnational. Les stratégies d'action diffèrent néanmoins, prenant en compte toutes les variations que nous avons mentionnées. Il y a donc un éventail de représentations identitaires, d'hybridations de pratiques qui varient en fonction de l'histoire, du contexte et de la conjoncture.

Enfin, l'indianisme n'est pas seulement une mouvance historique latino-américaine; il couvre plusieurs réalités différentes et il est nommé différemment selon le contexte. Ainsi, tandis que quelques auteurs parlent de l'indianisme, d'autres parlent de la « résurgence » et d'autres, du « Réveil de l'Indien ». Mais cette floraison d'indianismes correspond en fait à une mouvance historique qui s'oppose aux politiques indigénistes

assimilatrices dans les territoires andins et mesoaméricains en Amérique du Nord, ou qui les dénonce. À cet effet, il faut signaler qu'il existe plusieurs liens entre le mouvement indianiste d'Amérique latine et les organisations autochtones d'Amérique du Nord. Ces liens sont visibles, par exemple, dans la liste des membres intégrant l'Instance permanente des Nations Unies sur les questions autochtones. Citons par exemple le Grand Chief Edward John (Akile Ch'oh), chef de la nation Tl'azt'en, en Colombie-Britannique, qui a participé à différentes reprises aux travaux de cette instance (Nations Unies, Département des affaires économiques et sociales des peuples autochtones).

### 3.2.3 L'indianisme en Équateur

Depuis le début de la Conquête espagnole, les peuples indigènes ont développé des actions de résistance pour s'opposer à la dépossession de leurs terres, aux impositions de tributs et d'impôts, au travail forcé et à différentes formes d'exploitation. Plusieurs soulèvements ont été étouffés dans la violence. Jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, ces peuples ont combattu les tributs, alors qu'au XIX<sup>e</sup> siècle, ils ont repris les luttes pour la terre et qu'au cours du XX<sup>e</sup> siècle, ils ont combattu politiquement, mobilisant les tribunaux pour la défense des territoires, de leur identité communautaire et de la survie de leurs cosmovisions (Zamosc, 1990, p. 133).

C'est aussi au XX<sup>e</sup> siècle que commencent à apparaître les organisations indigènes en Équateur. La première, la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI), a été créée en 1944, sous l'impulsion du Parti communiste, et a largement participé aux deux réformes agraires. Ce n'est pas par hasard si cette organisation apparaît dans la région de la sierra équatorienne où se trouve la province de Chimborazo considérée par la

population indigène comme la « capitale des Indigènes » en raison de l'importante concentration de population – 95 % – qui s'auto-identifie comme telle (INEC, 2006, p. 28). Par la suite, la Federación Interprovincial de Centros Shuar del Ecuador (FICSH) a été créée en 1964, avec l'appui de l'Ordre catholique des Salésiens. C'est en 1968 que la Federación Nacional de organizaciones campesinas (FENOC) a été créée. Celle-ci, liée au mouvement syndical, a promu l'occupation des terres. La Confederación de Pueblos Indígenas de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador (Ecuador Runacunapaj Ricsharimui-ECUARUNARI), organisation indigène de la sierra ayant des liens avec l'Église catholique progressiste, a été constituée en 1972. Quant à la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), elle fut créée en 1986. Soulignons qu'à sa naissance, elle ne représentait pas la totalité du mouvement indien de l'Équateur (Maldonado et al., 1989), mais que dès ses débuts elle travailla à promouvoir l'unité dans la diversité ainsi que la reconnaissance de l'État pluriculturel et plurinational. Ce dernier a vu le jour dans la Constitution de Montecristi signée en 2008 (Lalander et Ospina, 2012). En 1999 la CONAIE appuya la création de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Costa Ecuatoriana, la CONAICE (Altmann, 2013).

La Fédération interprovinciale des centres Shuar de l'Équateur (FICSH) est considérée comme la doyenne des organisations indiennes du pays, puisqu'elle a émergé à partir de l'initiative des Indigènes Shuar et de leur longue histoire de résistance; d'abord contre les invasions des Incas et par la suite, contre l'occupation des Espagnols qu'ils réussirent à expulser en 1599 (Juank, 1984). Bien qu'à sa naissance, cette fédération comptait sur l'appui de la congrégation cléricale des Salésiens, elle est à présent une institution apolitique, libérée de toute tutelle religieuse. Un livre publié par la fédération en 1976 précise que « La Fédération vise un seul objectif : l'autodétermination du groupe Shuar, selon la nouvelle conception d'un État

équatorien pluraliste » (Federación de Centros Shuar, 1976). La Fédération interprovinciale des centres Shuar (FICSH) est composée de 500 communautés de familles (centres), situées dans cinq provinces orientales de l'Équateur dans l'Amazonie équatorienne qui a une longue histoire de lutte contre l'extraction des ressources naturelles dont sa Constitution, le 22 octobre 1964, par l'accord ministériel numéro 2568, fut un moment symbolique en raison du document de refus des accords de libre-échange et des accords miniers. Plusieurs affrontements entre la fédération, le gouvernement et des entreprises minières canadiennes ont eu lieu dans le XXI<sup>e</sup> siècle, opposant le modèle extractiviste et exportateur des matières premières et la vision shuar de protection du milieu de vie et de la nature (Morillo Trujillo, 2020). Cette ethnie étant surtout dans l'Amazonie, les communautés (centres) s'entendent surtout sur la défense de leur territoire et l'opposition à l'intégration et à l'assimilation forcée à la culture nationale. Ils sont à l'origine des demandes de reconnaissance de l'État pluriethnique (Chiriboga, 1986, p. 85).

En 1980, le peuple shuar inspire la création de la Confédération des nationalités indigènes de l'Amazonie (CONFENAIE), qui fédère neuf organismes d'Amazonie.

D'autres organisations existent aujourd'hui, comme la Federación ecuatoriana de indígenas evangélicos (FEINE), d'obédience évangéliste, et la Confederación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras (FENOCIN). Cette dernière est passée par un processus de transformation qui témoigne des luttes et des alliances ethniques, raciales et de classe ayant conduit à la création de l'actuelle FENOCIN, en 1999. En effet, l'organisation a commencé sous le nom de Federación de Trabajadores Agropecuarios (FETAP) en 1965. En 1968, son nom a été changé par celui de Federación Nacional de Organizaciones Campesinas (FENOC). En 1988, elle a inclu la composante indigène : Federación Nacional de Organizaciones Campesinas Indígenas

(FENOC-I). En 1997, elle a décidé d'inclure les organisations noires dans son nom : Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras (FENOCIN). Elle est finalement devenue la Confederación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras en 1999 gardant l'acronyme FENOCIN. Depuis 1995, cette organisation est dirigée par des Indigènes (Tamayo, 1996).

Enfin, en Équateur, il existe trois grandes organisations régionales : dans la *sierra* (les hautes plaines), nous trouvons l'ECUARUNARI; représentant les nationalités de la région amazonienne, se trouve la CONFENIAE; et dans la CONAICE, convergent les nationalités de la côte équatorienne. Ces trois organisations régionales intègrent l'organisation nationale CONAIE, ce qui a permis la mise en place d'importantes alliances qui ont renforcé le mouvement autochtone et permis la réalisation d'importantes réussites du mouvement national dans son ensemble (Almann, 2013).<sup>16</sup>

L'organisation du mouvement indien équatorien a connu d'importantes victoires, notamment lors de trois soulèvements qui ont influencé l'agenda politique du pays. Premièrement, en 1997, il a réussi à renverser le gouvernement d'Abdala Bucaram. Par la suite, en 2000, une mobilisation coordonnée par le puissant mouvement indien a obligé le président Jamil Mahuad à démissionner. Finalement, en 2002, la CONAIE a fait élire Lucio Gutiérrez comme président. Paradoxalement, sous le gouvernement de cet ex-colonel, la CONAIE a été attaquée et ses dirigeants, cooptés. En outre, il y a eu plusieurs tentatives pour faire disparaître l'organisation (Zibechi, 2006). Le mouvement indien a réussi à faire modifier la loi électorale en 1995, ce qui permit la création du Movimiento de unidad plurinacional Pachakutik (MUPP) qui, en 1996, a obtenu huit

---

<sup>16</sup> Pour une connaissance plus approfondie du développement du mouvement autochtone en Équateur, voir Altann (2013).

sièges au Congrès (Lavaud et Lestage, 2006). Ainsi, d'une présence marginale au début des années 1990, le mouvement est devenu un acteur politique de poids, ayant réussi à faire reconnaître l'État plurinational lors de l'Assemblée constituante de 2008, sous le gouvernement de Rafael Correa. La reconnaissance de l'État plurinational a, entre autres, été portée par plusieurs mouvements indigènes, dont le Movimiento Pachakutik, un parti politique qui a mis en œuvre plusieurs éléments de la Constitution de 2008, dont l'insertion du concept de Sumac Kawsay. Le président Correa, porté au pouvoir pendant deux mandats (2007-2017) par le mouvement autochtone, a confronté celui-ci qui l'accusait de connivence avec les entreprises pétrolières. En effet, après avoir collaboré à faire approuver la première Constitution au monde reconnaissant des droits à la nature, avec l'aide de mouvements autochtones, le président Correa voulait faire d'importantes concessions d'extraction minière dans la zone de l'Amazonie sous prétexte de croissance économique et de redistribution des revenus pour améliorer le bien-être de la population. Pour se donner du crédit concernant cette manœuvre, en août 2019, dans une rencontre à Caracas, Correa a soutenu : « Je refuse que les Équatoriens soient des mendiants assis sur une montagne d'or ». Il a par ailleurs accusé les Indigènes d'être des « écologistes infantiles » (Belén Páez, 2011; Lalander et Ospina, 2012). En 2012 le peuple kichwa de Sarayaku, qui habite dans des forêts vierges de l'Amazonie, a obtenu une victoire importante contre le gouvernement équatorien, dirigé à ce moment par l'ex-président Correa. En effet, le 25 juillet, la Cour interaméricaine des droits de l'homme (CIDH) s'est prononcée en faveur des droits du peuple kichwa accusant l'État équatorien de violation de ses droits territoriaux, confirmant son droit à l'autodétermination et obligeant l'État à verser des compensations pour les dommages produits par les pétrolières (Simbaña, 2012; Mora, 2020). Les Indiens, autrefois vus comme les survivants des peuplades dites en retard de développement, comme l'affirmaient les darwinistes sociaux, se battent contre le capitalisme et la globalisation uniformisante et portent l'étendard d'un futur différent,

partant de leur cosmovision, tout en s'impliquant dans la mouvance altermondialiste mondiale.

En résumé, on pourrait dire que l'indianisme est le courant idéologique par lequel les Indigènes reprennent à leur compte les politiques, les luttes, les institutions et tout ce qui concerne leur existence passée, présente et future. Fatigués d'être nommés par les autres, « protégés », assimilés, traités en « bons sauvages » et d'être l'objet des politiques faites par les colonisateurs d'abord, puis des populations métisses, ils sont disposés à démontrer que l'Indien a la vie longue. Ceux que l'on voulait faire disparaître sous l'appellation générique d' « Indigènes » revendiquent leurs identités et réapparaissent, qu'on parle de la nation quechua dans les Andes, du peuple mapuche au Chili, ou de la nation zapotèque au Mexique, entre d'autres. Comme l'essayiste bolivien Fausto Reinaga (1969) l'écrivait dans son essai *La revolución india*, « le problème de l'Indien n'est pas affaire d'assimilation ou d'intégration à la société blanche, civilisée, le problème de l'Indien est un problème de libération » (Reinaga, 1969, p. 122 point k).

Du point de vue de la théorie de l'Action historique, analyser les mouvements indigènes en Équateur à partir du concept de l'indianisme signifie que nous allons nous concentrer sur les récits en faisant ressortir quelles sont, d'après les personnes rencontrées, les racines de leur lutte et de leurs efforts pour sortir du cadre de la domination et de la discrimination pour construire une société distincte, à la fois moderne et gardienne de leurs valeurs ancestrales, à la fois inclusive et respectueuse de leur différence.

Du point de vue des relations sociales de sexe, cela veut dire que nous allons nous concentrer sur la vision des femmes kichwas rencontrées en ce qui concerne leur lutte



pour sortir du cadre de la colonialité imposée après la Conquête et de leur manière de voir la construction de la nouvelle fabrique sociale compte tenu de leur cosmovision de dualité non hiérarchique.

### 3.3 Gouvernance territoriale

Le concept et les pratiques de gouvernance territoriale en Amérique latine se sont répandus avec plus de force au cours des années 2000 avec la diffusion des théories de décentralisation promues par les grandes organisations internationales et les modèles états-uniens et européens. Les idéologues des théories de la dépendance avaient mis en place des politiques de développement endogène (Ruiz et Alvarez, 2006; Aleman, 2018) en Amérique du Sud dès les années 1970; on parle dès lors de « *participacion en el gobierno local* » ou de « *gobierno comunitario* ». Malgré cela, le concept de gouvernance territoriale (*gobernanza territorial*) en lui-même est venu plus tard, sous l'influence des théories citées plus haut. C'est ce qui nous amène, avant d'aborder ce processus en Équateur, pays de notre étude de cas, à faire un parcours historique de l'évolution des événements ayant conduit au niveau mondial à l'implantation des divers modèles de gouvernance issus des contraintes et des ouvertures économiques et politiques affectant l'humanité entière, mais surtout la civilisation occidentale. En apparence, démarrer notre révision du processus historique menant à la participation des peuples indigènes au gouvernement à partir des années 1930 peut sembler excessif. Cependant, il faut souligner que c'est à cette époque que, suite à la crise économique des années précédentes, les gouvernements mettent en place des politiques hiérarchiques de développement, lesquelles, montrant des failles, ont fait place au modèle partenarial de gouvernance que l'on voit aujourd'hui. Ce modèle partenarial a constitué une ouverture vers des processus de gouvernance

territoriale dans les territoires autochtones, lesquels peuvent se faire dans le cadre des États-nations.

### 3.3.1 L'Occident change de visage : du gouvernement descendant à la gouvernance territoriale

Après la grande crise des années 1930, l'État-nation a occupé une place centrale dans les programmes de relance économique, car la vision de l'époque voulait que seul l'investissement public puisse assurer le plein emploi. La crise renforça le rôle central de l'État et des politiques keynésiennes furent adoptées un peu partout en Occident. Le « compromis keynésien » impliquait le développement des mesures de protection sociale et des politiques de développement régional visant à revitaliser les territoires. Le territoire national devint ainsi le cadre d'action du développement descendant mis en place par les États-nations cherchant à diminuer les disparités interrégionales. C'était le produit des politiques gouvernementales qui mirent en place des politiques sectorielles de développement (forestier, industriel et autre), tout en favorisant la concentration de la population dans des centres urbains (Klein, 2005). Les « Trente glorieuses » suivirent, mais dès les années 1970, le modèle étatique et centralisateur de développement montra des failles, ce qui s'est fait sentir en Équateur dans les années 1977 alors que les revenus pétroliers ont commencé à diminuer (Carvajal, 2011). Il fallait un changement de perspective qui se manifesta à travers les différents modèles de développement « ascendant » qui ont donné naissance à des formules diverses dont le « développement endogène », le « développement autogéré » et le « développement par la base ». Cette « base » était « le local », le régional, le district urbain, l'agglomération ou même, le quartier. Les stratégies de ce modèle de développement sont divergentes, mais elles convergent dans la recherche d'une

gestion mixte et partenariale entre les acteurs sociaux en « proximité géographique et organisationnelle » et le gouvernement. On voit alors apparaître plusieurs théories : celle des « pôles innovateurs », celle des « districts industriels », ou celle des « régions gagnantes », toutes offrant des réponses socio-économiques, ancrées dans des territoires et mises en place par un système d'acteurs sociaux (économiques, politiques, privés et publics) qui s'identifient au territoire (Arocena, 1995; Klein, 2005). La particularité de ces formes par rapport aux précédentes est de s'appuyer sur des facteurs sociaux tels que la cohésion, le capital social et la culture entrepreneuriale. Klein (2005) souligne que la proximité spatiale et l'identité territoriale amènent les acteurs socioéconomiques, constitués en « coalitions », à développer des stratégies collectives de gouvernance locale. Cependant, selon cet auteur, dans une économie globalisée, ni les milieux innovateurs, ni les acteurs concertés et organisés autour d'un projet fédérateur et ayant un fort sentiment d'appartenance territoriale, ne suffisent pour générer le développement territorial. Le système d'acteurs et le territoire font partie d'une société et d'un marché global qui limitent les possibilités d'un développement endogène. Le développement territorial tel que conçu dans le modèle occidental de développement nécessite la combinaison et l'opérationnalisation des ressources privées et publiques, endogènes et exogènes, locales, régionales et globales (Pecqueur, 2006). Ainsi, selon cette perspective, le développement local (gouvernance locale), des villes (gouvernance urbaine) ou des autres espaces du territoire national (gouvernance territoriale), doit être appréhendé dans une perspective globale. Bien que l'action collective de développement territorial soit la base d'une construction territoriale, il faut inclure la gouvernance multiscalair et réticulaire où l'espace local est interrelié à l'espace national, régional et global.

Se référant à la « gouvernance territoriale », Patrick Le Galès (1995) voit l'émergence d'un nouvel acteur collectif dans un contexte nouveau. D'après cet auteur, la

gouvernance territoriale désigne une coopération non hiérarchique, un effacement de frontières sectorielles et une porosité des secteurs. En tant que pratique, elle se rapporte à une transformation des règles et des manières de faire caractérisée par la participation d'acteurs provenant de différents secteurs et niveaux d'intervention. Au niveau territorial, on voit apparaître des pratiques de négociation et de collaboration dans la construction sociale du territoire. En Occident, la gouvernance, entendue comme la participation de plusieurs acteurs au gouvernement, est une caractéristique de l'époque contemporaine. Concernant les territoires, c'est l'action publique qui se trouve modifiée dans une hybridité entre le public, le privé et l'associatif, incarnée dans une « gouvernance instrumentale » plus ou moins prononcée.

Elle appelle paradoxalement à une reterritorialisation de l'action publique et à une recomposition de l'État. La gouvernance territoriale rend compte des transformations de l'action publique, tant au niveau des pratiques administratives qu'au niveau des dynamiques discursives des différents acteurs. Elle implique à la fois des pratiques nouvelles, des réaménagements cognitifs et la production du sens. Elle répond aux besoins de nouvelles pratiques de l'action publique et elle produit réflexivement une nouvelle fabrique idéologique et sociale. Du côté du pouvoir, elle vient légitimer un ordre politique nouveau et, ce faisant, elle donne au citoyen un espace nouveau de lutte stratégique et permet l'émergence d'acteurs collectifs nouveaux comme les peuples autochtones, qui réclament eux aussi une gouvernance territoriale autochtone.

L'essor de la gouvernance territoriale répond à une double réalité; d'un côté, le besoin de nouveaux modèles de gestion publique découlant de la mondialisation, comme le souligne André-Jean Arnaud (2009), et de l'autre, les exigences de citoyens mieux formés et informés devant des défaillances du système démocratique et demandant

une participation de plus en plus grande, tel qu'exprimé par Michel Crozier en 1975 (Michel Crozier et al., 1975, cité par Simoulin, 2007). La mondialisation oblige à une dialectique entre le local et le global qui passe par la construction de liens tant horizontaux que verticaux. Les échelles spatiales du modèle westphalien, où la souveraineté était exercée par l'État sur un territoire défini, ne sont plus appropriées dans un monde globalisé. Souvent, l'échelle nationale semble s'effacer au profit des régions ou du local. D'autres régulations sont nécessaires. Dans ce sens, la gouvernance peut être considérée comme une théorie de la régulation applicable aux différentes échelles territoriales : gouvernance urbaine, de la forêt, des villes, des régions et autochtone du territoire.

L'action publique n'est plus l'exclusivité de l'État central. La gouvernance inclut d'autres échelles du territoire : infranationale (local, urbain), supranationale (régionale, continentale) et mondiale. L'enjeu de la gouvernance territoriale est l'articulation entre ces échelles dont chacune dispose de ses spécificités propres, mais qui rassemblées constituent l'« architecture de la gouvernance » (Freyss, 2002). Le principe de la subsidiarité, aux origines anciennes et théologiques, avait déjà été défini en 1603 par le philosophe Johannes Althusius comme la nécessité d'autonomie des collectivités de base vis-à-vis des pouvoirs centraux. Le philosophe proposait un partage fédéral du pouvoir avec les différents paliers de gouvernement d'un même territoire (Fleiner et Schmitt, 1996). De nos jours, la subsidiarité viendrait diminuer le glissement de pouvoir des États territoriaux vers les échelles intermédiaires (blocs régionaux) et vers les organismes internationaux moins ancrés dans les territoires créés par ces instances, donnant ainsi plus de pouvoir aux gouvernements locaux.

Enfin, la gouvernance territoriale articule et coordonne différentes échelles spatio-temporelles. Cela nous oblige à sortir des approches binaires pour nous situer dans des

approches systémiques avec des articulations horizontales et verticales. L'action publique n'est plus l'exclusivité de l'État. La gouvernance inclut d'autres échelles du territoire, jusqu'à la gouvernance interscalaire ou multiniveaux, où l'espace local est interrelié à l'espace national, régional et global (Hooghe et Marks, 2001).

Faisant une typologie de la gouvernance territoriale en Occident, G. Stocker (1998) souligne cinq caractéristiques fondamentales : 1) la gouvernance fait intervenir un ensemble d'institutions et d'acteurs qui n'appartiennent pas tous à la sphère gouvernementale; 2) en situation de gouvernance, les frontières et les responsabilités sont moins nettes dans le domaine de la politique sociale et économique; 3) la gouvernance traduit une interdépendance entre les pouvoirs des institutions associées à l'action collective; 4) la gouvernance fait intervenir des réseaux d'acteurs autonomes; 5) la gouvernance part du principe qu'il est possible d'agir sans s'en remettre au pouvoir ou à l'autorité de l'État.

En Amérique latine, cette gouvernance revient souvent au gouvernement municipal ou aux autonomies territoriales.

### 3.3.2 La gouvernance indigène en Amérique latine

En Amérique latine, l'« indianisation » du gouvernement local – que l'on appelle « gouvernance territoriale autochtone » au Canada – émerge des tensions, des luttes et des alliances créées, d'abord dans le système colonial, puis avec les États nationaux postcoloniaux. Bien que les institutions se soient transformées au fil des ans, elles existent depuis cinq siècles et elles sont en évolution constante, fruits de l'action réflexive des Acteurs indigènes. Ces institutions sont diverses et répondent aux

contextes multiples où habitent, selon la Banque mondiale (2016), autour de 40 millions d'Autochtones (qui, comme nous l'avons mentionné, s'identifient comme « Indigènes » en Amérique latine), évoluant entre la continuité et l'innovation, s'hybridant souvent pour s'approprier des instances de la modernité en les transformant pour répondre à leur vision du monde ainsi qu'à leurs différences.

D'après Burguete Cal y Mayor (2011), on peut distinguer trois grandes périodes de transformations des gouvernements communautaire et local indigène. La première période s'est déroulée pendant le régime colonial; la deuxième période a commencé en 1812 avec la Constitution de Cadix et à la suite de l'invasion de la péninsule ibérique par Napoléon; quant à la troisième période, elle a débuté vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, alors que les peuples indigènes d'un peu partout en Amérique latine ont cherché à s'investir et à transformer les municipalités et les institutions issues des indépendances. Selon la chercheuse, les deux premières périodes ont constitué des périodes de « municipalisation », alors que la troisième en était une d' « indianisation ». Une différence importante entre ces périodes est qu'au cours des deux premières, les populations indigènes ont accepté de collaborer avec les colonisateurs, alors que durant la troisième, ils ont plutôt cherché à créer les propres systèmes de gouvernement communautaire, en intégrant des éléments d'organisation propres aux mairies modernes tout en gardant un fonctionnement cohérent avec leur cosmovision.

Pendant la première période, le gouvernement local indigène a été mis en place par les colonisateurs eux-mêmes. Le colonisateur s'est servi des institutions et des structures existantes en les redéfinissant en fonction des besoins des sociétés coloniales. Ainsi, le « Cabildo des Indiens » s'inspire de l'organisation préhispanique (Burgos, 1995), mais il est adapté au système colonial et sert surtout à percevoir les impôts. Par contre, le système de gouvernement qui s'étendait à plusieurs niveaux

géophysiques (des territoires discontinus physiquement, mais articulés politiquement) dans le royaume inca fut démantelé par le conquérant. Bien que les Indigènes ne pussent contrôler les institutions de la colonie, ils avaient négocié la création d'une institution semi-autonome inspirée de la municipalité européenne, soit le conseil municipal. Les changements du nom donné aux autorités indigènes reflètent aussi les modifications de la vie de la colonie : tacites d'abord, « seigneurs de villages », puis maire régisseur, et finalement gouverneur (Orozco, 1943). Les nouvelles institutions coloniales se surimposaient aux unités politico-territoriales des peuples indigènes, tels le « *altepetl* » ou le « *calpulli* » (qui réfèrent à un groupe de maisons ou une communauté). Parfois, les institutions coloniales et traditionnelles se combinaient. D'autres fois, les leaders indigènes refusaient celles-ci en se soulevant contre le conquérant, comme ce fut le cas des rébellions menées par Tupac Amaru au Pérou, ou Tupac Katari en Bolivie. Avec le temps, le *cabildo* indigène s'est consolidé et « indianisé », donnant aux communautés indigènes la possibilité d'accéder au gouvernement local.

La deuxième période commence avec la Constitution de Cadix de 1812, qui introduit une plus grande centralisation et une uniformisation facilitant la perception des impôts. Les territoires ont été divisés en deux entités majeures : les provinces et les villes. Les postes de pouvoir furent surtout investis par les Créoles et les Métis (Espinosa, 2007). Dans la nouvelle division territoriale, les collectivités d'au moins mille habitants étaient considérées comme des municipalités. Bien qu'on ait pu observer des municipalités dans des localités indigènes, leurs habitants n'accédaient pas facilement aux postes de pouvoir. Cela eut comme effet que ceux-ci ont dû négocier avec les Créoles et les Métis certaines formes de participation au gouvernement local tout en étant sous protection royale. Le processus de municipalisation a affaibli l'ancien



*cabildo* et les formes d'autonomie de gouvernement indigène ayant précédé la Conquête. Cela dura pendant les XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles (Pastor, 1987).

La troisième période se caractérise par une nouvelle reconquête du pouvoir par les peuples indigènes. Bien que tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle, ils se soient vus refuser un statut juridique spécifique au nom du discours libéral de l'égalité des citoyens, les Indigènes ont continué à exercer une autorité sans statut officiel, mais qui a tout de même permis la « ré-indianisation » progressive de l'espace local et une appropriation culturelle de la municipalité (Burguete Cal y Mayor, 2009). Ainsi, les gentilés utilisés étaient tirés des noms de leurs propres municipalités (*Totonicapeño* pour quelqu'un de Totonicapán, par exemple), et dans plusieurs municipalités andines, les hommes et les femmes s'habillaient de façon traditionnelle. Mais au XX<sup>e</sup> siècle, les mouvements intégrationnistes issus du processus d'indépendance ont cherché à déstructurer les municipalités indigènes. Dans certains lieux, comme au Chiapas, le *cabildo* indigène était chargé de la gestion interne et de la vision « cosmique » des Indigènes. Il coexistait avec le conseil municipal, instance constitutionnelle chargée des relations avec les autres instances de l'État mexicain. La fin du XX<sup>e</sup> siècle a vu le dépérissement du *cabildo* et le renforcement du projet intégrationniste dans plusieurs pays d'Amérique latine (Reina, 1987; Pastor, 1987; Hernández Chávez, 1993; Burguete Cal y Mayor, 2009). Les projets intégrationnistes étaient mis en place par des politiques « indigénistes », lesquelles cherchaient à les assimiler, sous prétexte de veiller au bien-être des Indigènes, en les intégrant à une société dite plus développée. C'est pour s'opposer à ces politiques qu'apparut le « mouvement indianiste », soutenu par les peuples et nations indigènes des différentes régions regroupant une importante population indigène (Escarzaga, 2020 et 2012; Gamboa, 2009; Leyva Solano, 2005).

La période actuelle pourrait être perçue comme une quatrième période, soit celle de la reconnaissance des droits des peuples indigènes et de leur accès à la gouvernance territoriale. Le processus de démocratisation des pays d'Amérique latine au cours des années 1980 et 1990, le progrès en matière de législation internationale ayant mené à des droits aux peuples autochtones ainsi que les luttes menées par ces peuples, ont conduit à des réformes constitutionnelles visant à reconnaître le pluralisme ethnique. Ainsi, depuis les années 2008-2009, l'Équateur et la Bolivie ont des constitutions reconnaissant des États plurinationaux. D'autre part, depuis les dernières décennies du XX<sup>e</sup> siècle, des Indigènes dirigeaient le gouvernement de quelques municipalités pluriethniques en Bolivie, au Chili, en Équateur, au Guatemala, au Mexique et au Pérou.

À titre d'exemple, les Mapuches du nord du Chili ont connu l'un des succès des populations indigènes, en parvenant à faire reconnaître leur participation au gouvernement communal. Les Mapuches ont obtenu la reconnaissance ethnique et la modernisation des réductions autochtones implantées au XIX<sup>e</sup> siècle. Il ne s'agit que de timides concessions qui n'ont pas abouti à la reconnaissance constitutionnelle du Chili comme état plurinational ni à la disparition de la criminalisation des Mapuches luttant pour leurs droits territoriaux.<sup>17</sup> En Bolivie, les peuples autochtones ont

---

<sup>17</sup> Le XXI<sup>e</sup> siècle fut le théâtre d'importants conflits entre les Mapuches et l'État chilien. En mars 2007, le Comité des droits de l'homme de l'ONU, organisme chargé de surveiller l'application du Pacte international relatif aux droits civils et politiques de 1966, dénonça dans un rapport sur le Chili, les pratiques de criminalisation à l'encontre du mouvement social mapuche et enjoignit à l'État chilien de modifier la loi n° 18.314, dite loi antiterroriste (Human Rights Watch, 2007). Par ailleurs, bien qu'il soit trop tôt pour en faire l'analyse, le gouvernement du Chili a mis sur pied au début de 2021 une Assemblée constitutionnelle visant à remplacer la Constitution promulguée pendant la dictature de Pinochet dans les années 1970. Parmi les demandes des peuples mapuches se trouvent la reconnaissance de l'interculturalité et la plurinationalité, ainsi que la restitution des terres cédées par la dictature aux entreprises d'exploitation forestière (Pairican, 2021). Rappelons qu'aujourd'hui, les Mapuches représentent 80 % des peuples originaires du Chili et constituent 12,8 % de la population totale. À la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, l'État a occupé 95 % de leurs terres, les repeuplant par des colons d'origine européenne (Bengoa, 2000).

maintenu l'*ayllu* et la *capitania*, associant une gouvernance propre à la démocratie libérale représentative (Assies, 2003). Au Venezuela, l'Organización Regional de Pueblos Indígenas (Organisation régionale des villages indigènes - ORPIA) a gagné une cause contre l'État et a réussi à faire reconnaître dans l'état d'Amazonas un régime municipal qui respecte la cosmovision des peuples et leurs lieux sacrés (Gutierrez, 1997). Au Mexique, les tensions entre les Autochtones et les Métis ont donné naissance à des expériences de gouvernance territoriale très distinctes. À Oaxaca, où les *cabildos* ont continué à exister, un processus d'« indianisation » de l'instance permettant la création d'un modèle de gouvernement local s'est produit. Grâce à cela, les Indigènes ont pu réinvestir leur ethnicité et contrôler le gouvernement. Par contre, au Chiapas, les Autochtones révoltés par les mesures tendant à les assimiler et à renforcer les instances du pouvoir de l'État ont rompu les relations avec celui-ci et créé de facto des municipalités autonomes sous l'influence du mouvement zapatiste (Leyva et Burguete, 2007).

Une situation différente est celle des K'ichla, une population k'iche' connue comme les « 48 cantones de Totonicapán » au Guatemala. Dans cette région, à l'heure de la Conquête, les Espagnols regroupèrent les Indigènes dans les *Pueblos de Indios* afin que ceux-ci disposent des terres pour leur subsistance et aussi, pour payer les tributs à la couronne. Il s'agissait de terres communautaires destinées aux seules populations natives. Avec l'avènement de la république au XIX<sup>e</sup> siècle, les gouvernements libéraux prirent ces terres pour la culture du café d'abord, et au XX<sup>e</sup> siècle pour les cultures du coton et de la canne à sucre pour l'exportation aux États-Unis et en Europe. Mais vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, les Indigènes commencèrent à acheter au gouvernement leurs propres terres afin de reprendre la propriété communautaire qu'ils avaient (Tzul, 2016, p. 107-109). Ces terres sont actuellement administrées selon des normes du gouvernement central et en cohérence avec leur cosmovision qui est porteuse de

solides traditions d'organisation des institutions communautaires (Elias, 2008, p. 12-13; Ochoa, 2013). La législation nationale reconnaît le régime foncier communal, ainsi que l'organisation communautaire et son lien avec l'identité, ce que n'a pas empêché que ces dernières années, des permis d'exploration et d'exploitation minières et hydroélectriques ont été approuvés dans des territoires autochtones ou dans des lieux proches de ceux-ci (Bengoa, 2000).

Les expériences de participation au gouvernement local indigène sont diverses, car les acteurs en présence ainsi que les cheminements historiques de ces derniers varient en fonction des contextes. Quelques modèles ont donné un rôle important aux représentants du gouvernement local, d'autres aux organisations de base, quelques-uns ont créé de nouvelles instances hybrides, tandis que d'autres ont « indianisé » les structures existantes. Un élément néanmoins commun à ces modèles est leur volonté de proposer un projet alternatif soucieux de maintenir les principes cosmogoniques et la vision du monde des Indigènes. La défense de cette cosmovision permet de projeter le passé dans le futur et de protéger les ressources naturelles en train d'être détruites par le modèle occidental de développement. La nouvelle participation au gouvernement local des Indigènes des Andes récupère des concepts de la cosmovision andine ancienne, tel le « Buen vivir » (bien vivre) qui s'inspire des traditions ancestrales et, comme indiqué précédemment, est enchâssé dans quelques constitutions comme celles de l'Équateur (2008) et de la Bolivie (2009). Les Mapuches du Chili proposent un concept un peu différent, celui du *küme mogñen*, qui fait quant à lui référence au sentiment d'être en équilibre et de se sentir en harmonie. Il incarne plutôt le « bien-être » que le « bien vivre », en étant en harmonie avec le territoire, l'environnement et les ancêtres. La notion a une dimension politique, car le territoire fait partie de cet environnement comme le montrent les réclamations territoriales à l'État chilien depuis le temps de l'indépendance. En ce sens, ce concept ne peut pas être confondu avec la

recherche d'accumulation, ce que parfois, bien qu'à tort, on critique à la notion du « bien vivre » (Hasen et Cortez, 2012; Padilla et al., 2015).

En fait, pour revenir à la différence de la vision autochtone concernant le concept du territoire que nous avons abordée plus haut, les expériences de participation des Indigènes d'Amérique latine au gouvernement local ont une finalité qui transcende le but de s'autogouverner. Elles cherchent à imprégner la « nouvelle gouvernance » de leur spiritualité, de leur sagesse ancestrale et de leur respect de la terre, vue comme « matrice de vie et de culture » (Martin, 2009). Loin d'être une approche passéiste, ethnocentriste ou culturaliste, elle correspond à un modèle de gouvernance multiscalair occidental, qui s'insère dans les différents paliers de gouvernance de l'État central. Dans le contexte de la mondialisation, cette gouvernance se transforme, permettant aux différents peuples indigènes de trouver un modèle culturellement approprié à leur spécificité socioculturelle et historique, et de déployer leur propre et unique action historique (Martin, 2009).

### 3.3.3 La gouvernance territoriale en Équateur

En Équateur, on ne parle pas de « gobernabilidad territorial », qu'on pourrait traduire par l'expression « gouvernance territoriale ». Probablement parce que, bien que connu, le terme « gouvernance » n'est pas une expression issue de la culture des Andes, puisqu'il s'agit là surtout d'une expression politique issue des sciences territoriales. La notion de « gouvernance territoriale » a une utilité scientifique pour analyser des actions et des processus qui visent à transformer le territoire à partir d'une action collective. Cependant, même si nous avons analysé ces actions et processus avec le cadre conceptuel des sciences territoriales nord-américaines, du

moins au début de notre recherche doctorale, nous avons rapidement été confrontés à certaines limites conceptuelles. Une telle notion présuppose certains rapports de pouvoir et certaines caractéristiques de l'action collective. Bien que notre intérêt parte de la notion de gouvernance territoriale et qu'elle soit en trame de fond de cette thèse, nous allons utiliser la nomenclature portée par les acteurs eux-mêmes, et principalement les Acteurs indigènes. On parlera donc de « gobiernos comunitarios indígenas », de gouvernement local, ou bien d'autogouvernement. Pour cette partie de notre recherche, nous allons nous référer au « gouvernement communautaire » qui est fidèle aux notions théoriques utilisées lors de notre terrain en Équateur.

D'abord, le concept de « gouvernement communautaire » fait référence à l'autonomie territoriale. Quant à elle, cette autonomie veut se démarquer de la subordination politique, économique, culturelle et sociale à laquelle les peuples indigènes ont été soumis à partir de la colonisation. La recherche de cette autonomie a pris de l'ampleur avec l'organisation du mouvement indigène et les mobilisations qui ont eu lieu dans les années 1990, mais aussi, celles qui ont entouré les activités soulignant les 500 ans, en 1992, de la « découverte » de l'Amérique (Castañeda Velásquez, 2008). Quand on parle de gouvernement communautaire, on fait référence à plusieurs concepts et réalités que ne peuvent pas être séparés : 1) l'autonomie et l'autogouvernement; 2) l'autodéfinition ethnique; 3) les territoires et 4) les communautés. Je ferai un survol de ces concepts, étant donné qu'ils intègrent une vision holistique de la gouvernance territoriale des Kichwas des Andes.

### 3.3.4 La gouvernance territoriale des Quechuas et ses composantes

#### 3.3.4.1 L'autonomie et l'autogouvernement

L'autonomie présente des éléments d'action individuelle, collective et institutionnelle. Différents auteurs se penchent sur ces éléments. Pour Lautaro Ojeda Segovia (2006), l'autonomie est le pouvoir de réguler, d'utiliser et de gérer que détiennent les peuples ou les nations indigènes sur un territoire donné. Il s'agit donc d'un sujet collectif qui peut résoudre les conflits qui peuvent émerger. Albo et Barrios Suvelza (2007) ajoutent qu'il faut aussi avoir le pouvoir d'établir des normes et des règles concernant ce même territoire. Van Cott (2000) met en relief que ces autonomies politiques se trouvent à l'intérieur de l'État-nation, en proposant de parler d'autonomies territoriales. Cette autonomie n'implique pas de droits de cession ou de catégories spéciales de citoyens. Elle fait référence au droit de choisir librement la forme de gouvernement qui convient mieux à l'identité du peuple indigène en question. On parle donc de droit, d'identité culturelle et des peuples indigènes.

Ortiz et Pilataxi (2007) ajoutent la particularité de l'existence du droit coutumier. Pour ces auteurs, l'autonomie territoriale suppose que l'État reconnaisse la capacité d'autogouvernement des peuples selon leurs propres us et coutumes, basés sur leur identité et la continuité historique de leur présence sur le territoire. Plusieurs auteurs, dont Diaz-Polanco (2007), Castellanos (2004) ainsi que Lopez y Rivas (2004), soulignent que l'autonomie est un processus divers qui intègre des droits collectifs, la revendication de la culture, la protection des territoires et la transformation des États. Cela revient à dire que l'autonomie n'est jamais donnée; elle est le résultat d'un processus, de négociations et de conquêtes des peuples indigènes. Pour que cela soit possible, l'État doit reconnaître son caractère pluriculturel et plurinational, comme

c'est le cas en Équateur et dans d'autres pays de la région, comme la Bolivie et la Colombie.

La CONAIE (2003) définit l'autonomie comme la capacité des peuples de décider et d'avoir du contrôle sur leurs territoires, dans les domaines politique, économique, social et culturel. Ce contrôle doit s'exercer en coordination avec les autorités centrales. Il est donc clair que l'autonomie ne signifie ni l'isolement, ni le rejet d'autres secteurs de la population de la part des peuples indigènes. L'autonomie fait référence à l'appartenance dans une entité plus large, que celle-ci soit la région ou l'État. En Équateur, l'autonomie territoriale est comprise dans un canton, celui-ci est inclus dans la province et cette dernière fait partie du pays.

Guillermo Churuchumbi (2006) va plus loin en faisant référence à la capacité de gestion d'un modèle propre de développement. Il souligne aussi le traitement d'égal à égal entre le gouvernement communautaire et le gouvernement central, dans le cadre d'un système de droits reconnus et respectés. Bien que l'auteur ne le dise pas, nous croyons que ce cadre est donné par la Constitution ou la « Carta Magna », où sont inscrits les droits et les obligations de toutes les parties qui intègrent l'État-nation.

En résumé, le gouvernement communautaire, ou l'autonomie, fait référence à la capacité de s'autogouverner dans les territoires indigènes, selon le droit coutumier et dans le respect de l'identité des peuples qui font partie de l'État. Pour que cela soit possible, il doit y avoir un transfert de pouvoir du gouvernement central vers les territoires et, plus précisément, vers les communautés qui constituent la base de la structure régionale. Le sujet est composé des peuples ou nations indigènes ayant leur propre culture et leur propre langue et qui se définissent par rapport à leur identité ethnique. Korovin (2002) ajoute que les peuples indigènes sont en fait des classes



dépossédées et exploitées, et qu'ils confrontent non pas un être occidental « générique », mais des classes sociales et des institutions les représentant. De ce fait, selon cet auteur, on ferait face à une négociation entre des classes exploitées et l'État qui marginalise et opprime des Indiens pauvres. À l'ethnie vient s'ajouter la classe, qui ajoute une autre composante à la problématique de l'autonomie qui en devient aussi une libération.

#### 3.3.4.2 Autodéfinition ethnique

La notion du sujet « peuple autochtone » dépasse aujourd'hui l'autodéfinition des groupes pour rejoindre la définition présentée par le rapporteur équatorien de l'ONU Martinez Cobo, en 1987 et sur laquelle se rangent la plupart des intéressés et des intervenants sur la question :

[...] des peuples et nations qui présentent une continuité historique avec les sociétés précédant la Conquête et la colonisation de leurs territoires, qui se considèrent comme distincts des autres secteurs de la société dominant aujourd'hui ces territoires ou qui en sont partie. Ils constituent aujourd'hui, des secteurs non dominants de la société et sont déterminés à préserver, développer et transmettre aux générations futures leurs territoires ancestraux et leur identité ethnique, sur la base de leur existence continue en tant que peuple, en accord avec leurs propres systèmes culturels, leurs systèmes légaux et leurs institutions sociales. (Cobo, 1987, p. 31, article 379)

Définis ainsi, les peuples autochtones forment des sociétés qui existaient avant la Conquête et que ni la colonisation, ni les États qui la succédèrent, n'ont réussi à assimiler. Ils représentent une continuité historique avec ces sociétés précolombines et luttent pour conserver leur identité à l'intérieur des populations métisses ou

blanches, majoritaires dans les pays qu'ils habitent.<sup>18</sup> Cette définition reconnue par l'Organisation des Nations Unies rejoint la Convention 169 adoptée par l'Organisation internationale du Travail en 1989. Cette Convention reconnaît comme « populations indigènes » celles qui habitaient les territoires avant la Conquête (Burguete Cal y Mayor, 2011). Leur attachement aux territoires peut s'expliquer en raison de leur ethnicité, qui considère la terre comme la matrice de leur vie et leur culture (Martin et Girard, 2009). Ces éléments sont à la base de la reconnaissance des droits des peuples indigènes lors de la signature de la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones, adoptée par l'Assemblée générale de l'ONU le 13 septembre 2007.

Si le concept de « peuple indigène » est une construction historique née de la Conquête, Bonfil Batalla (1972) souligne que la catégorisation « Indien » est liée à la situation coloniale où être un « Indien » signifiait être inférieur dans la hiérarchie coloniale. Ces « Indiens » appartiennent à différentes communautés ethniques (Shuar, Kichwa, Aymara, Urus, ou autres) et résistent depuis la colonisation afin de maintenir des formes de gouvernements indigènes qui de nos jours se traduisent pour la plupart par des formes d'« autonomies territoriales ».

---

<sup>18</sup> Il faut noter que certaines nations indigènes ont été déplacées durant l'histoire et ne constituent pas toujours, à proprement parler, les Premières Nations du territoire sur lequel elles sont maintenant situées. Ces déplacements peuvent avoir précédé la colonisation ou encore, en être le symptôme. Par ailleurs, certaines nations ont été arbitrairement séparées par les limites des frontières coloniales lors des guerres d'indépendance en Amérique latine, ce qui ne reflète pas l'espace culturel ou traditionnel prémoderne.

### 3.3.4.3 Les territoires

Les territoires constituent pour les différents auteurs le lieu de vie, de reproduction de la vie, ainsi que la base matérielle de subsistance et l'assise ontologique qui donne le sens à la vie des peuples autochtones. Pour López Barcenas (2004), l'autonomie vise à garantir aux peuples indigènes des territoires, des espaces de vie et d'identité culturelle. Plutôt que la terre, qui représente un objet tangible et quantifiable, ces espaces désignent la mère qui donne la vie (Pilataxi, 2006), la Pachamama. Cette dernière constitue l'assise de leur cosmovision, de leurs pratiques culturelles et est le lieu de coexistence des vivants et des ancêtres. Plusieurs auteurs (Almeida, 2005; Bengoa, 2006; Stavenagen, 1996) soulignent l'importance de l'historicité ou de la permanence à travers le temps. Ce qui ne signifie pas que le peuple indigène doit avoir des racines ancestrales sur le lieu, mais que cette fusion est le résultat d'une occupation traditionnelle. Sanchez-Parga (2006) mentionne qu'un territoire n'est pas une chose donnée, mais une construction à travers son histoire et les formes de son occupation. On ne peut donc pas restreindre un territoire à des unités géographiques délimitées et fractionnées, car cela n'a pas de sens pour les peuples indigènes.

### 3.3.4.4 Les communautés

La forme d'organisation des sociétés andines se base sur les communautés appelées « *Ayllus* », qui sont des entités anciennes d'origine précolombienne. L'expression désigne une communauté d'individus qui partagent un territoire et qui prétendent avoir un ancêtre commun. La communauté et l'*ayllu* sont des synonymes pour la population des Andes. Dans les anciens *ayllus*, la communauté avait des organisations politiques et religieuses communes et la propriété privée n'existait pas. La solidarité

était une valeur très importante à l'intérieur de la communauté et c'est toujours le cas. Ainsi, la *minga* (travail collectif) est l'une des expressions de l'*Ayni*, principe d'entraide (Fell, 1973, p. 32-43). La Conquête fut un choc pour cette organisation communautaire, car les autorités coloniales regroupèrent les populations qui étaient normalement réparties dans différents niveaux d'altitude et écologiques, afin de mieux contrôler leur travail dans les mines et ateliers et les soumettre à l'impôt (Morlon, 1992).

Pendant la Conquête, le lien entre les populations des communautés et les autorités coloniales passait par le paiement d'un tribut, une forme d'impôt. Cela fut annulé quand le pays devint indépendant de l'État-nation et créa de nouvelles divisions administratives avec des autorités désignées. Ces dernières, bien que bâties sur les communautés indiennes, étaient celles qui avaient la reconnaissance juridique de l'État : les paroisses, les cantons et les provinces. La participation dans ces nouvelles structures était conditionnée à la connaissance de la langue et de l'écriture espagnole, ce qui excluait la presque totalité des Indigènes. Mais les communautés, ou *Ayllus*, ont continué à exister et, avec l'interaction des Indigènes, des Blancs et des Métis, elles ont repris une certaine reconnaissance non formelle (Castañeda, 2008).

Pour Galo (1994), les communautés des peuples indigènes sont formées d'un groupe de familles qui partagent un territoire délimité. Guerrero et Ospina (2003) font une différenciation entre commune et communauté. La première désigne des organisations indigènes et paysannes reconnues par l'État, alors que la deuxième constitue un espace de relations non formelles de parenté sanguine et de rituel. La base de ces relations est constituée par des codes de réciprocité et d'échange de biens et de services. Pour Sanchez-Parga (2006), la communauté andine est une équation de durabilité, de changements et d'innovations où ont lieu des célébrations religieuses, familiales, culturelles et des échanges comme la *minga*. Cet auteur fait référence à la

« *llacta* » comme unité spatiale pouvant être identifiée à la commune, et « *ayllu* », espace vital et rituel qui va au-delà des limites géographiques ou formelles. Enfin, Korovin (2002) indique comme élément important la « fidélité » à la communauté. Ceci empêcherait d'appartenir à plusieurs communautés en même temps.

La définition de Sanchez-Parga résume un peu tous les concepts précédents, mais il parle de « commune ». Pour lui, les éléments constitutifs sont : le périmètre de reproduction de la culture; un modèle de société communautaire et non une forme d'organisation sociale; un lieu de production et reproduction de biens et de services en incluant les célébrations; une base dans des relations de famille et parentales et incluant les dimensions territoriale, communale et parentale. Finalement, c'est le lieu d'actions collectives. On voit bien que la communauté, qu'il appelle également l'*Ayllu* ou la commune, n'est pas qu'un regroupement de familles. Il s'agit de la base de reproduction ethnique, de contrôle des ressources et d'exercice d'autogouvernement dans un territoire donné.

Mais revenons au concept de « gouvernance territoriale » utilisé actuellement par les États et les instances internationales. Plusieurs expériences originales de cette gouvernance ont vu le jour en Équateur sous une forme hybride, où les représentants du gouvernement central et les autorités autochtones gouvernent conjointement. Considérées dans le pays comme des formes de gestion participative du développement local, elles ont principalement vu le jour au milieu des années 1990. Selon plusieurs auteurs, neuf expériences municipales novatrices ont démarré pendant cette période. Dans les grandes villes, ces expériences ont vu le jour à Quito et Cuenca, dans des villes moyennes comme à Ibarra, Santo Domingo et Tena, et dans des cantons ruraux indigènes comme à Cotacachi, Guamote, Saquisilí et Cayambe (Bebbington et al, 2005; Carroll, 2002; Torres V.H., 2001). Présentons succinctement les expériences

de Cotacachi et de Saquisili, Guamote étant l'objet de notre démarche doctorale. L'exemple de Cayambe a été trop peu documenté.

Cotacachi est située dans la province d'Imbabura et sa population est majoritairement indigène. En 1996, le premier maire indigène fut élu. Appuyé par un réseau d'ONG locales et internationales, il amorça un processus de gouvernement basé sur les principes d'organisation andins « planifier entre tous ». La première Assemblée cantonale eut lieu l'année même de son élection et fut l'occasion de réaffirmer le contrôle social et politique des citoyens. Ceux-ci élaborèrent le premier Plan participatif de développement de Cotopaxi avec la participation des organisations paysannes, autochtones et du gouvernement central, en plus de mettre sur pied un système de gouvernement local participatif ayant pour organisation principale l'Assemblée cantonale (Guerrero et Hidalgo, 1999; Lalander, 2010).

Saquisili est un canton de la province de Cotopaxi. En 1996, quatre leaders indigènes obtinrent un siège au conseil municipal et entreprirent un processus de gestion locale participatif appuyé par *Jatarishun*, organisation de second degré, et par l'Unicef. En 1997, ils définirent la mairie comme instrument de gestion participative locale. Ils ont lancé la première Assemblée cantonale, qui permit de réunir des représentants de la population rurale et urbaine. L'Assemblée constitua un comité de développement cantonal garantissant la présence active de tous les acteurs du canton (Aimacaña Chancusig, 2010; Casañas et Naranjo Enriquez, 2009).

Enfin, dans la province de Chimborazo, dans le Canton de Guamote, une structure originale de gouvernance qui intègre trois institutions a été mise en place. Ces institutions sont : le Parlamento Indígena y Popular (Parlement indigène et populaire), la mairie et le Comité de développement local, où siègent les représentants des

organisations issues de la base. L'analyse des conditions d'émergence de cette structure de gouvernance constitue le cœur de notre recherche.

Figure 4 : Édifices de gouvernance locale (Canton de Guamote)



Source : Nos photos.

### 3.4 Gouvernance territoriale du point de vue de l'Action historique

La gouvernance territoriale, dont le nom varie selon les régions peuplées de peuples indigènes en Amérique latine, est parfois nommée gouvernement communautaire, gouvernement local ou autogouvernement. Elle représente pour les peuples indigènes un instrument politique et un mécanisme facilitateur permettant leur participation dans la gestion des politiques publiques locales. Elle constitue aussi un outil d'articulation avec d'autres acteurs sociaux pour mener des revendications sous forme d'actions collectives concertées et réflexives à l'égard d'enjeux sociopolitiques dans leurs territoires ancestraux.

Comme souligné dans la partie destinée à l'acteur politique, nous référons à l'action collective dans le sens donné par Alain Touraine (Touraine, 1984), c'est-à-dire une action menée par un mouvement social avec le dessein de contrôler son historicité. En ce sens, les peuples indigènes sont des sujets historiques qui négocient avec l'État pour l'instauration d'une société différente (principes d'identité, d'opposition et de totalité).

En Amérique latine, l'Action historique permet de comprendre comment le mouvement indigène participe aux expériences de gouvernance territoriale au niveau municipal, provincial ou départemental, en ayant un impact important dans la gestion des ressources naturelles. De la même façon que le mouvement indigène d'Amérique latine est très hétérogène, regroupant des degrés de développement différents selon les pays et les régions, les expériences de gouvernance territoriale sont diverses (Uphoff, 1985). Elles ont cependant en commun le fait d'agir dans deux arènes : une arène institutionnelle, telle que les gouvernements locaux ou les Parlements indiens, et une arène conflictuelle, incluant des mobilisations telles que les occupations du territoire, les blocages de routes ou l'organisation de marches. D'après Uphoff (1985), parmi les différents facteurs ayant facilité la participation des populations indigènes à la gouvernance territoriale, il y en a trois qui sont communs à ces populations : 1) les processus de décentralisation; 2) l'émergence d'une normativité internationale favorable aux revendications indiennes; et 3) le développement et la mobilisation du capital social. Concernant le capital social, l'auteur souligne deux grands types de capital social : le premier faisant référence à la structure sociale organisationnelle, alors que le second est cognitif, s'exprimant par des normes, des valeurs et des attitudes. Concernant notre étude, la structure sociale organisationnelle est constituée par le Parlamento Indígena y Popular de Guamote et l'aspect cognitif est véhiculé par les valeurs ancestrales andines que la population kichwa de Guamote maintient et introduit dans le fonctionnement du Parlement, comme la *minga*.



### 3.5 Les rôles sociaux de sexe

La question des rôles sociaux de sexe ne semble pas nécessairement liée aux questions territoriales. Aussi, il faut se demander pourquoi on parle de rôles de sexe dans la région des Andes. Est-ce que les sexes ont des rôles différents dans une société où l'on parle beaucoup du principe de complémentarité et de la dualité non hiérarchique? Et si oui, est-ce que ces différences proviennent de leur cosmovision ou plutôt des changements dans les rôles imposés durant la Conquête espagnole? Est-ce que les rôles différents posent des problèmes aux gens de sexes différents? Est-ce qu'il s'agit de rôles acceptés ou bien intégrés et faisant partie d'une acculturation?

#### 3.5.1 Féminismes non hégémoniques

Différents auteurs soulignent que les femmes kichwas rencontrent du machisme et souffrent d'oppressions en conséquence des hiérarchies de races et de sexes qui proviennent de l'époque coloniale, et qui se sont enracinées au fil des siècles. Ainsi, il est courant d'y entendre des discussions autour d'un « féminisme propre », différent du féminisme occidental. La question est donc de savoir si un tel féminisme indigène existe. En fait, il existe dans plusieurs régions du monde où des femmes indigènes luttent pour leurs droits, le plus souvent en se démarquant du féminisme occidental, mais parfois en utilisant ses outils ou en s'alignant sur les revendications des féministes des pays dits du « premier monde ». Plusieurs de ces féminismes se rapprochent du « black feminism » (Davis, 1981; Taylor, 1998; Mohanty, 2003) et soutiennent les critiques considérant le féminisme occidental comme « hégémonique ». Ce féminisme indigène est présent au sein des peuples autochtones du Canada, des États-Unis, de la Nouvelle-Zélande, de l'Australie et du SAMILAND, ainsi que chez d'autres peuples,

comme les Karen de Thaïlande (Dontigny-Charette, 2015). Appelé en anglais « Aboriginal feminism » ou « Indigenous feminism », il réunit des femmes qui se reconnaissent « racialisées » dans des sociétés racistes (Hooks, 1981; Mirandé et Enriquez, 1981; Morraga et Anzalu, 2015; Trinh, 1989).

Bien qu'ils ne se déclarent pas toujours féministes, ces mouvements de femmes ont en commun de lutter pour la défense des droits des femmes indigènes, de critiquer le colonialisme, et d'être engagés dans la décolonisation des relations de genre. Dans les Andes, plusieurs femmes parlent de la nécessité du retour au dualisme non hiérarchique de leur cosmovision, où on observait plusieurs genres plutôt que des luttes féministes, comme on le verra dans l'analyse des entrevues au chapitre 4.

Les discours et les analyses des femmes et des hommes concernant la relation sociale entre les genres sont diversifiés, car ils sont ancrés dans des situations différentes et spécifiques ainsi que dans des relations de pouvoir propres à chaque contexte (Forciniti et Palumbo, 2012; Gargallo, 2012; Montenegro Torres et al., 2007; Silman, 1987; Smith, 2021 [1999]; Eikjok, 2000).

### 3.5.2 Féminisme indigène en Amérique latine

En ce qui concerne l'Amérique latine, la question du « féminisme indigène » est complexe et les discussions et les écrits sur cette question sont nombreux. Dans sa conférence « Las diversas teorías y prácticas feministas de mujeres indígenas » (Les diverses théories et pratiques des féminismes des femmes indigènes), Francesca Gargallo (2012) affirme l'existence des féminismes d'Abya Yala, tout en soulignant qu'ils sont souvent niés tant par les féministes occidentales, qui rejettent leurs analyses

non validées par la science, que par plusieurs femmes indigènes, qui considèrent qu'il s'agit d'un concept importé du discours des femmes blanches ne représentant pas la cosmovision des peuples indigènes d'Amérique. Pour cette auteure, le féminisme occidental, même s'il est marginalisé au sein des institutions universitaires, contribue quand même à reproduire l'ethnocentrisme occidental, car il disqualifie tout ce qui ne correspond pas à la rationalité occidentale. En ce sens, c'est un féminisme hégémonique qui véhicule la vision du monde des classes dominantes des pays « développés » et reproduit les discours impérialistes. En Amérique latine, dans un contexte de « colonialisme interne », les élites des pays colonisés, notamment les « Métis » qui descendent des colonisateurs, marginalisent, elles aussi, les peuples autochtones, plus particulièrement les femmes autochtones et leurs mouvements identitaires. Ces élites « criollas » (Métis descendants des Espagnols et des Portugais) ont ainsi réprimé violemment la première révolution indigène du XX<sup>e</sup> siècle dirigée par Emiliano Zapata au Mexique. Les « criollos » ont construit les Indigènes en « minorités » ou en « ethnies » et les considèrent comme « étrangers » sur leur propre terre, tout en imposant une division hiérarchique des genres qui nie la « dualité » et l'existence de plusieurs genres propre au monde amérindien.

Compte tenu du nombre de femmes indigènes qui se considèrent comme féministes et du nombre de recherches et de publications sur le féminisme indigène en Amérique latine, il n'y a pas lieu de douter que le féminisme indigène existe (Forciniti et Palumbo, 2012, Gargallo, 2012, 2011; Lugones, 2008, 2010; Lorente, 2005; Chancoso, 2005; Hernandez Castillo, 2002; Rivera, 1999). Il nous semble cependant important de situer ce féminisme dans le contexte ayant mené à son émergence et en relation avec le féminisme occidental, parfois appelé « féminisme académique », « féminisme eurocentriste » ou « féminisme onusien », selon le lieu d'énonciation de la critique. Il convient d'ailleurs dès maintenant de parler de « féminismes indigènes », au pluriel,

car ils sont traversés par différents courants, à l'instar du féminisme occidental. Il nous semble aussi important de souligner que plusieurs mouvements de femmes indigènes luttant pour l'égalité de genre ne se reconnaissent pas comme « féministes ».

Le projet historique, politique, économique et culturel des Européens consistait à vouloir imposer aux Indigènes les idées du progrès et de la rationalité. Cela dit, les expressions du colonialisme et de la résistance à celui-ci sont multiples (Lugones, 2008; Gargallo, 2012; Forciniti et Palumbo, 2012). C'est au sein de ces diverses manifestations de résistance que l'on peut situer l'émergence des « féminismes indigènes ». Les féministes indigènes luttent contre plusieurs oppressions qui ne sont pas les mêmes que celles combattues par le féminisme occidental.

Si l'on trouve certains courants parmi les groupes de femmes indigènes s'identifiant à un féminisme, il s'agit d'un féminisme qui réagit aux oppressions imposées par la colonisation, à la « colonialité » et aux concepts importés du modernisme hégémonique, tels que la socioconstruction hiérarchique des « sexes » et du « genre ».

### 3.5.3 Féminismes situés

D'autre part, le féminisme occidental, très influencé par les analyses universitaires, concentre les débats autour de la question du patriarcat et des relations entre les femmes et les hommes, passant souvent à côté des différences entre les femmes : femmes indigènes, pauvres, noires, lesbiennes, etc. Il postule ainsi un universalisme du genre et une essentialisation ontologique de la « femme », qui apparaît clairement dans la prééminence du concept de genre par rapport aux autres concepts, dont la dualité, une notion centrale dans la cosmovision andine. Le féminisme occidental est

un féminisme de libération des femmes par rapport à la domination des « hommes », une vision qui n'est généralement pas partagée dans les féminismes indigènes, comme le soulignent les auteures mentionnées ci-haut. Certains ont vu dans l'importante croissance de la présence des organisations non gouvernementales féministes internationales en Amérique latine dans les années 1990, l'effet direct des politiques néolibérales (Alvarez, 2009). Bien qu'on ne puisse conclure de manière unilatérale que ces ONG ont joué le jeu du néolibéralisme, il faut reconnaître que ces organisations ont contribué fortement à l'universalisation du féminisme en Amérique latine depuis les années 1990.

Dans son ouvrage « *Feminismos desde Abya Yala* », Francesca Gargallo (2012) considère que les efforts des femmes pour « bien vivre » (*Buen Vivir*) en harmonie avec elles-mêmes et en dialogue avec les autres femmes de leur communauté, tout en visant l'amélioration des conditions de vie des femmes et des filles de leurs peuples, sont l'essence du féminisme indigène. Pour cette auteure, les « théories du féminisme indigène » sont constituées de différentes tendances (Gargallo, 2012, p. 7). Les chercheuses Forciniti et Palumbo (2012), comme d'autres auteures avant elles (Braidotti, 2000; Butler, 2004; Scott, 1993), soulignent l'impossibilité de définir « la femme indigène ». En effet, elles jugent que cette dernière résulte de multiples croisements entre le sexe, le genre et d'autres variables comme la race, la classe, l'ethnie et le territoire d'appartenance. Selon Forciniti et Palumbo (2012), les femmes indigènes d'Amérique latine sont subordonnées à quatre égards, à savoir : 1) en tant que femmes; 2) en tant que Latino-Américaines; 3) en tant qu'Indiennes et 4) en tant que pauvres. Souligner ces multiples subordinations nous semble important, car le « féminisme occidental » a souvent lutté uniquement pour l'égalité entre les sexes, méconnaissant ainsi d'autres oppressions comme l'hétérosexisme, le racisme, le capitalisme, le colonialisme et les luttes pour la terre, ignorant aussi la cosmovision

indigène de la dualité et la vision holistique de la relation de l'être humain avec la nature.

En somme, les féminismes indigènes latino-américains se distinguent du « féminisme occidental » par plusieurs caractéristiques. En voici les quatre fondamentales : 1) dualité équilibrée plutôt que binarisme hiérarchique; 2) fronts de lutte conjoints contre les structures coloniales, le patriarcat et le capitalisme; 3) sujet collectif et dual; et 4) ancrage communautaire et territorial. Concernant ce dernier point, plusieurs féministes indigènes revendiquent un « féminisme situé », rattaché au territoire et à son l'histoire, comme l'exprime la féministe égyptienne Nawal el Saadawi (1997) :

For me there is no identity without home, no identity without a land on which I can stand, without a language, without the means to keep it alive and help to flourish and grow, without an organization and a pen with which to struggle for freedom and justice and love and peace. (El Saadawi, 1997, p. 126)

Cette tension entre le « féminisme de l'égalité » et le « féminisme situé », qui reconnaît les différences contextuelles liées au territoire, s'observe dans différentes parties du globe où il y a des femmes indigènes et n'est pas exclusif à l'Amérique latine.

Dans notre thèse, nous avons tâché d'adopter une approche située du féminisme et de l'analyse des rôles sociaux basés sur le sexe. Il ne s'agira pas ici tant d'observer des questions liées à la définition du genre dans le monde andin et en quoi ces définitions seraient différentes des genres tels que définis en « Occident », ni même d'analyser en détails les transformations de ces rôles en lien avec la colonisation espagnole. Nous reconnaissons que les rôles selon les sexes sont des construits sociaux situés historiquement. Dans cette thèse, nous adopterons une vision de ces rôles telle qu'elle

apparaît pour les acteurs, et en particulier pour les actrices, basée dans les relations entre les cosmogonies et leur relation avec le patrimoine religieux, historique et colonial. Dans notre approche située, nous n'avons donc pas tenté de projeter des approches théoriques du genre sur l'action historique des femmes dans les Andes. C'est que, comme nous le verrons, nous n'avons pas nécessairement observé sur le terrain ce que certains féminismes occidentaux auraient postulé. Notre féminisme situé nous permet d'interroger la question des rôles sociaux, sans pour autant participer à une vision binaire qui opposerait les hommes et les femmes. La question et le cadre conceptuel des rôles sociaux de sexe ont été principalement mobilisés au moment de dégager le rôle des femmes dans la mise en place de certaines innovations. Nous évoquerons alors certaines difficultés sexospécifiques. Il sera également question des rôles différenciés selon les sexes lorsque nous rapporterons les récits qui portent sur la transformation des sociétés indigènes face à la colonisation.

## CHAPITRE IV

### MÉTHODOLOGIE

Ce chapitre est consacré à la présentation des choix et principes méthodologiques qui ont guidé cette recherche doctorale. Ainsi, nous rendrons explicites dans ce chapitre les dispositifs de recherche et de collecte de données que nous avons définis sur la base de notre posture épistémologique.

#### 4.1 Interrelations épistémologiques et théoriques

Pour commencer ce chapitre, nous devons expliquer l'interrelation entre les différents principes de notre recherche : notre épistémologie (voir chapitre 3), notre cadre théorique (voir chapitre 3), notre méthodologie et l'application pratique des principes précédents, les quatre pôles étant interdépendants.

Nous avons commencé cette recherche dans le dessein d'effectuer une recherche-action. Dans une telle posture, nous devions nous positionner comme chercheuse. Cependant, nous nous sommes rendu compte très rapidement, lors de notre recherche sur le terrain, que cela serait impossible. Dès le début, les personnes rencontrées ont clairement souligné qu'elles ne désiraient pas « être étudiées », mais qu'elles étaient ouvertes à échanger, dialoguer et analyser ensemble, entre « pairs ».



J'étais perçue comme une personne originaire d'Amérique du Sud, d'un pays ayant aussi souffert de la colonisation espagnole, et non pas comme une chercheuse d'une université du Nord. Afin de respecter les membres que nous allions rencontrer, notre épistémologie a donc adopté une posture décoloniale.

D'un point de vue méthodologique, et comme présenté dans les grandes lignes au chapitre 3, cette posture dite « décoloniale » signifie que nous n'avons pas effectué notre recherche dans un cadre dichotomique qui opposerait chercheur et objet de recherche. Nous avons plutôt entrepris notre parcours en étant tous au même niveau, des acteurs qui cherchent à comprendre le sens de l'action, les uns par des récits et les autres par l'écoute, l'empathie et la rétroaction. Ainsi, les extraits des récits reproduits dans cette thèse ont fait l'objet de la lecture et de l'accord des personnes rencontrées dans le sens et le contexte de cette thèse. Nous reviendrons sur les conséquences de cette posture pour les aspects d'accès à la connaissance, ou de méthodologie, plus loin dans ce chapitre.

Comme expliqué dans le chapitre 3, notre cadre théorique s'appuie sur le constructivisme et la sociologie de l'action. Par rapport à cette dernière, nous nous situons dans un paradigme compréhensif, plutôt qu'explicatif ou de causalité. Loin de voir les personnes autochtones comme des jouets du destin et limitées par les structures, la théorie de l'Action historique interprète l'action comme le produit de la réflexibilité des individus, lesquels, à partir de leurs expériences, prennent des décisions par rapport à la fabrique sociale qu'ils veulent pour leur futur.

La méthodologie basée sur un paradigme compréhensif s'appuie sur l'échange avec les acteurs, sur un aller-retour de l'information, sur un « faire ensemble » et elle est motivée par le souci d'empathie envers les personnes rencontrées. Florence Piron

(1996), lorsqu'elle décrit la démarche compréhensive, explique que le chercheur est motivé par un souci d'éthique de responsabilité par ses écrits. Il est, selon son expression, un « chercheur solidaire ». Cependant, pour une posture décoloniale, telle qu'adoptée pour cette thèse, il n'y a pas de chercheurs externes, il y a des « acteurs solidaires » qui contribuent ensemble à la connaissance, à la compréhension et à la diffusion du vécu et de la perception des acteurs qui collaborent.

Dans cet ordre d'idées, ce n'est pas comme une chercheuse d'une université nord-américaine que j'ai été reçue lors de ma recherche sur le terrain. J'ai été reçue par les membres de la communauté de Guamote et les Indigènes rencontrés à Riobamba, capitale de la province de Chimborazo, en tant qu'une de ces « actrices solidaires » qui contribuent à la connaissance, à sa diffusion et, plus largement, au changement social. La théorie de l'action s'insère bien dans le paradigme compréhensif, sa démarche scientifique – en tant qu'étudiante d'une université prônant la science occidentale – ayant une finalité de libération de la parole des acteurs, et non d'interprétation. Cette démarche baigne aussi dans une éthique visant à contribuer au « bien commun » (Charmillot, 2017) des acteurs en formant une voie d'émergence des discours, du vécu, des souffrances et des aspirations des personnes qui ont bien voulu participer à ce parcours.

Le principal instrument de mesure méthodologique utilisé pour notre recherche fut l'entretien extensif. Nous avons préparé un long questionnaire, mais lorsqu'elles se sont retrouvées devant nous sur le terrain de recherche, les personnes ont préféré « converser » avec nous sur les grands thèmes retenus dans les questionnaires, plutôt que répondre à des questions ponctuelles. Les conversations ont abordé les thèmes du questionnaire approuvé par le Comité d'éthique de la recherche de l'UQO, sans pour autant que toutes les questions préparées aient été posées. Nous avons aussi

participé en tant « qu'actrice solidaire » aux rencontres de discussion des militants autochtones en contribuant avec la prise de notes et en accompagnant l'Acteur collectif lors des marches. Bien que dans le lexique universitaire cela peut être nommé comme l'observation participante, nous ne sommes pas allée observer les acteurs en action – et cela aurait été offensif pour les personnes rencontrées – mais discuter avec eux du sens de leurs actions et cela, avec l'engagement de faire connaître leurs points de vue.

En résumé, nous nous éloignons des approches qui cherchent à interpréter le sens des discours et à les « accommoder » dans des cadres qui font du sens pour les chercheurs qui les portent, mais qui n'ont pas de sens pour les acteurs/actrices rencontré.e.s dans le terrain. D'autre part, notre cadre compréhensif est malléable et s'adapte au sens donné par l'Acteur collectif et finalement, la parole donnée aux personnes rencontrées permet leur libre expression en se démarquant des cadres et des procédures préétablis. C'est cela le sens de l'approche décoloniale que nous portons. Si aux fins des exigences de notre université, les chapitres se suivent selon les normes relatives à la rédaction des thèses doctorales, c'est l'agencement du matériel – et non pas le matériel lui-même – qui fait l'objet d'un accommodement propre aux normes universitaires. Cela ne modifie en rien le sens donné par l'Agent collectif de l'action.

Maintenant qu'ont été clarifiées les interrelations épistémologiques, théoriques et éthiques, voyons plus en détail les aspects liés à l'accès à la connaissance par la méthodologie de recherche.

## 4.2 Sociologie compréhensive

Notre recherche interroge l'historicité indigène. Pour ce faire, elle cherche à appréhender le sens que la population kichwa de Guamote accorde à ses actions, notamment lorsqu'elle a rendu possible la mise en place du système de gouvernance territoriale du Parlement indigène et populaire de Guamote. Ce n'est donc ni le « réel » ni la « vérité » que nous cherchons à comprendre, mais bien la vision et les motivations des acteurs ayant défini l'espace de gouvernance du Parlement indigène et populaire de Guamote. En somme, nous souhaitons appréhender, de manière subjective, la façon dont les Acteurs indigènes ont mis sur pied des structures nouvelles en interaction avec d'autres acteurs et cela, selon leur propre perception des faits. Nous cherchons également à connaître quel rôle ont joué l'histoire, les valeurs et les pratiques des Acteurs indigènes. Ce questionnement a été exploré à partir du concept de l'indianisme.

C'est le sens subjectif, « c'est-à-dire le sens vécu par les acteurs » (Weber, 1963, p. 46) que nous avons cherché à dégager. Les déterminismes structurels ne sont pas suffisants pour appréhender la complexité des phénomènes sociaux de notre monde contemporain (Schurmans, 2006). Cette approche compréhensive s'inscrit ainsi en rupture avec les propositions du courant positiviste en sciences sociales. Elle s'intéresse à saisir la subjectivité ainsi que la dialectique individuelle/collective, ce qui a des conséquences directes sur notre manière d'appréhender le monde d'une manière compréhensive.

D'après Max Weber (1963), cette « expression que les acteurs donnent à leurs expériences, la conscience qu'ils ont ou qu'ils prétendent avoir ne constitue pas

nécessairement la vérité historique » (p. 46). Il y a en effet une « pluralité de sens vécue par les acteurs ». Weber souligne que ce qui importe, c'est l'organisation des sens, aussi multiples ces derniers soient-ils, « d'une certaine manière qu'ils ne paraissent pas sans lien ou sans raison » même si les réponses se contredisent (Ibid., p. 47). Afin d'explorer cette subjectivité, nous avons retenu une logique de recherche inductive. Ceci explique que nous n'ayons pas débuté la recherche avec des hypothèses à vérifier ou infirmer, mais plutôt à l'écoute et à la découverte de l'Acteur indigène.

Le fait de questionner les personnes ayant participé à l'expérience de gouvernance territoriale de Guamote est, comme le souligne Christiane Guay (2010, p. 98), « le meilleur moyen d'appréhender les logiques d'action qui les animent ». C'est aussi une conséquence méthodologique directe de notre positionnement compréhensif. Quant à la relation entre les chercheurs et les acteurs, comme le mentionne Houle (1997), la connaissance repose sur une double implication et une réciprocité. Ceci permet non pas de hiérarchiser les savoirs, mais de rendre compte de la manière dont les acteurs et les actrices perçoivent et évaluent les événements de leurs parcours (Assogba, 1990).

Notre travail de recherche doctorale est le produit d'une coconstruction interculturelle qui accorde aux expériences des acteurs et à leur récit un fondement méthodologique fort permettant d'accéder à une réalité vécue. Ainsi, nous sommes dans une logique d'acceptation de la pluridiversité des savoirs et des expériences qui rejoint pleinement une perspective décoloniale.

### 4.3 Collaborations solidaires sur le terrain

Notre terrain a consisté en deux séjours en Équateur, plus précisément dans la province de Chimborazo. Le premier terrain, en 2014, a duré quatre mois (de juin à septembre inclusivement) et le deuxième terrain a eu lieu en août 2015. Ce deuxième terrain devait initialement durer un mois et demi, mais il a été écourté pour des raisons hors de notre contrôle. Ce deuxième terrain a duré moins de deux semaines, en raison d'événements politiques et de la répression exercée par le gouvernement à l'encontre des populations autochtones qui se mobilisaient contre l'exploitation minière dans leurs territoires. À ce moment-là, plusieurs mouvements sociaux et indigènes se mobilisaient contre certains décrets du gouvernement de Correa. Dans le même contexte, j'ai été invitée à participer à une manifestation organisée le 13 août 2015 par la Coordinadora de Organizaciones Sindicales, Clasistas, Campesinas, Indígenas y Populares de Chimborazo dans la province de Chimborazo. Une photo de ma participation est parue dans la presse locale le lendemain, plus précisément dans le quotidien « La Prensa Chimborazo » (14 août 2015, p. a3). À la suite de cette publication, des responsables du mouvement indigène de la province m'ont conseillé de rentrer au Canada le plus vite possible, car la répression gouvernementale était alors très forte, ce qui a été vrai tout au long du mois d'août de cette année. Yaku Pérez, leader militant pour la défense de l'eau, me parla avec ces mots que je me rappelle encore aujourd'hui : « *Compañera* [camarade], rentre aussitôt que tu le peux, car si l'on te met en prison, on ne pourra pas répondre de ta sécurité. Regarde comment ils nous traitent, nous autres qui avons des liens et des familles ici ». <sup>19</sup> Avant

---

<sup>19</sup> Une copie de la publication avec ma photo est en annexe. Aussi en annexe se trouvent quelques photos d'articles concernant les manifestations indigènes et la répression d'août 2015 en Équateur (La Prensa Chimborazo, 14 août 2015; El Comercio, 3 août; El Universo, 3 août; El Universo, 14 août).

même les manifestations d'août 2015, l'organisation pour la défense des droits de la personne Human Rights Watch avait déjà souligné que le président Rafael Correa, porté au pouvoir par le mouvement indigène, était devenu une force répressive du mouvement, ce à quoi le président Correa répondit que l'ONG internationale HRW était devenue une honte internationale.<sup>20</sup>

Ces clarifications faites, revenons au premier terrain. Dans celui-ci, nous nous sommes concentrées sur la rencontre des acteurs pour aborder la question du système de gouvernance territoriale mis en place à Guamote. Le deuxième terrain nous a permis d'approfondir et d'enrichir les témoignages recueillis lors du premier séjour. Dans le contexte hautement politisé du deuxième terrain en août 2015, les rencontres des leaders du mouvement indigène de Guamote se tenaient de manière clandestine et totalement privée. Je n'ai donc pas pu participer à celles-ci. J'ai néanmoins pu rencontrer trois leaders d'organisations indigènes et paysannes qui m'ont livré de puissants récits sur les motivations de leur agir, leur réflexivité et leur responsabilité envers l'avenir pour lequel ils se battaient. Bien qu'ils aient décidé de contribuer de cette manière à ma recherche et non pas sans risque, ils étaient d'avis que ma permanence à Guamote était périlleuse, d'abord à cause de la répression envers les Indigènes, mais aussi parce que le gouvernement n'avait pas intérêt à avoir des témoins étrangers lors des affrontements inégaux entre les Indigènes et les forces de l'ordre.

Au total, nous sommes restées près de cinq mois à Guamote afin de rencontrer et d'échanger avec des femmes et des hommes kichwas qui participaient à l'étude. L'objectif de cette thèse est de contribuer à l'élaboration d'éléments de réflexion sur

---

<sup>20</sup> Voir les coupures de presse en annexe.

la production de l'historicité indigène en Amérique latine. Les deux terrains nous ont aidées à mieux saisir la compréhension des acteurs concernant le sens de leurs actions et à améliorer notre compréhension de leurs récits. Cet aller-retour a contribué à mieux comprendre le vécu des acteurs en leur donnant la possibilité d'actualiser notre démarche. Sans l'avoir cherché, nous avons été témoins de la répression dont souffrent les Kichwas de Guamote. C'est pourquoi notre objectif était d'intégrer les participants aux différentes étapes de la recherche. Ces étapes incluent la discussion et la redéfinition de concepts pertinents pour la population et les membres de la communauté, la décision de privilégier des grands thèmes d'échange et de discussion, plutôt qu'une grande quantité de questions (à la demande des participants à la recherche), la définition des objectifs de recherche spécifiques, et la rétroaction des résultats par les membres de la communauté en vue de valider leur vision.

Lors de notre premier terrain, j'étais perçue comme une « *compañera* [camarade] », j'ai été invitée à quelques rencontres de discussion des militants kichwas et je me suis proposée, afin de me rendre utile, pour prendre des notes des discussions. Je n'ai pas gardé le texte verbatim de ces discussions, puisqu'il s'agissait d'un compte rendu de réunion appartenant aux participants des réunions politiques.

Notre approche s'appuie sur une approche collaborative définie par les acteurs hommes et femmes kichwas. S'appuyant sur une approche constructiviste, le « chercheur indigène », loin d'être un simple « pourvoyeur » d'information, se trouve au cœur du processus de réflexivité. Dans cette perspective, nous avons organisé des activités collaboratives qui réunissent les chercheurs occidentaux et les Indigènes. Lors de ces événements, l'auteure de la présente recherche a constitué une médiatrice entre les deux savoirs. Cette volonté de recherche collaborative s'est notamment traduite par la participation d'acteurs indigènes équatoriens à un colloque au Canada,



sur la gouvernance territoriale indigène en Équateur, dans le cadre du financement partiel de mon premier terrain de recherche par le Centre de recherches pour le développement international (CRDI, 2014). Ce colloque a réuni au Québec plusieurs partenaires équatoriens et canadiens, dont la dirigeante kichwa et experte en question de genre Cristina Cucuri, qui a pu échanger avec la présidente de l'Association des femmes autochtones du Québec, Viviane Michel de la FFA à Kahnawake, sur les points de vue et les problématiques communes aux femmes indigènes du sud et du nord. Les professeurs provenant d'universités équatoriennes Pablo Andrade et Jorge León, ont aussi participé au colloque, où ils nous ont livré des témoignages concernant le parcours historique du mouvement indigène de l'Équateur et de ses luttes actuelles visant un futur à la fois inclusif des différentes cultures du pays et respectueux de la cosmovision indigène.

Il nous semble aussi important de considérer qu'un chercheur non indigène, même s'il utilise un cadre d'analyse le plus compréhensif possible, « s'inscrit, qu'il le veuille ou non, dans une vision du monde scientifique et occidentale. En effet, toute démarche et technique d'analyse, même compréhensive, suppose une catégorisation et une codification qui continuent d'une certaine manière à compartimenter la réalité » (Guay et Martin 2012, parag. 25). Nous ferions preuve d'ethnocentrisme si nous ne reconnaissons pas que les motivations des populations avec lesquelles nous avons travaillé, leurs pratiques et leurs savoirs concernant la mise sur pied du système de gouvernance territoriale, sont équivalents aux nôtres. Cette affirmation inclurait conséquemment les Acteurs indigènes « dans une démarche dont la méthodologie participe d'un modèle issu de la société dominante, modèle auquel ils cherchent habituellement à se soustraire » (Guay et Martin, 2012, parag. 24). Étant vue plutôt comme une de leurs « pairs », une « camarade » plutôt qu'une chercheuse canadienne, ce fossé a été grandement diminué.

Lors du colloque tenu à l'UQO les 8 et 9 octobre 2014, Cristina Cucuri nous a entretenus sur les différentes visions de l'être autochtone :

Tout comme l'Équateur est un pays marqué par de grandes divisions géographiques marquées, la population du pays est aussi divisée. Nous sommes des peuples et des nationalités, des Kichwas, des Shuar et autres... et nous sommes fiers de l'être. Pour la majorité de la population blanche, nous sommes « indios » [des Indigènes], attachés aux traditions et culturellement en retard. (Notre traduction)

Par la suite, elle nous a expliqué la différence des valeurs culturelles et le pont que les peuples indigènes ont réussi à imposer entre leur cosmovision et la culture occidentale, dont celui de la reconnaissance de la « plurinationalité » dans la Constitution du pays de 2008. Car c'est bien le résultat des luttes, de l'action réflexive et de la volonté de coconstruction d'une modernité inclusive des Indigènes d'Équateur qui a mené le pays à l'adoption d'une Constitution qui reconnaît l'État plurinational que l'on connaît aujourd'hui. Plusieurs interventions du colloque ont souligné ce fait.

Tel que déjà mentionné, nous avons aussi rédigé un rapport de stage présenté au CRDI, qui avait contribué financièrement à notre premier terrain de recherche en Équateur. Ce rapport a nourri la production d'un article portant le titre « The varying faces of poverty » (Les différentes facettes de la pauvreté), qui met en exergue la vision des Kichwas de Chimborazo sur les indicateurs de pauvreté utilisés par le gouvernement, ainsi que leur propre perception concernant leurs conditions de vie. Écrit par la rédactrice et journaliste spécialisée en divulgation scientifique Nathalie Kinnard, cet article est paru dans une publication de l'Association des universités et collèges du Canada (AUCC) en octobre 2015. Il est aussi reproduit en annexe.

Le colloque et l'article sont en continuité de la présente recherche doctorale. Ils constituent le pendant, l'effet miroir, de mes séjours en Équateur. En effet, notre approche dépassant la vision à sens unique de la connaissance, ce colloque a permis à des voix autochtones de s'exprimer au sein de mon université et de faire connaître leur vision du développement et de la vie en communauté dans le milieu plus large des universités et des collèges du Canada, via le colloque et la publication mentionnés ci-haut. La raison pour laquelle le programme de ce colloque et cet article de l'AUCC sont reproduits dans cette thèse, c'est qu'ils sont en lien direct avec notre volonté d'offrir, au cours de notre recherche, des opportunités de faire des allers-retours entre mes questionnements et la place que je désire faciliter au sein du domaine universitaire auquel j'appartiens.

#### 4.4 L'étude de cas et l'analyse qualitative

Afin de mieux comprendre les sentiments et les motivations de l'Acteur kichwa des Andes, nous avons adopté une méthode qui visait à les décrire, dans les mots des intervenants, tout en documentant soigneusement les différents aspects historiques, sociaux et politiques. L'objectif est de documenter le cas de la mise sur pied du Parlement indigène et populaire de Guamote. La section 5.2 présentera plus en détails la fonction et l'origine de ce parlement issu des luttes autochtones afin de participer activement aux différentes instances de développement et de gouvernance locale. Comme nous l'avons déjà souligné dans les chapitres précédents de notre thèse, cette institution fait partie d'un système tripartite de gouvernance territoriale et fut considérée, à l'époque de sa création, comme un modèle de gouvernance territoriale autochtone pour d'autres cantons de l'Équateur et pour d'autres pays d'Amérique latine (chapitre de l'introduction et chapitre de la problématique).

L'étude de cas nous semblait une méthode appropriée pour connaître les événements et les acteurs dans leurs contextes et pour comprendre le pourquoi des actions et motivations de l'action. Selon plusieurs chercheurs ayant favorisé la méthode dite de l'« étude de cas » (Gagnon, 2012; Woodside et Wilson, 2003; Yin, 2009), il s'agit d'une méthode appropriée tant pour la construction que pour la vérification d'une théorie. Elle comporte cependant certaines faiblesses, notamment ses limites concernant la généralisation des résultats de la recherche. Bien que la profondeur et la spécificité rendues possibles par une telle étude ne permettent pas une universalisation des résultats dans le cas de l'agir des peuples autochtones, et vu la similarité des cosmologies, surtout en ce qui concerne la relation entre l'humain et la nature, il nous semble possible de dégager certaines tendances applicables à leur agir réflexif. Cette méthode a été effectuée par le moyen d'une analyse qualitative.

#### 4.5 Processus de collecte et d'analyse

Dans un premier temps, nous avons contacté les personnes ayant participé à l'expérience de Guamote, et par la même occasion, nous avons sollicité d'autres membres de la communauté. Cette méthode, désignée « boule de neige », qui a été développée par Goodman (1961) et commentée par Handcock et Gile (2011), consiste à former un groupe de personnes désireuses de collaborer à la recherche, à partir de leurs réseaux. Nous avons interviewé 27 personnes lors du premier terrain et trois personnes lors du deuxième terrain, qui fut écourté à cause des événements politiques mentionnés plus haut. Nous avons attribué un nom en langue kichwa à chaque personne rencontrée.

Tableau 1 : Liste des pseudonymes des personnes rencontrées

No.	Pseudo.	Signification	Sexe	Rôle
1	Kuna	Générosité	H	Ex-président du PIP-G
2	Uyama	Écoute	H	Ex-maire de Guamote
3	Ayni	Solidarité	H	Ingénieur agraire, ex-conseiller du Gouvernement Autonome Décentralisé GAD, Guamote
4	Yanakina	Apprentissage	H	Ex-président du GAD, Guamote
5	Yatay	Apprendre	H	Ex-conseiller du CDL (Comité de développement local)
6	Coyllur	Étoile	F	Ex-conseillère du GAD, Guamote
7	Quilla	Lune	F	Ex-conseillère du GAD et vice-mairesse
8	Wasi	Maison	F	exconseillère du GAD
9	Rumi	Pierre	H	Ex-secrétaire du CDL (Comité de développement local)
10	SaraSara	Maïs	F	Ex-conseillère du GAD, secrétaire des finances du COMICH (Confederación del Movimiento Indígena de Chimborazo)
11	Tika	Fleur	F	Ex-conseillère du GAD
12	Amauta	Sage	H	Ex-président de la ECUARUNARI (Confederación de Nacionalidades Indígenas de Chimborazo)
13	Illapa	Foudre	H	Pasteur évangéliste, ex-conseiller du GAD
14	Kachi	Sel	H	Ex-vice-maire de Guamote
15	Tinkay	Connectivité	H	Ex-conseiller du GAD
16	Minga	Travail communautaire	H	Ex-conseiller du GAD et ex-vice-maire
17	Pura	Vision holistique	H	Ex-président du PIP-G
18	Punchao	Jour	H	Maire de Guamote
19	Chaca	Pont	H	Ex-conseiller, membre du CDL
20	Inti	Soleil	H	Prêtre jésuite, écrivain, journaliste, militant, théologie de la libération
21	KunaKuna	Réciprocité	H	Ex-conseiller du GAD
22	Kuntur	Condor	F	Ex-vice-mairesse de Chimborazo

No.	Pseudo.	Signification	Sexe	Rôle
23	Mayo	Fleuve	H	Membre fondateur de Pachakutik, militant, théologie de la libération
24	Randipac	Entraide	H	Ex-président du PIP-G
25	Quirao	Berceau	F	Militante Équité Genre Chimborazo
26	Cocha	Lac	F	Militante Équité Genre Chimborazo
27	Ranti-Ranti	Achat	F	Militante Équité Genre Chimborazo
28	Unu	Eau	H	Ex-président d'ECUARUNARI, leader militant pour l'eau
29	Ushai	Synergie	H	Président d'une organisation d'Indigènes de la région amazonienne
30	K'anchay	Éclaireur	H	Président d'une organisation paysanne de Chimborazo

La collecte de données s'est effectuée à partir d'un questionnaire basé sur les grands thèmes d'intérêt des participants. Ce questionnaire a respecté les thèmes retenus avant notre terrain et approuvés par le Comité d'éthique de la recherche de l'Université du Québec en Outaouais. Cependant, nous ne nous sommes pas arrêtées à chaque question, laissant plutôt la parole aux acteurs.

La récolte des informations et la durée des entrevues ont varié de 60 à 90 minutes, en fonction des habitudes culturelles et de la disponibilité des collaborateurs. Bien que les rencontres devaient initialement être enregistrées, quelques personnes se sont opposées à l'enregistrement. Nous avons donc pris des notes écrites d'entrevues. Avant de procéder aux entrevues, nous nous sommes assurées d'avoir le consentement verbal des personnes qui ont collaboré à la recherche. Nous avons lu le protocole de collaboration, mais nous n'avons pas demandé la signature du document, car plusieurs personnes avaient montré des réticences face à une telle procédure pour une université étrangère. Cela dit, au-delà des procédures éthiques définies par les institutions universitaires, notre objectif était de permettre aux participants de réagir, de revenir sur leurs propos et donc de collaborer à la recherche en tant qu'acteurs

produisant leur propre historicité et se sentant à l'aise avec le processus. Dans ce sens, les notes prises lors des rencontres ont été soumises aux personnes témoignant de leurs expériences avant d'être retenues pour les fins de cette thèse. Elles ont donc participé au choix final de la procédure de l'entretien, au choix des grands thèmes et à la vérification du sens rapporté de leurs propos pour la rédaction du présent travail.

Pour l'analyse des entretiens, nous avons organisé les récits selon les grands thèmes abordés et nous avons fait ressortir les tendances qu'ils recèlent, souvent en présentant des extraits des entretiens. Il nous est donc possible d'apprécier des données, dans le cas présent des récits, qui parlent d'eux-mêmes et nous permettent de dégager les grandes lignes de l'analyse.

Dans notre recherche, les entretiens ont permis d'accorder une large place à autrui dans le processus de production de connaissances. En effet, au sein de l'interaction avec le chercheur, le collaborateur est considéré comme un narrateur « porteur d'une expérience sociale spécifique » (Bertaux, 2005, p. 62). Guay et Martin (2012) envisagent alors cette expérience spécifique non pas « comme une information qui doit être corroborée, mais comme un savoir en tant que tel » (parag. 17).

Tel que nous l'avons vu dans l'introduction et dans la problématique, les peuples et nations indigènes d'Amérique latine négocient depuis plus de 523 ans avec les colonisateurs et leurs descendants, des formes d'autogouvernement territorial leur donnant la possibilité de créer leurs propres modernités sans perdre leurs cultures pour autant. Il s'agit de formes diverses de gouvernements adaptées à leurs parcours historiques. Ce faisant, ces peuples ont innové, créant souvent de nouvelles formes hybrides de gouvernance. La recherche menée nous a permis d'éclairer les motivations et les processus de participation à la gouvernance territoriale des Kichwas de la

province de Chimborazo en Équateur, à partir de la théorie de l'Action historique de Thibault Martin.

Tel que souligné, nous adoptons la vision constructiviste de la fabrique sociale par l'acteur lui-même. Ainsi, nous cherchons à voir comment les institutions traditionnelles subsistent en s'actualisant avec des institutions modernes pour créer des modernités uniques, plurielles et alternatives à la modernité occidentale. En somme, nous postulons que les Acteurs indigènes cherchent à réorganiser les rapports sociaux dans le contexte de la gouvernance contemporaine, tout en préservant leur identité culturelle, comme le proposait Thibault Martin.

Certes, toutes les cultures des peuples colonisés ont, à un moment ou un autre de leur développement historique, intégré des éléments culturels exogènes. Cependant, ce qui est mis en évidence dans les théories qui reconnaissent l'hybridité culturelle réflexive, c'est la capacité sociale de rejeter, de produire ou de reproduire un élément culturel extérieur. Et ces éléments ont été centraux dans nos questions et nos observations, et ont donc orienté de manière profonde notre approche méthodologique. Dans la perspective de notre thèse, nous nous sommes intéressées à la capacité de produire un modèle de développement territorial qui s'inscrit dans la cosmologie des Andes, formé d'arrangements dans le contexte d'un État-nation qui se reconnaît pluriculturel et qui reconnaît ses conceptions des rapports avec la terre et les relations de genre.



#### 4.6 Considérations finales à propos de la décolonisation des méthodes

Nous ne pouvons pas terminer ce chapitre de méthodologie sans rappeler la critique de la « raison instrumentale occidentale », cette dernière constituant le fondement de la plupart des recherches en sciences sociales.

Comme nous l'avions indiqué précédemment, une des critiques de ces recherches dites occidentales a été proposée il y a déjà plus de vingt ans par la chercheuse maorie Linda Tuhiwai Smith dans son livre *Decolonizing Methodologies* (2021 [1999]). À travers cette œuvre, elle cherche à déconstruire l'histoire dominante, écrite par le colonisateur, et cherche à mettre en place une théorie et une pratique de la recherche qui mènent à la décolonisation du savoir. Ce livre, d'abord écrit à l'intention des chercheurs autochtones, articule une épistémologie et une méthodologie qui prennent leur source dans les luttes des peuples colonisés. L'auteure a recours à un double cadre d'analyse : le « *Whakapapa* », ou savoir maori, et l'épistémologie occidentale. Tuhiwai s'inspire de la critique féministe ainsi que de celle des Afro-Américains qui ont donné des exemples de déconstruction méthodologique et des façons d'approcher la recherche différemment. Pour elle, l'expression « recherche » est liée à l'impérialisme et au colonialisme européens. D'après l'auteure, la recherche n'est pas un exercice objectif et innocent; elle s'effectue plutôt dans un contexte politique et idéologique donné, le contexte du colonisateur. Selon Linda Tuhiwai Smith, les pratiques du XIX<sup>e</sup> siècle perdurent et la recherche en sciences sociales continue de nier la validité du droit à l'existence des peuples autochtones, de leurs droits à la terre, aux territoires, à l'autodétermination, à la survivance, à leurs langues, à leurs ressources naturelles ou à leurs systèmes de vie. La mémoire collective de l'impérialisme a été perpétuée dans la manière dont la connaissance sur les

autochtones a été collectée, classée et représentée à travers les yeux des Occidentaux et pour les Occidentaux et « digérée » par les théories eurocentrées. L'approche de Linda Tuhiwai Smith rejoint quelque peu celle d'Edward Saïd (1980 [1978]), qui dénonçait l'orientalisme, soit le discours occidental porté sur « l'Autre » par les institutions, le vocabulaire, les études, les images, les doctrines, les bureaucraties et les styles coloniaux.

Le projet de Smith est de « rechercher à contre-courant », soit de se réapproprier la recherche (*researching back*). Ceci suppose une réappropriation de l'histoire autochtone, une analyse critique du colonialisme et une remise en question de la prééminence de la recherche occidentale, considérant que celle-ci est traversée de codes impérialistes et coloniaux. Il faut prendre conscience que les constructions intellectuelles issues des recherches occidentales ont suivi, de manière générale, des règles qui ont régi les rencontres entre l'Ouest, les uns, qui étudient les « Autres ».

Récemment, la communauté scientifique a pris en considération les réalités et l'existence de pratiques racistes, ethnocentriques qui ont teinté la recherche auprès des communautés autochtones. Pour sortir de cette ontologie ethnocentriste et raciste, Linda Tuhiwai Smith (2021 [1999]) recommande que les chercheurs autochtones se posent les questions suivantes : « Pour qui fait-on la recherche? », « Qui la finance? », « Quel en est l'intérêt et pour qui? », « Qui en bénéficie? », « Qui la conduit? », « Comment a-t-on élaboré la méthodologie? », « À quoi servira-t-elle? », « Comment seront disséminés les résultats? », « L'approche utilisée est-elle claire et transparente? », « Le chercheur possède-t-il les connaissances requises pour interpréter les réponses? » et « La recherche sera-t-elle utile à la communauté autochtone? ».

Smith (ibidem) rappelle que les méthodologies des universités occidentales favorisent de plus en plus l'utilisation de protocoles culturels et le respect des valeurs et des comportements, en le considérant comme faisant partie intégrante de la méthodologie. D'après l'auteure, il est important de faire circuler l'information et de s'assurer que la recherche profite aux personnes qui ont contribué à la rendre possible.

Nous retenons principalement deux de ces éléments : 1) présenter les résultats aux communautés, dans le cadre de colloques spécialisés sur les questions autochtones et à tous les participants, ce qui va au-delà du dépôt de la copie du rapport de recherche et 2) partager le savoir acquis, ce qui est différent du simple partage de l'information.

C'est ce que nous avons fait en faisant valider les récits recueillis par tous les participants avant de les reprendre dans la présente thèse. C'est aussi l'écoute que nous avons mise en place lors du colloque sur la gouvernance territoriale autochtone en Équateur, tenu dans notre université en 2014. C'est également ce que nous comptons faire dans une présentation à Chimborazo, une fois que cette thèse aura été adéquatement soutenue, en partageant les discussions, les réflexions et les conclusions que nous avons dégagées avec ceux qui ont contribué à sa réalisation. Lors de ce retour, notre action abritera les valeurs de circularité chères à la cosmologie du peuple kichwa, acteur politique au cœur du présent travail.

## CHAPITRE V

### ANALYSE DES ENTREVUES

Ce chapitre présente les éléments principaux qui ressortent des entrevues effectuées sur le terrain. Il est organisé autour des trois concepts centraux de notre thèse. Ainsi, nous présentons ce que les entrevues peuvent nous apprendre du point de vue de l'indianisme, de la gouvernance territoriale et des relations de genre. Dans le chapitre suivant, nous allons montrer comment notre cadre théorique peut éclairer ces entrevues. Nous reviendrons sur ces concepts qui seront éclairés par la théorie de l'Action historique.

Ce chapitre organise nos principales observations sur le terrain en fonction des concepts propres à notre analyse. Nous rapportons principalement des extraits de récits, car notre travail se veut avant tout un moyen de partager la voix et la pensée des personnes rencontrées. Comme nous l'avons souligné dans le chapitre du cadre théorique, notre approche est compréhensive. Cela signifie que nous n'avons pas cherché à établir un « réel objectif » et détaché du vécu des personnes, mais avons plutôt dégagé la perception de l'agir à partir des acteurs. Tel qu'indiqué dans le chapitre méthodologique, nous avons adopté des pseudonymes en utilisant des noms et des concepts kichwas, afin d'identifier les auteurs des récits, tout en anonymisant autant que possible les récits, comme convenu lors des entrevues (voir tableau 1). À l'occasion, nous avons présenté un bref historique concernant l'apparition de quelques

institutions, de manière à rendre la mise en contexte des récits des acteurs plus facile pour le lecteur.

### 5.1 L'indianisme comme action politique

Cette partie est consacrée à la vision des Acteurs kichwas du Canton de Guamote, Chimborazo, concernant leurs motivations à agir dans le cadre de la création du Parlement indigène et populaire de Guamote. Comme il a été rapporté plus haut, cette institution fait partie de la structure de gouvernance territoriale du canton et a été mise en place par les Indigènes du canton en 1997.

#### 5.1.1 Le modèle colonial et la situation des Indigènes après l'hacienda

Toutes les personnes rencontrées parlent des blessures profondes laissées par la période coloniale chez les communautés indigènes. Elles racontent les souffrances vécues par leurs parents, mais également des comportements discriminatoires actuels, issus de la domination exercée jadis par les *haciendas*. Avant la réforme agraire de 1964, Guamote était divisé en haciendas, qui fonctionnaient comme des États dans l'État. Les Indigènes vivaient dans une situation de dépendance totale et leurs conditions de travail étaient proches de l'esclavage (Kuna, Ayni, Yanakina, Wasi, Tika, Amauta, Minga, Inti, Kuntur). Fatigués de l'oppression et de l'exploitation, ils s'organisèrent et agirent en tant qu'acteurs afin de lutter contre les injustices, participer au gouvernement local et recevoir un traitement digne.

Plusieurs personnes rencontrées parlent de l'exploitation subie par leurs parents et grands-parents dans les *haciendas* comme étant des situations d'injustice qui les ont poussés à faire des changements afin d'en finir avec l'exclusion, la maltraitance et l'exploitation. Elles soulignent cependant qu'elles veulent changer en partant de leurs valeurs et des principes moraux de base de leur cosmovision : « Il faut travailler, mais en partant des valeurs. *Ama quilla, ama llulla, ama shulla*, [ne sois pas oisif, ne mens pas, ne vole pas]<sup>21</sup> : Tout le contraire de ce que nos parents devaient endurer dans les haciendas où sévissaient l'injustice, l'exploitation et la maltraitance », nous dit Yanakina.

C'est le rappel de ces souffrances qui a amené ces acteurs à lutter pour le modèle de vie communautaire en cohérence avec leur vision horizontale des relations, mais aussi circulaire inspirée des nombreux cercles qui font partie des traditions autochtones : le tambour kichwa, le capteur de rêves, le cercle de guérison. « Nous avançons en revenant, de manière à comprendre d'où nous venons. Et ce parcours en cercle commence dans la communauté », nous dit Yanakina. « Depuis la Conquête, c'est le modèle en triangle qui s'est imposé : le pouvoir en haut, aux mains des élites et en bas, à la base, c'est l'esclavage. Tout le contraire de notre vision de connectivité et d'égalité qui est circulaire », ajoute Pura. En effet, en nommant ces différences, ces personnes nous ont expliqué en quoi leur vision est différente de celle de l'État occidental, orienté autour du « verticalisme », avec une relation à sens unique, linéaire, progressive et hiérarchique. C'est ce qui les a amenées à travailler pour arriver au pouvoir local, car ce pouvoir local permet une expression de leurs valeurs dans le domaine politique, des relations plus horizontales avec une circularité. Ces témoignages mettent aussi en relief la réflexivité de l'acteur, dont l'action part de ses valeurs pour construire un futur

---

<sup>21</sup> Notre traduction de: « No ser ociosos, no mentir, no robar ».

différent, cohérent avec sa cosmovision. Les personnes rencontrées nous ont parlé de leur volonté et de leur capacité à transformer le système et à agir, malgré le caractère colonial de l'État équatorien et de son système politique. Nous allons y revenir à plusieurs reprises dans les prochains paragraphes.

Les souvenirs des affronts endurés dans l'enfance, quand ils étaient discriminés et traités de « sales » (dans leurs mots), qui les ont par la suite suivis de l'école à la mairie, les ont aussi poussés à s'organiser pour participer à la chose publique. Un répondant souligne : « À l'école on était assis au fond de la salle et en rentrant, on nous faisait enlever nos souliers. Enlevez ces saletés, nous disaient-ils. Mais ils disaient cela seulement à nous autres, les Métis eux, ils gardaient leurs souliers ». Il poursuit : « Plus tard, on ne pouvait pas entrer à la mairie : que veux-tu, nous disaient-ils. Et on devait rester à la porte. Les Indiens ne rentrent pas à la mairie » (Tika). Ce témoignage rejoint plusieurs autres qui se rappellent les discriminations subies depuis leur enfance et qui mettent en évidence leurs objectifs à moyen et long terme : s'organiser, former des partis politiques et participer au gouvernement.

La marginalisation à laquelle les Indigènes étaient soumis et leur mise à l'écart les condamnent à vivre en condition d'extrême pauvreté et d'esclavage, car ils ne savaient souvent ni lire ni écrire, nous dit Amauta, qui se rappelle les luttes ethniques et de classes du militant Ambrosio Lasso « pour la terre propre et contre l'esclavage ». Ce leader indigène, qui a grandi dans un *huasipungo*, fut l'un des fondateurs de la Federación Ecuatoriana de Indios (Fédération équatorienne des Indigènes), organisme voué à appuyer l'émancipation des Indigènes et à œuvrer pour la fin des *huasipungos*. Amauta ajoute que, par la suite, avec l'apparition de plusieurs organisations politiques, d'Églises, d'ONG et autres, dans le Canton de Guamote,

[...] nous avons dû nous organiser pour mettre fin non seulement à l'exploitation des Indigènes, mais aussi pour décider sur la forme d'administration que nous voulions. Car on voulait un système participatif, avec toutes les communautés. Après l'exploitation dans les *huasipungos*, on a dû combattre l'apparition des cantines où les Indigènes allaient boire avec la bénédiction du curé et l'aval du politicien. (Amauta)

Plusieurs interviewés parlent de « discrimination raciale » et d'humiliation : « les Indigènes n'avaient rien : ni éducation, ni soins de santé, même pas un hôpital » (Tinkay). Un père jésuite qui est resté plus de 40 ans à Guamote, raconte :

[...] la situation en était une d'esclavage total. L'abus sexuel des femmes de la part des patrons blancs ou métis était une chose normale. N'oublions pas que l'Européen et ses descendants considéraient les terres d'Amérique comme des terres sans propriétaires : « *res nullius* », sur lesquelles les Indigènes n'avaient aucun droit, et de plus, pour plusieurs d'entre eux, l'Indien n'avait pas d'âme, donc, leur condition humaine leur était niée. Bien que cela ait changé avec le temps, les Indiens ont continué à être perçus et traités comme inférieurs, barbares ou infantiles. Il fallait qu'ils soient sous tutelle pour les civiliser. Cela explique le régime des haciendas et on comprend mieux la révolte qui a suivi. Je suis resté 43 ans à Guamote pour accompagner leurs luttes. (Inti)

#### 5.1.2 Le tournant des années 1990 : la création du PIP-G et l'action collective revendicative

Tel que nous l'avons vu dans la section précédente, les habitants de Guamote se sont battus contre les Incas, la colonisation, les lois de la république et les abus dont ils faisaient objet dans les haciendas, ainsi que pour la terre. En 1944, ils obtinrent la formation du Canton de Guamote et à partir des années 1990, les Kichwas de Guamote commencent une nouvelle étape culturelle et politique. C'est en 1997 qu'ils ont mis sur pied le Parlement indigène et populaire de Guamote (PIP-G) qui prévoit une



participation étroite entre ce Parlement et les institutions locales de développement et de gouvernance. Le Parlement est devenu alors le principal mode de coordination des efforts de développement politique, culturel et économique dans le canton. Ce Parlement facilite aussi la gestion des rapports sociaux entre toutes les populations indigènes du canton, qui rappelons-le est majoritairement constitué d'Indigènes ruraux vivant de l'agriculture et de l'élevage. Ce Parlement prévoit, de manière explicite, une lutte contre les exclusions et discriminations dont ces populations étaient victimes. Nous avons questionné les personnes rencontrées sur le processus de constitution du PIP-G et sur leur perception de l'organisme.

Quand nous avons abordé les aspects historiques des mouvements indigènes, plusieurs récits ont fait référence à la réaction face à la domination coloniale, à l'oppression qui accablait la vie des Indigènes, aux abus dont ils ont fait objet, ainsi qu'à la discrimination et à l'exclusion dans la vie politique. Un ex-secrétaire du PIP-G se rappelle des discussions pour trouver un modèle de gouvernement local en cohérence avec leur cosmovision et permettant de briser le modèle colonial. Il parle aussi de la recherche d'un modèle participatif où tous peuvent « parlementer » et où les décisions ne sont pas prises par une seule personne (Kuna). D'autres personnes font référence au désir d'avoir une incidence dans la politique et à leur décision de prendre la situation politique en main pour en finir avec les abus des Blancs et des Blancs-Métis (Uyana, Tinkay, Pura, Kuna Kuna). Cela est vu comme un point de départ qui a mené la population à chercher un modèle de gouvernement local pour tous, avec une participation communautaire, plutôt que réservée aux « Blancs-Métis ».

De nombreux témoignages nomment clairement la volonté d'agir pour avoir de l'influence dans le gouvernement ou bien, pour mettre en place un autre modèle de gestion qui soit aussi un instrument politique, « un modèle de gouvernance propre

pour substituer le modèle colonial, taxatif et dominant » (Uyana). L'existence du *Cabildo* est mentionnée souvent, tout comme la reconnaissance des limites de ce dernier, notamment son manque de pouvoir politique de légiférer. Cet aspect de « pouvoir politique » revient souvent, parfois comme moyen de confronter les discriminations, parfois comme une manière d' « imprégner » l'espace public du dialogue et du savoir de nos peuples et « de passer du communautaire à la chose publique », nous dit Yanakina. Il ajoute que le PIP-G était la « nouvelle Bible », car il avait été conçu par les membres de la communauté, dont les représentants des 144 communautés qui siégeaient au Parlement étaient des sages qui arrivaient pour « parlementer » (dialoguer) et conseiller.

Le chemin parcouru et les oppositions rencontrées pour pouvoir arriver à la création du PIP-G font partie de la mémoire historique des acteurs. José Delgado, ex-maire du Canton de Guamote entre les années 2000 et 2004, se rappelle les événements dans ces termes :

Avant la loi de cantonisation de Guamote en 1944, il y avait déjà des communautés qui étaient des personnes juridiques. Plusieurs avaient obtenu un statut légal après la « Ley de las Comunas » (Loi des communes) en 1937, promulguée par le gouvernement comme moyen de résoudre le « problème indien ». Cette loi reconnaissait légalement les communes existantes. Chimborazo était la partie du pays où les communes se développèrent le plus. En 1970, il y a eu des réformes de la loi agraire à la suite de protestations dues aux abus des « *terratenientes* » (grands propriétaires terriens). Plus d'indigènes accédèrent à la terre, et de là s'est amorcé le processus de gouvernance propre. Plusieurs organisations non gouvernementales sont venues pour nous appuyer en tant qu'acteurs politiques [...] La confrontation n'a pas manqué car, pour la population urbaine, le pouvoir devait être dans les mains des Blancs-Métis. (Uyana)

À partir de nos entrevues, nous comprenons que la création du PIP-G a une double fonction. D'une part, il est l'instrument par lequel le peuple (en faisant référence aux Indigènes) confronte les discriminations dont il est objet, et d'autre part, il vise à créer des lois et fiscaliser, arrachant ce pouvoir des mains des « Blancs-Métis ». Tel que cela nous est présenté, le Parlement est une organisation de troisième degré, nous dit une ex-conseillère du Parlement, mentionnant aussi que plusieurs organismes de deuxième degré (les ONG, les Églises) les ont appuyés. « Avant, dans la préfecture, le gouvernement était entre les mains des Métis, mais nous avons créé le Parlement et maintenant c'est nous que prenons les décisions », nous dit cette interviewée (Coyllur).

Dans les années 1980-1990, de nombreuses ONG nationales et internationales se sont installées dans le canton pour « aider » la population, qui était en train de s'organiser politiquement. Ces ONG recevaient des sommes de financement importantes, mais d'après les personnes rencontrées, elles n'étaient soumises à aucun contrôle. Il nous semble que cette volonté de fiscalisation de la part de la population kichwa de Guamote se base sur cette instrumentalisation de l'aide et de la coopération; elle constitue donc une déterminante de l'action des Indigènes. Le besoin de fiscalisation ressort dans plus de la moitié des entrevues réalisées. Tika souligne : « Nous voulions créer une entité qui légifère, fiscalise et contrôle. Mais c'est la fiscalisation surtout qui nous intéressait. Avec les ONG, il rentrait beaucoup d'argent à Guamote, mais il ne restait rien. On ne savait pas où était passé l'argent ». En faisant référence au manque de transparence dans l'utilisation des fonds, certaines personnes soulignent les principes de la cosmovision andine des Kichwas, dont la redistribution s'oppose au manque d'équité et à l'accumulation pour le gain personnel. « Pour que cela soit possible, tous doivent participer au gouvernement local », nous dit un leader communautaire ex-membre du Parlement (Pura).

Ainsi, les principes d'identité et d'opposition nous semblent bien illustrés dans les commentaires et les réflexions des personnes rencontrées. Le premier apparaît clairement dans les expressions « nous », « les Indigènes » ou « les Indiens ». Le principe d'opposition apparaît au même moment que celui d'identité. En substance, les personnes rencontrées nous disent : « On veut agir contre la réalité de l'oppression ». Pour paraphraser, on pourrait résumer ces déclarations dans lesquelles le principe de l'acteur émerge : « On veut agir à partir de la cosmovision propre et des principes ancestraux. On veut mettre fin à la situation de tutelle, d'esclavage et de discrimination ». Par ailleurs, l'action réflexive de l'acteur est elle aussi claire : les acteurs font référence à leur passé d'oppression, sur la base duquel ils agissent afin de se projeter dans un futur différent, en maîtrisant leur vie en cohérence avec leurs valeurs.

Des principes d'opposition et d'identité apparaissent clairement dans le discours des personnes rencontrées. Le mouvement indigène comme acteur social et politique s'oppose à la réalité politique qui vient de la colonie et que la république a perpétuée. Le principe de totalité oppose non seulement l'action, mais un projet, un autre modèle qui veut contrôler l'historicité. Bien que nous abordions ce projet en profondeur plus loin dans les récits sur le « Buen Vivir », quelques témoignages cités parlent de la volonté d'imprégner l'espace public d'une autre vision, d'une cosmovision différente, issue du savoir ancestral du peuple kichwa.

### 5.1.3 La rencontre entre la tradition et la modernité

Dans nos entretiens, nous avons relevé un certain nombre de relations entre ladite tradition et ladite modernité qui permettent de remettre en question les dichotomies

habituellement associées à ce type de situations. Par exemple, la rencontre entre « tradition et modernité » rend possible leur intégration au monde actuel sans perdre ni leurs valeurs fondamentales, ni leur culture ni leur identité. Quelle est la perception des personnes rencontrées concernant cette rencontre?

Entre autres, lorsqu'il a été question de discuter des institutions mises en place par les acteurs indigènes, un certain nombre de principes fondamentaux ont émergé dans le discours de ces acteurs. Ces principes d'entraide, de partage, de participation et d'échange illustrent cette rencontre et le dépassement de la dichotomie. C'est le cas du PIP-G, qui récupère les anciennes assemblées où les Indigènes se réunissaient pour « parlementer ». D'après les personnes rencontrées, le mot « parlement » vient du kichwa : *Parlana* (conversa/converser) – *Parlanacui* (plural) signifie que tous, hommes, femmes adultes et enfants, participent à la conversation et de « Nacui » (tous sont inclus)<sup>22</sup>. À cet égard, l'expression de « rencontres » pour « parlementer » apparaît dans plusieurs récits qui voient une décision prise et non imposée afin de dépasser l'opposition entre tradition et modernité. En fait, cette rencontre n'est pas seulement celle de tradition et de la modernité, mais celle de deux mondes, l'indigène et le métis, du milieu communautaire kichwa et politique occidental, de deux cosmovisions et d'hybridation de deux manières différentes de fonctionner. Tel que nous le comprenons dans nos entrevues, cette rencontre fait un pont entre le passé, le présent et le futur. Un ex-conseiller parle de la recherche d'un espace de dialogue, tout en reconnaissant que cela n'a pas été facile, car trop souvent, la loi ne reconnaissait pas l'action communautaire. Une autre difficulté soulignée a été d'établir un fonctionnement égalitaire pour briser l'exclusion et le mépris ethnique soufferts par

---

<sup>22</sup> Cette interprétation locale de l'origine du mot parlement dans le nom du PIP vient de la proximité avec le verbe « parlay » qui signifie parler et de « nacui » qui signifie le pluriel, ou tous ensemble, en langue kichwa.

les Indigènes. Le résultat n'a pas été l'inclusion du monde andin dans la modernité, mais plutôt la création d'une institution basée sur leur cosmovision, bâtie comme une structure moderne.

Un répondant, fils d'un Indigène qui avait été bénéficiaire d'un *huasipungo*, se rappelle du traitement subi par son père et des luttes menées pour l'égalité avec la création du PIP-G :

Le Parlement est politique, mais pour nous c'est une institution communautaire, un lieu où nous allons « parlementer ». Cela vient de notre tradition. Nous avons pris la structure organisationnelle des institutions modernes. Il y a une rencontre entre le monde indigène et le monde métis. Mais ça n'a pas été facile. Avant, nous étions vus comme sales. Pour nous donner la main, les Blancs-Métis enveloppaient leur main avec quelque chose avant de nous saluer. Maintenant cela est fini, dans le Parlement, nous sommes tous égaux. (Yanakina)

Certaines personnes, telles que Coyllur, nous parlent d'un « mélange de la réalité indigène avec l'occidentale. La structure formelle s'est inspirée des institutions occidentales. Mais on fonctionne de façon horizontale, on cherche la participation de tous et le consensus. Cela est notre tradition » (Coyllur). « La langue, l'échange, la *minga*, le bien collectif... cela vient de notre tradition. Les règlements et procédures s'inspirent du mode de gestion occidentale » (Wasi). Enfin, presque toutes les entrevues soulignent le fait que l'action s'alimente des valeurs kichwas, mais suit le modèle de fonctionnement (normes et procédures) occidental. À cet égard, Delfin Tennesaca, présidente actuelle de la Coordinadora de Organizaciones Sindicales, Indígenas y Populares de Chimborazo (COSIPCh), leader politique et participante active des marches en 2000 et 2005 qui ont fait tomber deux présidents, nous a expliqué :

Notre action est inspirée de notre cosmovision, mais nous avons pris la partie normative du modèle occidental. Les aspects juridiques s'inspirent d'Occident, l'ordre cosmique, la mystique, vient de notre tradition andine. Nous étions guidés par trois principes : répondre aux besoins de base de tous, agir pour la récupération des terres et protéger la Pachamama.

La question des valeurs et de la réflexivité de l'acteur pour tenir compte de leur passé d'exclusion au moment de créer la nouvelle institution apparaît clairement dans ses propos. Ainsi, Minga, un ex-vice-maire, nous dit que le Parlement est une institution moderne, mais prenant racine dans leur histoire et guidée par leur cosmovision.

Le père Gortaire est un prêtre jésuite qui est resté plus de 45 ans à Guamote, car, inspiré par la théologie de la libération, il a épousé la cause des Indigènes. Ce dernier nous a parlé des valeurs à la base des échanges, discussions, mises en commun et du processus de prise de décision :

Le processus de création fut lent. Au début, quelques Indigènes de différentes communautés se rencontrèrent, ils venaient en groupe : 5 par communauté. Le nombre augmenta petit à petit. Ils discutaient en assemblée et retournaient dans leurs communautés avec des questions. La prochaine rencontre était le mois suivant. S'il y avait quelque chose d'urgent, ils se rencontraient la semaine suivante, mais dans ce cas venait seulement un délégué par communauté. Les discussions et échanges prenaient beaucoup de temps, car l'important était de « parlementer ». L'important était le consensus et non pas la moitié plus un. Cela a un fondement profond : pour les *Puruhaes*, penser en communauté est un agir collectif : une seule pensée, un seul cœur et une seule façon de répondre : unis, ensemble. C'est le *sentipensar*. « Quand l'Indigène pense, il pense avec le cœur, quand il agit, c'est la commune qui agit. Cela, c'est sa force ». (Inti)

Si nous comprenons bien les éléments de la tradition et de la modernité qui se trouvent dans le Parlement de Guamote, l'application du principe de la *minga* est moins

évidente. Un ex-conseiller explique comment ce principe andin est mis en application dans le PIP-G :

Les jours de rencontre pour la session du PIP-G, nous apportions tous quelque chose pour le repas. Cela, c'est la *minga*, un exemple de travail collectif, de partage et d'unité. Les coûts des sessions diminuaient beaucoup et l'argent allait aux besoins identifiés par tous, discutés et acceptés par consensus. Nous avons des contrats, des ententes, des protocoles. Cela était inspiré de la modernité. (KunaKuna)

Cela illustre la coexistence, dans le discours des acteurs, de ces deux concepts qui sont autrement présentés en opposition.

Plusieurs principes et éléments de la cosmovision kichwa sont à l'œuvre dans l'institution de gouvernance créée. Lors des rencontres entre plusieurs familles dans la communauté afin de discuter, *parlanacui* en langue quichua, des moyens de faire face à la discrimination du modèle colonial, le fonctionnement s'apparentait à une famille élargie.

C'est l'*ayllu* élargi. On stimulait la discussion pour résoudre les problèmes et renforcer la communauté, tout comme la *minga* qui se base sur le donnant-donnant. Et ce modèle est transposé au PIP-G. Le Parlement planifie et évalue, mais l'axe du fonctionnement est la commune, et à la base on trouve nos principes kichwas.

C'est ce que nous dit Mayo, un ex-conseiller qui a participé aussi à la création de Pachakutik, un parti politique indigène au niveau national.

Randipac, le maire qui était en poste au moment où nous avons fait les entrevues, nous apporte une vision un peu différente, où le partage nous semble important. Dans sa



vision, il souligne que le modèle occidental apporte des éléments nouveaux de gestion de projet tels : objectifs, ligne-base, indicateurs, rédaction des rapports, mais aussi le discours de la participation.

Dans notre tradition, l'écoute est importante. Le principe d'écouter tous ceux qui ont quelque chose à dire vient de notre cosmovision. Mais anciennement, notre système était vertical : tous pouvaient parler, mais il y avait aussi une autorité qu'il fallait écouter. Avant, c'était un cacique qui était respecté en tant qu'autorité. Maintenant c'est le président du Parlement [...].

« Le discours de la participation c'est, en fait, un discours occidental; avant, nous avions un système hiérarchique tout comme maintenant », ajoute PUNCHAO, un ex-maire. Ces discours détonnent donc un peu parmi les autres récits à propos d'une modernité occidentale hiérarchique et d'une tradition dite horizontale et participative. Ainsi, cet ancien maire ne voit pas d'opposition dans les termes attendus entre modernité et tradition. Même si cela diverge des autres positions par rapport à l'histoire des relations hiérarchiques, il va dans le sens d'un effacement entre des pôles ou des oppositions binaires simplistes.

À l'exception de cette position, à partir des récits des personnes rencontrées nous pouvons tenter de faire revivre l'organisation communautaire d'avant la Conquête, quand les peuples andins vivaient dans des sociétés organisées en communes telles qu'imaginées par les personnes rencontrées. On nous a dit que les principes qui régissaient la réciprocité, la complémentarité, la solidarité et la dualité se sont maintenus à travers le temps et sont inscrits dans les organisations politiques modernes qu'ils ont créées. On nous a dit que les Espagnols ont voulu désintégrer cette organisation avec l'imposition de l'esclavage et que plus tard, les États-nations ont mis en place un gouvernement central qui ne reconnaissait pas officiellement

l'organisation socio-politique antérieure des temps antérieurs à la Conquête. Cependant, l'organisation communautaire ou l'*ayllu* a continué d'exister et c'est en 1937, avec la *Ley de Comunas* (Loi des communes) que le gouvernement de l'Équateur a reconnu cette organisation communautaire qui n'avait jamais disparu. En d'autres mots, la Loi des communes est venue reconnaître les « *ayllu jatun ayllu* », les communautés indigènes et paysannes. Pour Uyana, bien que des institutions de gouvernement local existaient avant la Conquête, c'est à partir de cette loi que le processus de participation au gouvernement local commence de façon plus organique, que nous appelons gouvernance territoriale. Toutefois, les valeurs des différentes formes d'organisation territoriale s'inspirent de l'*ayllu* communautaire, lequel se base sur trois principes qui représentent des « valeurs morales » : « *ama sua, ama quilla, ama llulla* (ne vole pas, n'envie pas et ne mens pas) » qui vont s'ajouter aux règles de gouvernabilité communale : réciprocité, redistribution et harmonie/équilibre entre l'humain et la nature (Kuna, Uyana, Ayni, Yatay, Coyllur, Rumi, Amauta, Tinkay).

Le PIP-G, une institution moderne, représente pour les acteurs une continuation de l'*ayllu* andin qui se nourrit de leur cosmovision. Loin de voir l'imposition de la modernité ou son inclusion par la force des choses, les acteurs du PIP-G racontent leur agentivité dans la construction de la fabrique sociale, ainsi que leur choix réflexif par rapport aux éléments de ladite modernité qu'ils veulent retenir, ce qui illustre bien leur rapport avec l'histoire comme élément de construction de l'avenir. Il faut souligner que, bien que le discours des personnes rencontrées soit un discours d'inclusion, il est imprégné d'ethnicité, une ethnicité moderne qui prend ses racines dans la communauté andine ancestrale et qui fait par ailleurs, la fierté des Indigènes de Guamote.

#### 5.1.4 Du « yanapay » des haciendas au « yanapay » du développement

*Yanapay* signifie aide ou service et nous avons observé dans le discours des personnes interrogées une thématique particulière du changement de signification sociale de ce concept. Cette section l'illustre.

Le succès du PIP-G, qui fut le premier de l'Équateur et le premier en Amérique latine à avoir un maire indigène, avait attiré de nombreuses ONG internationales qui se sont installées à Guamote. L'accueil et l'écoute donnés à ces ONG est à mettre en lien avec les pratiques indigènes d'entraide et de service. Certaines personnes rencontrées parlent de 50, d'autres de 100 et même de 120 ONG, incluant également des ONG nationales. Parmi elles, on compte Plan International, Manos Unidas, Vision Mondiale, Fundación Esquel et Fundación Heifer. Il y avait aussi des programmes du gouvernement, des partis politiques et des Églises catholiques et évangéliques. Le but déclaré de ces ONG était « d'aider, d'assister » les Indigènes pour mieux gérer le PIP-G. Beaucoup d'entre elles parlaient d'aider les Indigènes à renforcer leur identité et éveiller la conscientisation de la population indienne. Au début, les différentes organisations écoutaient les Indigènes kichwas. Cependant, elles prirent rapidement un rôle de direction, renforcées dans ces positions par leurs promesses de financement (Sara Sara, Tinkay, Minga). Elles font encore référence à leur action significative, en ignorant presque toujours que la création et l'organisation du système de gouvernement local provenaient de la base du mouvement indigène du canton et sont basées sur un certain nombre de valeurs et visions propres, soulignent plusieurs témoignages.

Les personnes rencontrées étaient des anciennes autorités du PIP-G. Elles étaient donc conscientes de l'étendue et des limites des appuis reçus. Quand les représentants des ONG parlent de leur rôle d'« éveilleurs de conscience », les anciennes autorités parlent plutôt d'accompagnement et d'appuis techniques. D'après Kuna, un ex-secrétaire du PIP-G, « le modèle de gouvernance territoriale du PIP-G était le fruit de deux courants : notre vision communautaire et les formations reçues concernant le fonctionnement des institutions imparties par les ONG. Elles ont contribué surtout au niveau de la systématisation. Mais nous conduisons l'expérience, nous étions les acteurs [...] les ONG nous ont accompagnés » (Kuna).

L'arrivée des partis politiques et des Églises n'a pas toujours aidé à faire avancer la cause des Indigènes du canton. Les partis politiques avaient leurs orientations, soit de droite ou de gauche. Un répondant mentionne que les partis politiques ont essayé d'instrumentaliser les Indigènes, mais qu'en tant que véritables acteurs du processus, ils suivaient les enseignements de Monseigneur Leonidas Proaño, l'un des prêtres fondateurs de la théologie de la libération, qui disait : « Notre propre politique, notre propre économie. Qu'elle ne vienne pas de l'extérieur » (Mayo).

D'autres récits se rappellent qu'il y avait beaucoup d'organisations : des ONG, des partis politiques et des Églises. Ils reconnaissent néanmoins que plusieurs ONG ont contribué à leur processus avec des formations, du financement et des ressources humaines. Un des problèmes soulevés est que les ONG ont développé des pratiques clientélistes et que plusieurs leaders communautaires s'attendaient à obtenir des compensations économiques ou des bonis. Pour Wasi, une femme ex-conseillère, ces pratiques clientélistes touchaient surtout les hommes, car ceux-ci étaient majoritaires dans le PIP-G. « Alors, ils voulaient arriver à des postes de direction pour accéder à ces bénéfices », nous dit Wasi.

Plusieurs personnes rencontrées partagent une même vision concernant le financement : manque de transparence, utilisation des fonds pour rétroalimenter les ONG, appuis à court terme, duplication, manque de coordination. Finalement, peu d'argent restait dans la communauté. Le récit de Tika, ex-conseillère, rejoint plusieurs autres témoignages. En faisant une nuance entre les différentes organisations qui sont arrivées à Guamote, elle convient que certains agents externes ont apporté de l'aide et d'autres non. Elle affirme, avec fierté pour le travail des parlementaires, mais amertume face aux divisions apparues dans le PIP-G :

En général, ils étaient venus pour apprendre de nous, pour imiter ce que nous faisons. La plupart ont créé la division : ONG, partis politiques et même les Églises. Ils étaient représentés par des Métis qui voulaient prendre, dans l'action, un rôle significatif [*protagonista*]. Tous étaient grassement financés, mais ils utilisaient l'argent à l'interne. Ils trouvaient du financement en disant que c'était pour nous aider. Nous, on ne voyait pas l'argent. Ils ont réussi à nous diviser. Quelques-uns de nos dirigeants se sont associés à l'un ou l'autre parti politique, à l'une ou l'autre Église. Mais au début, ils n'ont pas réussi à infiltrer le Parlement. Le Parlement, c'était nous, les 114 communautés, notre assemblée, l'*ayllu* élargi. (Tika)

Ceci vient interroger un certain nombre de fondements, de valeurs ou de visions indigènes. Ainsi, l'expression « *yanapay/ayuda* » (aide) vient de l'ancien régime des *haciendas*, dans lequel les Indigènes qui travaillaient dans les terres du patron, souvent sans aucune paye, demandaient à celui-ci de l'aide « *yanapay* » pour des circonstances spéciales : maladie, célébration, remboursement d'un emprunt. Une fois la *yanapay* reçue, l'Indigène restait redevable envers son patron toute sa vie. De façon similaire, les ONG internationales venaient aussi pour prêter aux « pauvres Indiens », créant des relations asymétriques entre donateurs et bénéficiaires qui ont affecté ainsi leur agentivité sous l'apparence de bienfaiteurs qui étaient les véritables moteurs de l'action. Les diverses ONG arrivaient chacune avec leur programme, ce qui a contribué

à la division et aux rivalités qui sont apparues par la suite, et ce, sans égard aux aspirations, aux relations dites traditionnelles et aux réseaux de relations préexistantes.

Le paternalisme et la situation de dépendance créés tant par les ONG que par les partis politiques et quelques programmes du gouvernement restent vifs dans la mémoire de ces anciennes autorités du PIP-G. Parmi les critiques qu'on leur adresse à cet égard, on mentionne le fait que les agents des ONG voulaient changer la manière dont ils travaillent la terre : « Elles appelaient à maximiser la production. Il fallait exporter, le principe était capitaliste, car basé sur la production intensive sans prendre en considération ni la Pachamama, ni les besoins locaux », raconte l'une des personnes rencontrées. Une autre souriait plutôt en disant : « Pour travailler, ils nous traitaient comme des enfants, pour rembourser les prêts que les ONG nous faisaient, là, on devait être des adultes responsables ». Parfois, les gens recevaient des prêts. À d'autres moments, c'étaient de petits montants donnés comme « cadeaux » pour avoir suivi les consignes; par exemple, en offrant une réduction aux producteurs ayant accepté leurs services juridiques. On les traitait comme des enfants, la façon de fonctionner des ONG était paternaliste. D'autres récits soulignent que l'argent et les cadeaux créaient souvent des relations hiérarchiques ou de dépendances non seulement économiques, mais affectives. Les gens pensaient que ces organisations seraient éternelles et considéraient presque les agents des ONG comme les nouveaux patrons, sur un modèle pratiquement féodal (Illapa, Tinkay, Chaca, KunaKuna).

Toutes les ONG n'ont pas agi de la même façon. « Il y a eu des ONG et des ONG [de bonnes organisations et les autres] », nous dit Randipac, président actuel du Parlement de Guamote, en ajoutant :

Elles sont venues avec leurs projets et leurs stéréotypes du développement. Leur action durait le temps qu'elles avaient de l'argent. Cela a créé de la dépendance. Les gens sont devenus « *pedigüeñas* » [ils qu'émandaient]. Tant d'argent qui est rentré au canton, mais peu est resté.

D'après les témoignages reçus, l'opinion la plus largement partagée concernant le travail des ONG est plutôt négative. Se prenant pour des bienfaiteurs et des éclaireurs, elles ont créé des liens de dépendance et infantilisé les acteurs. Voulant se substituer à l'action transformatrice, elles ont développé des comportements paternalistes. Traitant les Indigènes comme des enfants, elles ont donné des cadeaux et renforcé des relations clientélistes et des combines. Tout cela, en se présentant comme les réels protagonistes du changement, les bâtisseurs du capital social, et se donnant tout le crédit concernant l'organisation du mouvement indigène. Sous des expressions telles que « renforcement du capital social », « empowerment » ou « soutenabilité », les pratiques d'intervention légitimaient leur travail, mais n'ont pas introduit de grands changements dans les conditions de vie des communautés. Ils ont plutôt traité les Indigènes d' « inconscients » ou d' « enfants » qui ont besoin d'enseignements et de protection. Cette nouvelle forme de mépris et d'instrumentalisation afin de recevoir des fonds sans aucun contrôle et au nom de l'aide aux Indigènes, a constitué un important motif ayant conduit à la création du Parlement indigène et populaire de Guamote, le PIP-G. Presque toutes les personnes rencontrées font référence au besoin de fiscalisation et de contrôle des sommes qui rentraient au canton comme l'une des raisons de la création du Parlement. La fiscalisation et la volonté de substituer le modèle occidental paternaliste et urbain pour un autre participatif et rural, ont été des objets de réflexivité profonde lors des discussions dans les communautés.

Le rôle joué par les Églises est perçu différemment selon la dénomination. Bien que presque tous font référence à la division provoquée par l'arrivée de deux Églises,

l'Église catholique et l'Église protestante (évangélisme), de manière générale, elles sont perçues comme ayant appuyé les luttes pour la justice sociale et les droits égaux pour tous, et paraissent, du moins en surface, avoir respecté les aspirations et les valeurs des Indigènes. La théologie de la libération occupe une place importante dans les témoignages, probablement à cause de l'influence de Monseigneur Leonidas Proaño, évêque de Riobamba, la capitale de Chimborazo, qui fut un des fondateurs de ce courant de pensée théologique chrétienne. Ses luttes aux côtés des Indigènes lui ont valu le surnom d' « évêque des Indiens ». L'Église catholique s'est installée à Guamote avant l'Église évangélique, et c'est dans les années 1970 qu'elle a intégré la vision de la théologie de la libération. Les premiers évangélistes sont quant à eux arrivés dans les années 1980. Bien que les deux Églises bâtissent initialement une alliance, celle-ci fut de courte durée (Inti, Kuntur). L'Église catholique appuyait surtout les luttes pour la terre et le travail collectif, tandis que l'Église évangélique promouvait les valeurs protestantes d'individualisme, de réussite économique ainsi que le développement du « know how » sur des questions administratives et techniques. Ceci était en lien avec les orientations des missionnaires américains arrivés dans la province. L'Église catholique prêchait en insistant sur des questions sociales et des droits collectifs, alors que l'Église évangéliste prêchait un discours plutôt centré sur des questions économiques et des droits individuels.

L'action de l'Église catholique était confortée par le Concile Vatican II, qui avait consacré la nécessité pour l'Église d'intervenir dans les problématiques sociales. Le prêche de cette Église était proche de notre vision : "Si Dieu est communautaire, Dieu est collectif", entendait-on. Au même moment que la gauche disait : la terre est pour celui qui la travaille, la théologie de la libération disait : Dieu nous a donné la terre pour tous. C'est ça, les discours qu'on entendait. (Illapa)



D'après un militant de la gauche catholique, leader communautaire avec l'Église de la libération, les gens discutaient sur la structure du pouvoir existant à Guamote, le canton du pays où les *haciendas* étaient les plus développées. Illapa, un pasteur évangéliste qui a été membre du Parlement, souligne la différence entre les Églises : l'une parle du social tandis que l'autre enseigne à faire des projets productifs et évaluer leur rentabilité; une des Églises reste dans la théorie et l'autre se concentre sur la pratique. C'est aussi l'opinion de Mayo et de Randipac.

Le rôle des Églises est perçu comme important, et c'était encore plus vrai quand elles étaient unies. Par après, quand elles se sont séparées et ont créé des organisations rivales, les divisions sont aussi rentrées au Parlement. « Avec la division des Églises, les gens se sont divisés à leur tour. Les catholiques ont appuyé Pachakutik (Mouvement de l'unité plurinational Pachakutik-Nouveau Pays) et les évangélistes ont suivi Amauta » raconte un ex-conseiller du Parlement. Randipac souligne que la politisation partisane a marqué le déclin de l'institution, dont les valeurs avaient changé : « La pratique du « *compadrazgo* » (des combines) a miné la confiance des gens ».

D'après d'ex-conseillères que nous avons rencontrées, les appuis des Églises n'ont, de manière générale, pas été positifs pour les femmes. Une ex-trésorière de la Confederación del Movimiento Indígena de Chimborazo, COMICH, fait la nuance entre l'égalité ethnique et l'égalité entre les personnes de sexe différent :

Les prédicateurs disaient que la femme devait suivre son mari, car lui est la tête de la famille. Cela n'est pas l'égalité entre les personnes. Mais elles ont fait de bonnes choses pour la société, surtout en matière d'égalité ethnique. (Sara Sara)

Les Églises ont donc contribué à diminuer la discrimination à l'égard des Indigènes, mais elles se sont rangées du côté de la vision genrée hiérarchique occidentale, où l'homme est celui qui dirige et commande, plutôt que de respecter la dualité complémentaire de la cosmovision andine.

L'intention politique du gouvernement des États-Unis d'affaiblir le mouvement indigène équatorien en envoyant des missionnaires évangéliques a été l'objet de plusieurs études et d'articles parus dans la presse de Chimborazo. Le récit de deux des personnes rencontrées montre que cette blessure encore ouverte et que les divisions créées par l'action politique des évangélistes dans les années 1980 sont toujours présentes :

L'Église catholique est arrivée au canton avec le prêche de la théologie de la libération. L'Église évangélique est un clair instrument des États-Unis pour diviser le mouvement indigène et confronter le discours de l'Église catholique : l'une prêchait la solidarité et le travail communautaire, et l'autre l'individualisme. La presse de Guamote a publié un document du gouvernement américain promouvant l'implantation d'un modèle religieux capable de miner l'organisation indigène. L'Église évangélique ne répondait pas à des fins théologiques ni d'évangélisation, mais plutôt politiques. L'étude avait été réalisée par des anthropologues qui donnaient des conseils sur la manière de diviser les peuples. Monseigneur Leonidas Proaño parlait de la nécessité de libérer les peuples en utilisant la méthodologie de Paulo Freire. Proaño est arrivé dans les années 50, les jésuites sont arrivés dans les années 70. Au début, ils ont eu des différences, mais par la suite, ils ont travaillé ensemble en nous appuyant dans notre lutte contre les haciendas. C'était notre lutte, mais ces appuis nous soutenaient, car les ennemis étaient de taille. (Inti)

Les documents de Santa Fé II de la CIA considéraient que la théologie de la libération et les communautés ecclésiales de base, qu'ils considéraient comme des « cellules », étaient dangereuses pour la sécurité nationale américaine. Selon le document, celles-ci se cachaient sous un discours

religieux pour miner le contrôle de l'État et la libre entreprise. La réalité est que la théologie de la libération prône une philosophie libératrice, de justice sociale, de liberté et de respect de la terre, qui devait être protégée et non exploitée comme une ressource économique. La terre est pour tous et non pour quelques-uns seulement. L'Église catholique nous disait ça, mais cela vient conforter notre vision, car pour nous la terre est notre mère à tous. Cette théologie se base sur « La pédagogie des opprimés », de Paulo Freire, et elle est appuyée par le Concile Vatican II. L'Église évangélique vint casser le processus d'unité et combattre la théologie de la libération. Elle avait le financement du gouvernement américain. Il y a eu une telle effervescence autour de cette religion qu'avec tout son financement, elle a pu être présente à la radio, dans les unités de transport et dans les rues avec les prédicateurs. Ceci est clairement écrit dans les documents de Santa Fé II. (Mayo)

Les récits précédents montrent plutôt un rôle d'accompagnement et d'appui des Églises, surtout de celle de la théologie de la libération. Mais les évangélistes voulaient aussi accompagner les Indigènes dans la construction de ce qu'ils considéraient comme une meilleure qualité de vie, sur la base de l'épargne et de la formation de petites entreprises. Aucun récit ne parle « d'aide » ou de frein à leur agentivité, comme c'était le cas dans les récits concernant les ONG. Les principes d'identité et d'opposition de la théorie de l'action sont renforcés par celle-ci dont les valeurs de base sont en syntonie : partage, travail communautaire, solidarité et respect de la terre. À l'opposé de l'action de l'Église catholique au temps de la Conquête, elle n'a pas cherché à imposer l'adoration d'un dieu. L'autobiographie de Leonidas Proaño, intitulée « Je crois à l'Homme et à la Communauté » (1977), est un bel exemple d'appui aux luttes des peuples indigènes, tant du point de vue de leur identité ethnique que de l'opposition culturelle qu'ils expriment à l'égard de la domination monoculturelle occidentale.

Si les deux longs témoignages des personnes kichwas faisant référence à la théologie de la libération parlent également de la méthode de l'auteur brésilien Paulo Freire, cela

n'est pas dû au hasard. Dans la tradition des peuples kichwas, le fait de « parlementer », d'échanger et de prendre du temps pour la discussion dans un souci de comprendre et de construire ensemble est l'essence de la vie communautaire. C'est aussi l'essence de l'échange dialogique au cœur de la pédagogie de Paulo Freire, à l'opposé de la « pédagogie bancaire », comme il l'appelle dans son livre « La pédagogie des opprimés » (1974, p. 62). Le concept de dialogue est central à sa pensée. Celui-ci suppose l'égalité et le partage des connaissances ainsi que la réflexivité qui accompagne l'action. La théologie de la libération, en utilisant cette méthode d'échange et de discussion, se nourrit tout aussi bien de la pensée de l'éducateur brésilien que de la pratique culturelle des peuples kichwas. Nous verrons dans le chapitre suivant comment cela peut être analysé du point de vue de la théorie de l'Action historique.

Enfin, au-delà des différences dans l'intervention des Églises, et dans la reconnaissance des appuis reçus, les récits affirment l'action de l'acteur de premier ordre, c'est-à-dire des Indigènes, le « nous » marquant bien l'identité ethnique des acteurs et l'opposition de deux cosmovisions avec des valeurs, des visions et des intérêts différents. Les représentants des ONG et des Églises les ont parfois accompagnés dans leur réflexivité, mais ils ont à d'autres occasions été des entraves. Cela n'a pas empêché l'Acteur indigène de créer la nouvelle institution de gouvernement local dans le but d'avoir une entité de gouvernement local propre, leur permettant de faire de la fiscalisation, de légiférer et d'agir en pensant au futur qu'ils voulaient en tant que peuple kichwa, soucieux d'être insérés au monde moderne, mais en gardant leurs valeurs et en veillant à la préservation de la Pachamama.

### 5.1.5 Le modèle alternatif du « Palais du peuple » : coordination et contrôle social

D'après presque la totalité des personnes rencontrées, le Parlement indigène et populaire de Guamote, le PIP-G, a été un modèle alternatif de gouvernement local. Premièrement, parce que c'était la première fois que les peuples indigènes avaient une incidence dans les politiques publiques dans le jeu de la gouvernance occidentale, mais aussi par son fonctionnement basé sur les communes et l'aspect consultatif. En fait, le retour à la communauté pour avoir l'avis des gens sur des sujets dont on n'arrive pas à avoir le consensus au Parlement, faisait partie des procédures normales du PIP-G.

Pour quelques personnes rencontrées, le modèle était alternatif au début, il perdit de sa force innovatrice avec l'arrivée des partis politiques et des Églises. Le PIP-G fut le premier Parlement indigène de l'Équateur. Ainsi, étant un organisme politique hybride, indigène/occidental, l'appropriation de nouvelles techniques modernes propre à ces instances s'est avérée essentielle. C'est ainsi que le processus d'apprentissage et d'appropriation de techniques de gestion de la culture occidentale sont mentionnés par plusieurs personnes qui expriment avec fierté le fait que les Indigènes réunis au PIP-G ont produit pour la première fois leur plan cantonal et une planification stratégique veillant à leurs propres intérêts. Cela est considéré très important, car pour la première fois, les plans et les budgets étaient centrés sur les besoins des communautés. Le PIP-G était un outil de planification en ayant comme priorité la fabrique sociale du futur en se basant sur leurs valeurs ancestrales et en utilisant des méthodes modernes de gestion pour répondre aux besoins de contrôle et de fiscalisation des différentes institutions installées dans le canton (Kuna, Yatay, Quilla, Tika, Amauta, Kachi, Tinkay, Pura, Kuna Kuna).

Le PIP-G fait partie d'un système de gouvernement local formé par trois institutions : le Parlement, le Comité de Desarrollo Local (CDL) et la mairie. Le CDL était formé par les représentants indigènes de 11 OSG (organisations de second degré), un représentant de la population métisse et le maire. Le PIP-G était constitué des présidents des 114 Cabildos (avec le temps, le nombre de participants a augmenté). Tel qu'on nous l'a expliqué, dans ce système participatif et interrelié, le CDL avait un rôle conseil (rôle technique), le PIP-G un rôle de planification (rôle politique) et la mairie était responsable de la mise en œuvre (rôle exécutif). Le Parlement était l'instance principale et c'est à lui que revenait le rôle de décision. Le CDL avait aussi un rôle de coordination avec d'autres institutions du tissu social, telles celles de la santé et de l'éducation. Avec ce système décentralisé de la mairie, les Indigènes ont pour la première fois contrôlé les décisions concernant la gestion du canton. De manière générale, les personnes rencontrées soulignent que, même si en formant 90 % de la population, ils n'avaient jamais eu un mot à dire, car ils étaient gouvernés par la minorité blanche et métisse. Quand ils voulaient entrer à la mairie, ils faisaient l'objet d'humiliations. Depuis, ils appuient le maire, non parce qu'il est maire, mais parce qu'il suit les directives du PIP-G. Dans ce nouveau système interrelié, ce sont les Indigènes réunis au PIP-G qui contrôlent la mairie, d'où le nom donné de « Palais du peuple ». Voyons ce qu'en disent quelques récits.

D'après Kuna, le PIP-G est vu comme « la voie d'accès du pouvoir communautaire vers le pouvoir du canton », mais plus qu'une affaire de pouvoir, ce système de gouvernance représentait la volonté des Indigènes de changer la structure du pouvoir. Il fallait créer quelque chose de différent, ayant la force juridique, nous dit un ex-secrétaire du Parlement, dont les parents travaillaient dans une *hacienda* (Yanakina). Si, avec le temps, la politisation partisane du PIP-G, les pratiques clientélistes et les combines sont réapparues, les parlementaires gardaient initialement en tête les trois

principes andins ancestraux que nous avons déjà mentionnés : *Ama Sua* (« ne pas voler »), *Ama llulla* (« ne pas mentir ») et *Ama Quella* (« ne pas être paresseux »)<sup>23</sup> (Ayni). Ces trois principes andins, adoptés tout d'abord par le Parlement de Guamote et par après par d'autres organismes de gouvernance territoriale autochtone, ont été reconnus dans la Constitution de l'Équateur de 2008 (Art. 8.1) comme un des devoirs et responsabilités des Équatoriens. Ainsi, l'État assume et fait la promotion de ces principes éthiques ancestraux.

La création du PIP-G fut un moment de grand changement, car ce fut le retour à « notre culture, à notre vision communautaire d'écoute, de discussion et de prise collective de décision ». Pour la première fois, la population kichwa pouvait décider. Le pouvoir était le pouvoir du peuple et cela n'était pas que des paroles. Le PIP-G était une institution de portes ouvertes, dirigée par les Indigènes, mais les Blancs-Métis n'étaient pas exclus. C'est une fierté pour la population de Guamote de savoir que cette expérience nouvelle, qui est née dans le canton, a été reprise par la suite dans d'autres municipalités. Grâce à sa gestion il y a eu beaucoup d'améliorations dans la vie communautaire. D'abord, dans le respect des Indigènes, mais également dans la participation au gouvernement local, ainsi que dans l'éducation bilingue et dans le renforcement de la médecine ancestrale. Désormais, 80 % des maisons ont de l'électricité. Aujourd'hui toutes les maisons ont l'eau traitée, bien que celle-ci ne soit pas toujours potable (Kuna, Uyana, Ayni, Yatay, Kachi, Minga, Pura, Inti). Pour sa part, KunaKuna souligne que tous ont bénéficié des améliorations, les Indigènes comme les

---

<sup>23</sup> On trouve des variations dans l'écriture de ces principes. Ils sont parfois nommés : ama qhilla, ama llulla, ama suwa. Ceci est dû au fait que la transmission de la cosmovision ancestrale a été faite par voie orale, les Incas ne connaissant pas l'écriture.

Blancs et les Métis. Auparavant, toutes ces améliorations étaient inimaginables, d'ajouter Inti.

#### 5.1.6 Les assises de l'Agir des Runa (hommes) et des Warmi (femmes) des Andes

Dans cette partie de l'analyse de l'Acteur indigène de Chimborazo, la population kichwa, nous allons présenter la vision des personnes rencontrées relativement à ce qu'ils considèrent le bien vivre en communauté, ce que nous considérons dans la civilisation occidentale, le « développement ».

Pour les Kichwas des Andes, l'action est nécessairement réflexive, car elle est toujours basée sur les valeurs de leur cosmovision. Les personnes rencontrées soulignent les différences entre leur vision du monde et d'agir et celle des sociétés occidentales. La présence des ancêtres, mais aussi le souci pour les générations futures, ainsi que la préservation de la culture, sont au centre de l'agir de la population kichwa.

Soulignons d'abord que le concept de « développement » n'existe pas en langue kichwa et que le concept est plutôt celui de la vie en équilibre avec les autres, avec la nature et avec les éléments symboliques et spirituels faisant partie de l'existence. Avant d'aborder les récits et afin de les mettre en contexte, nous allons faire deux autres précisions : la première est relative au concept de sexe, de ce qui est mâle ou femelle, et en la seconde concerne le rapport au temps.

Commençons avec l'agir des hommes des Andes ou « *runa* », et des femmes des Andes, les « *warmi* », et leurs relations aux autres et à la nature. *Runa* est entendu comme propre à l'agir masculin et *warmi*, à l'agir féminin. Dans ce sens, bien que l'on



parle de la dualité non hiérarchique, on trouve dans la culture puruha-kichwa ancestrale, un symbolisme comportemental relatif au genre plutôt qu'au sexe, ce qui est masculin ou féminin n'étant pas toujours synonyme d'un sexe. Auparavant, le féminin était lié à l'immuabilité, tandis que le masculin représentait l'altérité (Aguiló, 1985). Il existe un sentiment d'intégration des hommes et des femmes à la communauté sous un concept flexible et dynamique de ce qui est considéré comme féminité ou masculinité. Les notions de genre, dans la tradition andine, parlent de qualités mobiles qui sont attribuées à tous les êtres vivants. Chaque homme et chaque femme possède, selon la cosmovision andine, des caractéristiques féminines et masculines (De la Torre, 2010; Pacari, 1998; Chiriboga, 2015). Avec l'arrivée du christianisme, il y a eu un syncrétisme religieux qui a fait perdre sa place à la femme, causant de la nostalgie des anciens temps, des frictions entre les sexes et la recherche de l'équilibre perdu, comme nous verrons dans l'analyse des récits relatifs aux relations de genre.

Dans leur culture, le temps et l'espace sont interreliés, comme l'exprime le concept philosophique quechua : « Caminamos hacia el futuro siguiendo las huellas de nuestros antepasados [L'on marche vers le futur en suivant les traces de nos ancêtres] », que nous rappelait Yaku Perez Guartambel, président de l'organisation politique kichwa des Andes Ecuatorunari, lors d'une rencontre. Dit d'une autre manière, ce concept reflète les mêmes bases de l'agir conscient et réflexif de l'action des Indigènes. Les bases philosophiques de l'agir des peuples kichwas des Andes ont été repris dans ce que l'on appelle « Buen Vivir » et que l'on relie au Sumak Kawsay, comme nous l'avons vu dans la partie de contexte théorique.

Commençons par rappeler que les personnes rencontrées soulignent une démarcation claire entre la vision indigène du monde politique et celle du monde occidental. Une

division, qui n'est pas infranchissable, car en créant le nouveau modèle de gouvernement local, ces personnes essaient justement de bâtir un pont entre les deux visions ou les deux mondes, mais sans perdre de vue leurs valeurs fondamentales. Quand elles parlent de la vie en société, elles ne parlent pas de développement, mais de communauté; elles ne parlent pas des Indigènes, mais de tous ceux qui vivent dans la communauté. Comme le souligne Ayni :

[...] Quand nous avons travaillé pour que les familles aient l'eau par tuyaux ou pour construire des routes, nous avons pensé à tous. Nous ne travaillons pas seulement pour les Indigènes et nous ne parlons pas de races. Nous parlons de peuples, de nationalités, de cultures.

L'inclusion et l'égalité sont des concepts qui guident l'action des Kichwas, qui gardent un souvenir douloureux de la domination et de l'exclusion vécues aux mains des Blancs et Blancs-Métis, comme nous dit Sara Sara :

Dans le monde indigène, nous pensons que nous sommes tous égaux et que tous ont le droit de participer au gouvernement. Avant, nous étions exclus car, dans la culture occidentale, la domination et l'esclavage sont des mécanismes de pouvoir. Cela n'existe pas dans notre culture. Maintenant, ils nous disent : « vous êtes déjà allés trop loin », mais nous continuons d'avancer et de faire des propositions pour que la société change. (Sara Sara)

Le travail est avant tout communautaire et orienté vers la satisfaction des besoins locaux. En se référant au gouvernement, les personnes rencontrées parlent de démocratie communautaire et de service à la communauté. L'économie se trouve au cœur des récits. Bien que l'on parle d'économie et de marché, le sens donné à ces derniers est tout autre que dans le paradigme capitaliste. Il s'agit d'une économie reliée aux autres dimensions de la vie, une économie qui tient compte des quatre

principes qui guident la pensée andine : *ranti-ranti* [réciprocité], *pura* [holistique], *yananti* [complémentarité] et *tinkuy* [connectivité]. En aucun cas, l'économie n'est détachée du bien vivre de la communauté.

La vie communautaire se base sur l'échange de services et de produits et elle doit veiller à l'équilibre et à l'harmonie entre les personnes et avec la Pachamama, nous dit Kuna : « Nous avons institutionnalisé la *minga*, la participation communautaire dans la prise des décisions au PIP-G, que nous appelons démocratie communautaire et le *randinpac* [paiement d'un travail avec un autre travail équivalent]. Notre vision et la vision occidentale sont très différentes ». Il nous rappelle aussi que la vision politique du mouvement indigène part de sa vision du monde et de la relation entre l'humain et la nature. L'objectif recherché est l'équilibre entre les deux, l'harmonie entre les êtres vivants.

Il apparaît clairement dans les récits que l'inclusion est un des aspects de l'existence holistique dont les Kichwas des Andes sont imprégnés. Tous les êtres sont connectés. Personne ne reste en dehors. Ainsi, l'inclusivité fait partie de la connectivité, car tous sont connectés. Ces concepts sont des principes de base du Sumak Kawsay et ils sont très présents dans le fonctionnement communautaire et dans le gouvernement local basé sur la justice sociale. La redistribution juste de la richesse produite est vue comme une responsabilité du gouvernement communautaire. L'inscription de l'action présente dans le futur est également manifeste dans leur recherche d'une société distincte. Les courtes citations qui suivent sont éloquentes quant aux différentes visions concernant l'économie et le marché :

Notre vision du marché est tout à fait différente de celle du modèle occidental. Pour nous, le marché c'est le lieu de l'échange, du *trueque* [échange de produits], sans intermédiaire. (Yanakina)

Pour le Sumak Kawsay, l'économie est solidaire, contrairement à une économie de marché. (Yatay)

Quand nous parlons du marché, nous parlons de produire pour tous et pour que tous puissent avoir ce dont ils ont besoin. Pour nous, la *minga* et l'échange sont des concepts centraux à l'économie. Le marché doit être local avant toute autre chose et doit respecter la nature. Actuellement, ceux qui bénéficient de l'échange, ce sont les intermédiaires. Dans notre tradition, le marché est le lieu de la réciprocité : de la *minga* et du *trueque*. (Tika)

La vision occidentale, c'est d'exploiter et de rentabiliser les ressources naturelles jusqu'à leur épuisement. Notre souci est de prendre soin de la nature et de la protéger. Utiliser des ressources de manière rationnelle et équitable. En pensant à demain, aux prochaines générations. Le Sumak Kawsay est enchâssé dans la Constitution, mais nous vivons le « *Llaki Kawsay* », c'est-à-dire, le « mal-vivre ». Nous ne parlons pas de marché, nous parlons du Sumak Kawsay, que tous aient le nécessaire. Nous parlons de *minga*, du *trueque*, c'est un concept différent. (Amauta)

Les paroles et les enseignements de Monseigneur Leonidas Proaño Villalba, qui fut évêque de Riobamba entre 1954 et 1985, ont profondément marqué la pensée des peuples indigènes de l'Équateur, particulièrement celle des Kichwas de Chimborazo. Pour plusieurs personnes rencontrées, les discours du prêtre sont tellement intégrés dans leur vie qu'ils y font référence comme s'il s'agissait de leurs principes ancestraux :

Le monde andin, le monde de nos ancêtres, fonctionnait sur la base d'une culture qui équilibrait les différents aspects de la vie en étant en symbiose avec la nature. Le politique et l'économie n'étaient pas détachés, mais subordonnés au Buen Vivir de tous. La communauté fonctionnait en tenant

compte que la réalité est holistique et basée sur la réciprocité, la complémentarité et connectivité. Comme Proaño nous rappelait, selon nos principes ancestraux nous devons suivre notre propre politique; être au service de notre culture et avoir une économie à nous. (Illapa)

Inti nous rappelle : « Le mouvement indigène de Chimborazo a trois principes : politique propre, culture propre et économie propre ». Il ne se base pas uniquement sur l'économie, il adopte une approche holistique et cohérente avec son identité. La culture est à la base de la vision et de l'action.

Les trois principes mentionnés font partie des enseignements de Monseigneur Leonidas Proaño, qui avait développé une évangélisation spécialement conçue par et pour les Indigènes, qui est connue comme la pastorale des Indigènes. Cette Église communautaire rompait avec le fonctionnement dit « constantinien » de l'Église catholique en Amérique latine, qui s'inscrivait dans le cléricalisme et la connivence avec le pouvoir. Son expérience de travail au Chimborazo et ses réflexions basées sur la condition des Indiens, dépossédés de tout, le firent passer d'une Église qui était à côté des dominateurs à une Église à l'écoute des plus démunis, qui fut à l'origine de la rénovation de l'Église latino-américaine. Considéré comme un « *Tayta* » (un père, un bienfaiteur), ses enseignements sont perçus comme un reflet de leur propre culture ancestrale.

Plusieurs récits traduisent la préoccupation pour le bien-être de la communauté locale, mais aussi celle d'une économie différente, cohérente avec la culture, de partage, d'échange et de protection de la nature, plutôt que pas d'accumulation. On ne propose pas un retour à un passé ancestral, mais l'actualisation d'une vie communautaire intégrée dans le monde présent, qui tient compte de la technologie existante pour faire un pont entre les valeurs andines et le monde occidental. L'économie proposée doit

respecter la nature et être au service de la communauté, de sa vision et de ses valeurs. Ce modèle est le contraire de la croissance économique et de l'économie toute puissante, qui subordonne les personnes au profit et à l'accumulation du capital, ainsi que des impératifs de la globalisation économique. L'importance de la production pour les besoins locaux ainsi que la préoccupation par la globalisation qui affecte la valorisation du local et qui affaiblit le sens du collectif et de l'entraide, font partie des préoccupations de nos répondants. « Le Buen Vivir implique de mettre l'humain et la nature au même niveau, dans la communauté, au centre des préoccupations. La globalisation nous affecte car la vision andine tend à se diluer », nous dit Ayni. Pour Rumi,

Dans le monde andin, c'est la collectivité qui importe. Personne ne reste en arrière, nous avançons ensemble. Le partage et le respect de l'opinion de l'autre sont des valeurs de base. L'assemblée communautaire, c'est le lieu de la prise de décision. [...] La globalisation est une fausse ouverture, en fait, elle renferme un faux paternalisme, faisant semblant d'être inclusive. (Rumi)

KunaKuna nous fait remarquer :

L'Équateur est un pays avec une grande diversité d'espèces végétales. Toutefois, on introduit des semences d'autres pays et nos produits sont laissés de côté. On est en train d'aller vers une globalisation qui ne donne pas place aux talents locaux et encore moins aux connaissances ancestrales.

D'après Quilla,

Dans notre vision, la production doit être orientée à nourrir la population locale. Nous avons un marché local pour vendre et notre priorité doit être

là et non pas dans la production pour le marché extérieur ou pour envoyer à la capitale. Nous avons besoin de la technologie pour améliorer la production, mais sans détruire la nature. Nous avons besoin d'améliorer le système d'arrosage et la production de patates. Donner de la valeur ajoutée à la production afin que la population de Guamote vive bien, sans accumuler du capital. Les réseaux sociaux sont importants pour connaître le prix des produits. Par exemple, nous exportons du lait en grosses quantités et ensuite, les familles achètent du lait en sachets. Nous envoyons à la capitale des patates en tonnes et nous les achetons au poids dans des petits sacs. (Quilla)

Le projet politique des Indigènes kichwas est fondé sur les « valeurs culturelles » de cette nation. Les valeurs d'écoute, de *parlamentacui* [discussion] et d'inclusion apparaissent souvent dans le discours de plusieurs personnes rencontrées et semblent fondamentales dans la description de la forme que prend le gouvernement communautaire. L'opposition modernité/tradition semble avoir laissé la place à celle de communauté/globalisation. Le paradigme du Buen Vivir étant en construction, il est en devenir et reçoit des influences d'autres courants de pensée critiques du développement occidental, comme nous le verrons dans le chapitre final.

#### 5.1.7 La dimension économique du Sumak Kawsay : biocentrique et relationnelle

Les extraits des récits nous présentent une économie qui n'est pas un élément détaché des autres dimensions de la société, et encore moins un élément ayant préséance sur les autres. On pourrait décrire cette économie comme étant un plan à l'intérieur des autres structures sociétales : sociale, environnementale, politique. Un niveau parmi d'autres. Inspirée par la cosmovision du *Sumak Kawsay* et ses principes, elle est au service du Bien Vivre de la communauté. Les activités économiques sont en effet subordonnées à l'équilibre social et à la préservation de l'environnement. Centrée sur

*l'ayllu* (communauté), la priorité n'est ni le marché, ni l'État, mais la vie communautaire, comme nous disaient précédemment Yatay, Tika et Amauta. Elle s'oppose à l'économie capitaliste, mais aussi à l'économie socialiste. La première est dirigée par le marché et la seconde, par l'État. L'économie communautaire doit répondre aux besoins de tous et elle devrait être dirigée par la communauté. L'initiative individuelle existe, mais elle nourrit l'intérêt communautaire. Les quatre principes mentionnés plus haut sont présents dans presque tous les récits : holistique, réciprocité, complémentarité et connectivité (Illapa mentionné plus haut et autres récits).

Ainsi, selon ces principes, l'activité économique est au service de la vie : la vie des humains et la vie de la nature. En ce sens, elle est une économie de la vie, ce que des auteurs désignent comme « biocentrique » (Oviedo, 2012). Dans cette économie communautaire, les expressions marché et ressources n'existent pas. « Dans notre économie, le marché signifie échange, *trueque*, apporter selon sa capacité et faire le commerce équitable » (Yanakina). Pour nous, ce qui existe, c'est l'échange, le don, la communauté, la Pachamama. « La complémentarité et la réciprocité guident toutes les actions. Le Buen Vivir que tous aient le nécessaire pour vivre, sans accumulation superflue et surtout, en prenant soin de la Pachamama » (Quilla).

Plusieurs personnes soulignent que la production devrait être orientée vers la consommation locale avant tout (Rumi, Sara Sara, Tika, Amauta, Kuna Kuna, Randipac). Il faut d'abord que tous puissent avoir ce dont ils ont besoin pour une vie digne : c'est cela le Buen Vivir. Les moyens de production sont, avant tout, communautaires « sinon, on est en train de donner notre matière première aux autres » (Chaca). La force de travail est au service de la *minga* [travail communautaire] et du *trueque* [échange] de façon préférentielle. Mayo remarque :



Les biens d'usage pour que tous puissent avoir une vie digne ont la priorité sur les biens d'échange ou de vente orientés à l'accumulation. Le Buen Vivir ne signifie pas avoir plus, mais que tous aient ce qu'il faut. Le potager andin, cela était le Buen Vivir et non la production en fonction du marché.

L'accumulation des produits du commerce existe, mais il s'agit d'abord d'une accumulation pour combler les besoins de la communauté et par la suite, pour faire des échanges régionaux. Ce n'est pas l'appât du gain qui compte, mais le souci du bien-être, affirme Yanakina. Cette vision n'est pas présente quand on parle de la pauvreté du canton, qui est considéré comme une des régions les plus pauvres du pays. « La pauvreté est relative, tout dépend des indicateurs utilisés », nous dit Kuna. Selon Coyllur,

si vous utilisez des indicateurs pour mesurer les salaires, les revenus et les possessions, c'est l'économie capitaliste. Si vous regardez la production, les familles qui ont faim ou les enfants dans les rues, c'est une autre façon de voir la réalité. Ici, il n'y a pas des enfants mendiants. Guamote est un centre d'élevage, c'est le lieu où la foire hebdomadaire est la plus grande, on vient de tout le pays, il y a du tourisme. Guamote n'est pas pauvre.

Sara Sara nous rappelle que Guamote est la région où il y avait le plus d'*haciendas*. Alors que les Indigènes y manquaient de tout, tout le monde vient désormais faire ses achats à Guamote. Les différents récits soulignent les appréciations différentes en fonction des indicateurs utilisés, en plus de rappeler le passé féodal sous les *haciendas*, ainsi que les « projets de développement » dont les fonds disparaissaient, plutôt que d'aider le canton. « Beaucoup d'argent est rentré au canton, mais quels sont les fruits actuels de ces expériences de coopération? », s'interroge Kuntur. L'actuel président du PIP-G souligne que les techniciens des ONG sont venus avec le paradigme occidental de la révolution verte, l'agrochimie et la monoculture, qui a appauvri les terres. Maintenant que la *chacra andina* [potager andin] est de retour, tout le monde mange,

tout le monde vend au marché. Il y a un manque de valeur ajoutée, mais cela est vu comme un héritage de la coopération qui n'a pas travaillé à l'empowerment et utilisait plutôt des méthodes paternalistes, soulignent KunaKuna, Kuntur, Mayo et Randipac.

L'économie andine, basée sur la production pour la consommation locale avant tout, est-elle une économie marginale, utopique, voire irréaliste dans le monde actuel? Pour les personnes rencontrées, il s'agit d'un paradigme de vie holistique, où l'économie vise la reproduction de la vie et le temps relationnel. Il ne s'agit pas de délaisser la vie au profit de l'activité économique, mais plutôt que l'économie serve à la vie. Dans cette économie, l'élément central n'est pas le travail, mais plutôt les échanges, l'intercommunication et la vie communautaire. C'est donc une vision qui ne se renferme pas dans le passé, mais tient compte des nouvelles technologies qu'elle veut mettre au service d'une rationalité productive et reproductive avec l'objectif final de la qualité de vie communautaire. Plusieurs personnes soulignent la nécessité d'exporter l'excédent de production, mais elles reconnaissent le manque de formation pour ajouter de la valeur aux produits. Ceci met en relief les limites des différents projets de développement déployés dans le Canton de Guamote.

Dans la vision kichwa, l'ayllu, la commune, est à l'honneur. « L'être andin est essentiellement communautaire », nous disaient Mayo et Inti. La propriété agraire, ou « le problème de la terre », créé par les grands propriétaires terriens, comme l'écrivait Mariátegui, n'a pas pu étouffer les principes andins ni la force du collectif.

### 5.1.8 L'action politique et l'Indigène comme acteur politique

Tel que nous l'avons montré dans les sections de ce chapitre, les personnes rencontrées parlent de leur agentivité, se rappelant leurs luttes et les discriminations qu'elles sont subies. Mais fondamentalement, ces récits mettent en relief des actions imprégnées de volonté, de résilience et de fierté; en d'autres mots, ils décrivent des actions réfléchies et posées, ayant pour dessein de changer la situation en partant de leur cosmovision.

Les principes d'identité et d'opposition ne se reflètent pas seulement dans la mise sur pied d'une structure nouvelle et distincte de celles qui existaient, mais dans plusieurs comportements, résistances, maintien des traditions, us et coutumes tels que les célébrations [*Raymis*], l'habillement, la langue, les expressions et les principes qui guident l'action. Tout ceci relève de ce que les Kichwas appellent *Ñawpa rimaykuna*, que l'on peut traduire par « continuité historique » (Cabrera Amaiquema, 2018; Santillan Moreta, 2019).

Le principe de totalité, bien que présent dans presque tous les récits, s'exprime avec force dans la vision de l'équilibre communautaire et l'harmonie des êtres vivants, contraire à la vision du développement occidental, mentionné par les personnes rencontrées ainsi que dans la puissante notion de *Sumak Kawsay*, comme nous venons de le voir.

Concernant leur mode d'action politique, les personnes rencontrées nous ont parlé des actions du mouvement indigène incarnant un principe basé sur une identité claire et aux contours bien définis : les Indigènes par rapport aux Blancs-Métis. Ces

personnes racontent les raisons à l'origine de la création du PIP-G ainsi que la manière dont elles s'y sont prises pour changer le modèle de gouvernement local occidental et centralisé, au profit d'un modèle entièrement différent, basé sur leur cosmovision indigène, rurale et participative. Cependant, bien que bâti en cohérence avec leurs traditions, le nouveau modèle prend des éléments du fonctionnement des organismes occidentaux, telles les normes et les procédures, aboutissant à ce que Thibault Martin appelle une hybridation entre tradition et modernité, dans la coconstruction d'une modernité propre, produisant de la réflexivité et de l'action orientée vers le futur (Martin, 2003, 2009). Nous y reviendrons en conclusion de l'analyse.

## 5.2 Gouvernance territoriale : de l'ayllu au Parlement

### 5.2.1 Les racines du Parlement indigène et populaire de Guamote

En 1997, la population kichwa du Canton de Guamote, dans la province de Chimborazo, a mis sur pied le Parlement indigène et populaire de Guamote (PIP-G), espace de gestion territoriale et de contrôle politique institutionnalisé. De prime abord, cet espace paraît être le résultat des mobilisations des années 1990. Il constitue plutôt le point culminant d'un long chemin d'organisation sociale, politique et administrative, qui a commencé avec les organisations précolombiennes que sont les *ayllus* et s'est poursuivi dans les *Cabildos* créés à l'époque de la Conquête. Dans nos entrevues, il est apparu clair que si les luttes des années 1970 étaient davantage centrées sur la récupération des terres et à la fin de la situation d'esclavage à laquelle les Indigènes étaient soumis, les mobilisations des années 1990 répondaient plutôt au besoin d'organisation territoriale et politique reflétant leurs valeurs et leurs besoins face aux nouveaux contextes de gestion des territoires (Inti, Kuna, Quilla, Tinkay).

Après avoir été exclus du gouvernement local et des rouages administratifs de la gestion territoriale pendant des siècles, les Indigènes devaient analyser, discuter et mettre en place de nouveaux modèles sans perdre leurs principes ancestraux, comme nous le partagent Uyama, Yanakina et Rumi. Ainsi, par exemple, avec l'ancien système « les communautés n'avaient pas d'accès au pouvoir local [...]. Nous devons changer cela », nous dit Uyama. Yanakina souligne que « les années 1970 ont été celles des luttes pour la terre. En 1990, on a commencé à discuter du modèle de gouvernement que nous voulions nous donner ». Et pour Rumi, il s'agissait de se questionner : « Quels mécanismes étaient nécessaires pour la participation de nos communautés? ».

Maya nous rappelle que pour les Kichwas, le Parlement c'est comme « ...l'*ayllu* élargi », le lieu de « discussion pour résoudre des problèmes », c'est l'assemblée communautaire ancestrale institutionnalisée en cohérence avec les institutions de la modernité. Le chemin de construction du nouveau modèle n'a pas été fait seulement d'espaces institutionnels. Les espaces institutionnels sont le fruit de différentes luttes pour sortir du modèle des *haciendas*, changer la tenure de la terre par la voie de deux réformes agraires (1964 et 1973), abolir les *huasipungos* et en finir avec d'autres formes d'exploitation du travail et de mépris des Indigènes. Selon presque tous les témoignages, c'est en fait la fin du système de domination ethnique qui a permis le changement de la structure de pouvoir, modifiant la démographie de Guamote avec le départ des anciens latifundiaires. Une grande majorité des personnes rencontrées évoquent cette période. Ce qu'elles nous disent, c'est donc la fin des *haciendas* suite à la mobilisation de la population kichwa de Guamote, et au départ de leurs propriétaires, qui a rendu possible la réorganisation institutionnelle et politique du mouvement indigène et son accession à la tête de la mairie du canton.

### 5.2.2 Le modèle et les défis

À ce moment, la nouvelle réalité du canton demandait de trouver des mécanismes et des instruments différents afin de mettre en place un modèle de gouvernement local répondant aux nouveaux défis. C'était d'autant plus essentiel qu'un nombre important d'institutions s'étaient installées au canton « pour aider les Indigènes », mais qui, d'après leur analyse, avaient changé peu de choses. Ces quelques extraits montrent les questionnements qui ont guidé l'action des Acteurs indigènes :

Après les haciendas, les Indigènes vivaient en condition de pauvreté extrême [...]. Les Églises, les ONG, les partis politiques, tous étaient arrivés au canton. Tous nous disaient quoi faire. La participation des Indigènes était difficile. Pour établir un système de gouvernement local participatif, nous avons créé le PIP-G. (Amauta)

On se demandait pourquoi nous devons obéir aux lois que nous ne connaissions pas. Des lois faites sans notre participation ni discussions. C'était urgent de travailler ensemble. Nous aussi, nous pouvions faire des choses pour le développement local du canton. (Minga)

L'agir réflexif des acteurs, leurs questionnements concernant les appuis et les aides apparus de partout, montrent clairement leur volonté de contrôle de l'historicité et leur refus d'être des récepteurs passifs des « bienfaiteurs » arrivés au canton. Avec la fin des *haciendas*, les Blancs-Métis qui, bien que démographiquement minoritaires, détenaient la majeure partie des terres, ont commencé à émigrer, contribuant à la reprise du contrôle politique par la majorité indigène kichwa. Aujourd'hui, plus de 94 % de la population de Guamate s'identifie comme indigène. En 1992, l'arrivée en poste du premier maire indigène changea les règles du jeu politique et la population du canton s'organisa, comptant sur l'appui du nouveau maire, pour changer la structure

du gouvernement local, qui avait trop longtemps exclu les Indigènes du modèle de gouvernement local participatif.

Le nouveau modèle de gouvernance territoriale est décrit dans de nombreux récits des personnes rencontrées, qui parlent de la nouvelle structure institutionnelle formée par trois organismes. Deux de ces organismes sont des innovations : Le Parlement indigène et populaire de Guamate et le Comité de Desarrollo Local (CDL). Le premier est constitué des présidents des *cabildos* des communautés – à l'époque 114 –, et le deuxième est formé par des organisations de deuxième degré – OSD : des ONG et des associations. Le troisième, c'est la mairie. Les récits décrivent les rôles spécifiques des trois organisations. Il s'agit d'un système participatif et interrelié, où le PIP-G tient le rôle politique, le CDL joue un rôle technique et la mairie détient un rôle exécutif. Le rôle du Parlement en tant qu'instance principale du canton représentait un changement majeur par rapport au système précédent, qui concentrait tout le pouvoir autour de la mairie : « Le centre du pouvoir est passé au Parlement, la mairie avait perdu de sa légitimité », de souligner Yanakina.

Le PIP-G est un espace de concertation qui comporte plusieurs domaines d'intervention : législatif, de planification et de contrôle. Kuna, Yatay, Quilla, Tika, Amauta, Kachi, Tinkay et KunaKuna entre autres, soulignent l'importance d'assumer le contrôle financier des ONG qui s'étaient installées dans le canton. Elles parlent du besoin de fiscalisation, car ces organisations « étaient grassement financées pour appuyer les Indigènes, mais malheureusement, elles utilisaient l'argent à l'interne ». Plusieurs entrevues reviennent sur le problème des montants alloués à la coopération qui rentraient au canton sans aucune reddition de comptes, d'où le besoin de fiscalisation. Cette exigence de transparence dans l'utilisation des fonds met en relief un des fondements des normes de vie de la cosmovision andine qui vont initialement

imprégner la nouvelle institution, comme nous l'avons souligné plus haut : « *ama killa, ama llulla, ama shua* [ne pas être oisif, ne pas mentir et ne pas voler] ».

En plus d'inclure la gestion transparente, il fallait que le système soit inclusif afin d'être en cohérence avec les pratiques de la cosmovision kichwa. Ainsi, la participation chère aux cabildos et la consultation auprès des communes étaient à la base du fonctionnement du PIP-G. Plusieurs entrevues soulignent aussi la volonté de rompre avec les pratiques paternalistes ou clientélistes héritées du régime des *haciendas* et reprises par plusieurs ONG. Ce que nous désignons comme culture andine ou culture kichwa comporte une dimension politique basée sur des valeurs et pratiques communautaires, démocratiques et biocentriques, comme en témoignent les deux extraits suivants. « Il fallait une gestion transparente, un leadership au service de la communauté [...]. Il y a trois piliers : les lois, l'administration et la fiscalisation. Mais il fallait que le système soit associatif, avec les gens du canton » (Randipac).

L'être andin est communautaire, la communauté est son milieu. Il vie et lutte pour le bien-être de tous. Sa vision se base sur le Sumak Kawsay, lequel intègre tous les êtres et les éléments de la nature. Il fait partie de la nature, il parle à son frère l'arbre ou sa sœur l'eau. L'environnement et lui-même sont la même chose. Le Parlement reflétait la sagesse andine. (Mayo)

### 5.2.3 Les réalisations

L'existence du PIP-G a permis aux communes de participer pour la première fois à la création d'un budget participatif et orienté sur les besoins du canton. Cela est perçu comme un accomplissement important, qui apporte beaucoup de fierté aux différentes personnes rencontrées. En effet, l'année de sa création, le budget



participatif fut discuté, planifié et exécuté par les représentants des 114 communautés, ce qui constituait une première dans la gestion territoriale du Parlement et dans la participation des Indigènes à l'administration publique du canton. Il en résulta un exercice important d'articulation et de coordination pour l'analyse, la prise de décision et la cogestion faites par les représentants de la population kichwa du canton. « Le vrai changement structurel, c'est le passage d'être considérés comme des serviteurs à la reconnaissance de notre rôle d'acteurs », nous dit avec fierté Kuna.

Les personnes rencontrées insistent sur le fait que la construction du système de gouvernance territoriale (PIP-G, Comité de développement local et mairie) a été l'aboutissement des luttes de l'Acteur indigène pour en finir avec les abus et l'exploitation mis en place par la Conquête, récupérer son territoire, le gérer de façon autonome et vivre dans le monde moderne en cohérence avec ses valeurs. Ceci a été possible par l'adéquation des institutions ancestrales comme l'*ayllu*, incarnée dans l'assemblée communautaire élargie, ainsi que le maintien ou la transformation de quelques institutions traditionnelles comme la *minga* (travail communautaire), le *randinpac* (paiement d'un travail avec un autre travail équivalent) ou le *parlanacui* (la discussion en groupe, le fait de parlementer) (Kuna, Amauta, Sara Sara et Quirao, parmi d'autres).

La quasi-totalité des personnes rencontrées considèrent que les acquis de ce système de gouvernement local ont été très importants : tout d'abord, d'un point de vue technique par les apprentissages acquis en termes de planification et de gestion, mais aussi au niveau des infrastructures telles que les chemins, les salles communautaires, les salles de classe et la distribution d'eau.

#### 5.2.4 De la démocratisation du pouvoir à la cooptation du Parlement indigène et populaire de Guamote

Les personnes rencontrées nous ont parlé des motivations qui ont conduit à la création du Parlement indigène et populaire de Guamote. Selon ces acteurs, des Indigènes de la nation kichwa, descendants des Puruha, ces motivations peuvent se résumer comme suit : dans le régime des *haciendas*, les Indigènes dépossédés de leurs terres vivaient sous un régime de féodalisme, où l'exploitation, la maltraitance physique et psychologique (humiliation, paternalisme, asservissement) et la discrimination raciale faisaient partie du quotidien. Sans accès au gouvernement local et dépossédés de leurs terres, ils voulaient sortir de ce système, récupérer leurs terres et leur dignité et vivre selon les valeurs de leur cosmovision. Soulignons quelques jalons de leurs luttes mis en exergue par les personnes rencontrées. En 1936, ils ont réussi à faire approuver la Loi des communes, qui contribua à abolir les *latifundia*. En 1964, la première réforme agraire leur octroyant des terres a été approuvée. Plus tard, en 1997, ils se sont attardés à la construction d'un espace de gouvernement local participatif, un espace de fiscalisation et de concertation intégrées en trois organismes : le Parlement indigène et populaire, le Centre de développement local et la mairie. Comme nous l'avons souligné plus haut, ces deux premières institutions ont constitué une innovation du système de gouvernance. En outre, dès 1992, le mouvement indigène réussit à faire élire le premier maire indigène du canton, le deuxième de l'Équateur et un des premiers de l'Amérique latine.

D'après certains récits, l'acceptation du nouveau maire ne se fit pas sans résistance. C'est notamment le cas d'Ayni, qui raconte que Curicama (le maire) a dû faire face à l'opposition des Blancs et des Blancs-Métis qui ne voulaient pas être gouvernés par un Indigène. KunaKuna raconte que lorsque le nouveau maire indigène voulut entrer à la

mairie, les Blancs-Métis l'en empêchèrent. Alors, des Indigènes de plusieurs communautés du canton sont venus appuyer Curicama.

[...] en avant, il y avait environ 60 personnes à pied, mais derrière elles, une multitude d'Indigènes à cheval. Ceux qui entouraient le palais municipal pour empêcher Curicama d'entrer ont dû partir, et le nouveau maire a pu entrer pour prendre position dans son poste.

Malgré ces débuts de mandat difficiles, le nouveau maire a travaillé dès son arrivée à substituer l'opposition ethnique par une dynamique collaborative entre les Indigènes et les Blancs-Métis, se rappelle KunaKuna.

D'après Yanakina, il y a eu deux moments forts dans la construction de l'espace de gouvernement local : d'abord la résistance à la corruption et au clientélisme, et ensuite, la prise du pouvoir. Il ajoute : « Le rêve c'était d'aller du communautaire à la chose publique ». Ce passage du communautaire à l'espace du gouvernement a été marqué par des mobilisations, la création d'organisations de deuxième degré (fédérations) et la production de documents consignants leurs prises de position et leurs demandes. Le chemin fut long, mais la mémoire et l'action des peuples autochtones a été nourrie par cinq siècles de colonisation et par la dépossession dont ils souffraient. En ce sens, au lieu de voir un « réveil indien », nous assistons à une actualisation des luttes, à la revendication de leur culture et à l'expression de leur agentivité. Les personnes rencontrées font référence à leur travail dans plusieurs de ces organisations de deuxième degré, considérant que cette expérience a contribué au rassemblement et à l'organisation du mouvement indien. Kuna, par exemple, a collaboré avec la Confederación del Movimiento indígena de Chimborazo (COMICH) et avec le Consejo de Pueblos indígenas Evangélicos de Chimborazo (COMPOSIECH). Ayni fut un des fondateurs de la Union de Organizaciones campesinas e indígenas de Guamote

(UOCIG). Rumi nous raconte quant à lui qu'il a été président de *Jatun Aully* durant trois mandats. Cette organisation inspirée par la théologie de la libération a œuvré à la récupération des terres et à la lutte contre l'exploitation. Uyana parle de sa participation à la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI) et à l'Unión de Comunidades Indígenas de Guamote (UCIG), en soulignant que cette dernière fut l'une des protagonistes du soulèvement de 1990, avec le slogan de « Libertad, Tierra y Justicia » (liberté, terre et justice). La création et la participation à ces organisations de deuxième degré semblent avoir été des moyens d'organisation de l'acteur politique afin de reconquérir du pouvoir, de la dignité et de l'autonomie territoriale.

Toutefois, comme le souligne avec tristesse Kuna, avec le temps, le système formé par les trois organisations s'est affaibli. De l'avis de presque toutes les personnes rencontrées, le Parlement s'était politisé avec l'entrée de présidents issus de partis politiques ou d'organisations religieuses. D'autre part, quelques récits sont très critiques à l'égard de ce qu'ils voient comme une cooptation du pouvoir de la part du maire. Yanakina souligne : « Les partis politiques ont envahi l'espace communautaire. Avant, c'était pour "parlementer"; maintenant, c'est pour faire de la campagne politique ». Rumi nous dit, non sans amertume : « L'entité est très affaiblie. Elle est totalement au service de l'administration publique, et non pas pour servir l'intérêt des bases, des communautés. Au début on était à l'écoute de l'*ayllu* élargi, mais maintenant le maire s'oppose ». D'après Illapa, « le maire et le PIP-G sont la même chose ». La critique de Punchao est encore plus dure, mais très graphique : « Dans un diagnostic récent, on a trouvé que le PIP-G suivait les directives du maire. Le maire est le nouveau *cacique* ».

Les critiques concernant la politisation du PIP-G reflètent l'opposition, voire les luttes, pour le contrôle de l'institution entre les deux forces politiques issues de l'influence de

deux groupes religieux : les catholiques et les évangélistes. « Le PIP-G est entièrement politisé [...]. Pachakutik et Amauta se font concurrence. Le PIP-G est dirigé par le maire, lui-même. Le maire a absorbé le Parlement » (Tinkay). « La vérité, c'est que la religion et la politique ont fait beaucoup de tort au Parlement. Aujourd'hui c'est un organisme qui sert à camoufler d'autres intérêts » (Minga). « Le PIP-G est devenu un instrument fonctionnel au système. Avec Curicama, il suivait la ligne de Pachakutik (catholique) et depuis, avec Juan de Dios, c'est la ligne d'Amauta (évangélique). Différents acteurs, différentes visions » (Mayo).

Quand le PIP-G était présidé par quelqu'un d'Amauta (organisation politique d'orientation évangélique) qui était du côté du maire, le PIP-G suivait les orientations de son groupe politique. Maintenant, c'est quelqu'un d'Alianza Pais (le parti du président), donc il faut penser comme Alianza Pais. (Amauta)

Pour comprendre ces récits, faisons un bref retour sur l'apparition de ces organismes politiques et religieux. *Pachakutik* (Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik – MUPP) fut créé en 1995 en tant que « bras politique » de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), qui existe depuis 1986. Bien que la CONAIE soit une coalition d'organisations qui partagent les principales revendications ethniques, et non pas une organisation créée par l'Église catholique, elle comptait à ses débuts sur l'appui de Monseigneur Proaño. Ce dernier accompagna aussi la création du Movimiento Indígena de Chimborazo (MICH), en plus d'avoir appuyé la création de l'Ecuador Runacunapac Riccharimui (ECUARUNARI) et participé à la campagne autour des activités des 500 ans de résistance indigène. Les principales revendications défendues par la théologie de la libération au regard des Indigènes, telles que des territoires propres et suffisants pour maintenir et développer leur propre culture, sont également au cœur des revendications de la CONAIE et de Pachakutik

(Mena-Vásconez et al. 2016; Andrade, 2003). Pour sa part, la FEINE (Federación Ecuatoriana de Indígenas Evangélicos) obtint son statut juridique en 1980 et elle renferme différentes tendances et courants des Églises évangéliques et protestantes. Son bras politique est l'organisation *Amauta Jatari* (« le sage se lève », en kichwa) qui changea son nom par *Amauta Yuyai* (« pensée du sage », en kichwa) en 2003 et qu'on appelle couramment Amauta (Lalander, 2013). Amauta et la FEINE sont donc des organisations politiques ethniques mises sur pied par l'Église évangéliste.

Une autre opposition sur laquelle les tenants des deux Églises se confrontent est leur vision du mode de vie d'un bon chrétien. Les deux religions se basent sur la Bible, mais en font une lecture différente. Alors que les catholiques vont promouvoir des valeurs communautaires et collectivistes, les évangélistes vont centrer leurs discours sur des valeurs individualistes, du travail dur pour économiser, de l'austérité, de l'entrepreneuriat et de la recherche de réussite économique. Ils critiquent l'argent dépensé par les catholiques pour la célébration des saints et les « *fiestas* » (fêtes) qui suivent; elles représentent selon eux des occasions de consommation d'alcool, ce qui n'est pas à leurs yeux une façon appropriée d'adorer Dieu. À ce propos, KunaKuna souligne qu'avant l'arrivée des évangélistes, les gens dépensaient le peu d'argent qu'ils avaient dans la cantine et que les hommes maltraièrent plus les femmes. D'après lui, les évangélistes ont amené les gens à se questionner sur les conditions économiques, ce qui les a amenés à améliorer leur qualité de vie. Cette exaltation du travail et de l'épargne est propre à la culture protestante et elle est cohérente avec les valeurs des premiers missionnaires protestants venus des États-Unis. À cet égard, rappelons-nous les commentaires d'Inti et de Mayo cités précédemment au sujet des « Documentos de Santa Fé ». Ces documents produits par le gouvernement des États-Unis (CIA) entre 1980 et 1986 font état du financement de groupes évangélistes, afin d'arrêter la propagation des idées de la théologie de libération et promouvoir des réformes

néolibérales favorables à l'expansion de l'économie américaine. La critique ne s'arrête pas aux dépenses économiques, mais rejette aussi la célébration des saints, que les évangélistes considèrent comme une forme d'idolâtrie.

Les Églises évangéliques ont néanmoins participé aux grandes mobilisations nationales organisées par des organisations politiques non évangéliques et pas nécessairement à identité catholique. On peut penser ici à des institutions formées par une coalition de groupes ou d'organisations tels que la CONAIE et Pachakutik. Cela a été le cas lors du premier soulèvement indigène de 1994, auquel la Federación Ecuatoriana de indígenas Evangélicos (FEINE) et la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas Indígenas y Negras (FENOCIN) ont participé. Autre exemple : en 2001, les trois grandes confédérations du pays, soit la CONAIE, la FENOCIN et FEINE, ont manifesté ensemble pour s'opposer au programme économique national, tel que l'ont révélé les entrevues et tel que souligné par certains chercheurs (Becker, 2012; Guamán, 2006).

Aux tensions interethniques et religieuses, il faut ajouter les différences socio-économiques entre les acteurs, qui teintent les relations avec des positionnements classistes, c'est-à-dire basés sur une hiérarchie sociale de classe. À l'exclusion ethnique héritée de la Conquête s'ajoute la lutte pour l'ascension sociale promue surtout par les évangélistes à travers la valorisation de l'initiative individuelle et de l'entrepreneuriat.

Comme nous le disait Randipac, il y a des Indigènes qui sont des vendeurs ambulants et d'autres qui ont créé des coopératives financières. Il y en a qui habitent dans des zones pauvres et d'autres dans des quartiers de classe moyenne. Leurs discours ne sont pas les mêmes. On doit se demander comment de telles différences entre les Indigènes, qui étaient autrefois tous soumis à l'exploitation des *haciendas*, ont pu se former. La recherche menée par Lalander et Ospina Peralta (2012) au sujet des « *jipus* », des

Indigènes occupant des positions de surveillance et de contrôle dans les *haciendas*, nous donne quelques réponses. Nous verrons cette analyse dans notre chapitre des conclusions.

Les divisions ethniques, sociales, religieuses, etc. nous amènent à nous questionner sur une possible hiérarchie entre les différentes identités. Cependant, les personnes rencontrées font moins état des différences socio-économiques que des différences religieuses. Elles font surtout référence aux divisions apportées par l'appartenance à l'une ou l'autre Église. Quand elles adressent des critiques aux partis politiques, c'est surtout en tant que porte-parole des religions : évangéliste pour Amauta et catholique pour Pachakutik — bien que comme nous l'avons déjà souligné, ce dernier n'est pas le bras électoral de l'Église catholique. Par contre, lorsqu'il est question des luttes concernant des questions liées à l'exclusion liée à la condition ethnique, il semblerait que cette identité ait la priorité, effaçant ou laissant à un deuxième plan les identités religieuses ou de classe.

Bien qu'affaibli, le PIP-G continue d'exister. Cependant, la réforme de la Constitution de 2008 y a enchâssé la participation citoyenne, en plus d'avoir créé des « Conseils de participation citoyenne et de contrôle social » visant à assurer la participation des citoyens au gouvernement. Cette réforme a fait perdre de la vigueur au PIP-G. D'après Kuna, le Parlement a perdu force et raison d'être. Pour Randipac, président du Parlement au moment de mon premier terrain, l'institution doit être reformée afin de s'adapter aux changements constitutionnels de 2008. « [Le Parlement] a toujours sa raison d'être, il doit fiscaliser les OSG [organisations de second degré] présentes dans le canton et il est responsable d'élaborer le budget participatif », souligne-t-il.



De nos jours, la formule en vigueur n'est plus celle mise sur pied en 1997 par le mouvement indigène. Il y a eu une évolution de la législation au niveau national et afin d'être toujours utile, le PIP-G devra s'adapter au nouveau cadre juridique. Bien que les personnes rencontrées soient d'accord avec ce besoin de transformation du Parlement, elles sont déçues par la cooptation de l'espace pour « parlementer », qui est devenu un espace d'affrontement entre les partis politiques ou les groupes religieux.

#### 5.2.5 La gouvernance territoriale au carrefour de la religiosité, de la classe et de l'ethnie

Les récits rapportés font état des conflits et des confrontations entre différents acteurs religieux et autres étant apparus au sein du Parlement dans les années 1980. Comment expliquer l'entrée de groupes religieux ayant des croyances différentes à celles véhiculées par la cosmovision andine dans l'espace de concertation politique créé avec l'objectif de devenir le gouvernement local de Guamote? Comment expliquer que ces différentes dénominations utilisent cette enceinte comme un lieu de confrontation? L'interprétation n'est pas facile et probablement que plusieurs facteurs peuvent expliquer le penchant de la population kichwa pour les Églises, surtout pour l'Église évangélique qui attire de plus en plus d'adeptes.

L'Église catholique, dont la présence en Équateur date de la Conquête, est passée d'un discours d'acceptation des abus infligés par les colonisateurs s'inscrivant dans l'histoire de conversion coercitive des Indigènes, à un discours de défense des exclus et des opprimés, allant jusqu'à demander le respect de leur religiosité. Mgr Leonidas Proaño, nommé « l'évêque des Indiens » et l'un des fondateurs de la théologie de la libération,

prêchait pour une « religiosité indigène » comme forme de respect et de dialogue avec les cultures traditionnelles. Selon cette approche, « Dieu se trouve dans tous les peuples et dans toutes les traditions » (Boff, 1986). Cependant, cette nouvelle vision de l'Église catholique envers la religiosité indigène n'a pas réussi à effacer des mémoires le mépris de l'évangélisation coloniale qui considérait l'esprit des Indigènes comme « tabula rasa », (table rase) vide de « Dieu » et appartenant au royaume du diable. Ce qui, évidemment, « devait être combattu par l'évangélisation », d'après l'Église catholique à l'époque de la colonisation. Le bon chrétien était obligé d'abandonner son héritage culturel (Dussel, 1977). Ceci est rappelé clairement dans le récit de Kuntur qui évoque le fait que leur culture vivait dans la dualité non hiérarchique jusqu'à ce que l'Église catholique enseigne que Dieu-père est à la tête de toute la création, tout comme l'homme se devait d'être à la tête de l'entité familiale. Le concept de « tabula rasa » ressemble à celui de la « ligne abyssale », développé plus récemment par Boaventura de Sousa Santos (2011) pour faire référence à la ligne qui sépare l'humain, l'être, désignant ceux qui vivent au-dessus de cette ligne et la « zone des non-être », ceux qui se trouvent au-dessous de la ligne. Pour Fanon (1952), le racisme serait cette ligne hiérarchique qui sépare l'humain du non-humain. Différents noms existent pour nommer le même phénomène de négation de l'humanité des Indigènes, des Noirs et des « autres » ne répondant pas aux critères de l'homme blanc occidental. Cette ligne de démarcation a été reproduite pendant des siècles par la culture occidentale ethnocentriste et par le système colonialiste.

Pendant les siècles qui suivirent la Conquête, l'Église catholique a collaboré avec ce système d'exclusion des Indigènes, les dépossédant de leurs terres et contribuant à leur déstructuration sociale et culturelle. Jusqu'à l'arrivée de Mgr Leonidas Proaño, qui redonna des terres de l'Église aux Indigènes, l'Église catholique comptait parmi les propriétaires importants des haciendas (Lalander et Ospina Peralta, 2012). D'après

l'étude de Demélas et Saint-Geours (1986), l'Église catholique possédait à Chimborazo les haciendas San Felipe, la Concepción et San Agustín. Plusieurs d'entre elles appartenaient au même ordre religieux.

En tenant compte de ce passé teinté de violence interethnique qui a marqué la présence de l'Église catholique en Équateur, particulièrement à Guamote où elle fut un puissant agent non seulement religieux, mais aussi économique et politique, l'approche utilisée par les missionnaires protestants (évangéliques) a consisté à stimuler l'autonomie des Indigènes et à combattre les abus commis par les Blancs et les Blancs-Métis. Cette stratégie a été favorable à la conversion au protestantisme face à une Église catholique liée au pouvoir pendant des siècles, qui a tardé à réagir pour mettre fin à l'exclusion des Indigènes. Les efforts des prêtres catholiques pour changer la vision de l'Église et la manière de travailler auprès des exclus furent plutôt considérés comme suspects par les Indigènes qui voyaient des changements majeurs dans ceux qu'ils appelaient « *Diositos* » (petits dieux). Tout ceci facilita la conversion non seulement des Indigènes, mais également des Blancs-Métis qui, du coup, se sentaient attaqués en tant que représentants d'un ordre politique détenteur du pouvoir par les prêtres de l'Église catholique, leurs anciens alliés (Andrade, 2004). La mémoire de l'époque coloniale où l'Église catholique ne permettait pas la création d'un clergé autre que blanc contrastait aussi avec l'approche protestante qui octroyait l'administration de l'Église aux indigènes, conduisant ainsi à une croissance importante des évangélistes. Même les Blancs-Métis avaient été interdits des hautes fonctions de l'Église catholique, car ils étaient considérés comme des « bâtards » (Milhou, 1992, cité par Andrade, 2004).

À notre avis, il faut prendre en considération le fait que les évangélistes ne cachent pas leurs visées clairement politiques de participation au pouvoir institutionnel via le

gouvernement national ou local. L'organisation Amauta Jatari, devenue par la suite Amauta Yuyai, fut créée en tant que bras politico-électoral de la fédération des Églises évangélistes, la FEINE pour accéder au pouvoir politique. Bien que Pachakutik ait été créé pour former le bras politique de la CONAIE, cette dernière n'est pas une organisation catholique, mais une coalition où les catholiques sont présents. À certains moments, les évangélistes ont aussi intégré Pachakutik, ce qui leur valut plusieurs succès. Un exemple est la nomination du premier maire indigène dans le Canton de Colta (Chimborazo) de confession évangéliste, qui devint également le premier maire indigène d'Amérique latine. Dans certains cas, les mairies au complet ont affiché une tendance religieuse donnée, comme ce fut le cas à Colta (Lalander et Ospina Peralta, 2012; Andrade, 2004; Guaman, 2006). Quand les représentants des Cabildos qui participent au Parlement indigène et populaire, le PIP-G, viennent de tendances religieuses différentes, les confrontations sont courantes et cela entrave la gouvernance territoriale, comme le soulignent plusieurs personnes rencontrées.

Dans une étude concernant la fin des haciendas à Chimborazo et la persistance des mécanismes de domination, Tuaza Castro (2014) souligne que les descendants des « jipus », des Indigènes ou des Blancs-Métis qui collaboraient avec les propriétaires des haciendas dans le contrôle du travail des Indigènes, ont continué à exercer un pouvoir de différentes façons, sur les plans social, politique et économique. Parfois, ils sont devenus les premiers techniciens formés pour promouvoir les programmes des ONG, devenant ainsi leurs interlocuteurs; dans d'autres cas, ils ont été choisis pour être à la tête des cabildos ou en devenant des pasteurs protestants. Les héritiers des « jipus » ont une capacité d'influence reconnue par les organisations de coopération, les politiciens en campagne électorale, les pasteurs d'Églises, les dirigeants des OSG, les fonctionnaires des gouvernements municipaux ou du gouvernement national et autres

parties prenantes intéressées à intervenir dans la communauté. De ce fait, ils entrent en contact direct avec eux, passant au-dessus du conseil ou du cabildo légalement élu.

Les questions reliées à la lutte des classes – travailleurs exploités versus patrons des haciendas, paysans versus propriétaires des latifundia et autres – et à l'identité ethnique, semblent intimement liées aux questions ethniques, ancrées dans une réalité historiquement située incluant la Conquête et la période coloniale. Les querelles entre les identités religieuses sont beaucoup plus récentes, puisque les différentes vagues d'évangélistes venant s'établir à Guamote datent surtout des années 1970, affirme Inti, un jésuite installé dans cette ville depuis cinquante ans.

#### 5.2.6 *Kapakñan* - Chemin de l'Inca : l'autonomie territoriale consacrée, mais non acquise

Comme indiqué dans le chapitre 4, notre deuxième séjour de recherche sur le terrain fut écourté pour des raisons de sécurité, en raison de la situation politique et de la répression à l'encontre du mouvement indigène de la province de Chimborazo. En effet, pendant les deux dernières semaines du mois de juillet 2015, Riobamba, la capitale de la province, a été le théâtre de manifestations et d'activités en vue de la préparation de la grande grève générale devant s'étendre à tout le pays le 13 août 2015. Lors de ces mobilisations, les Indigènes avaient formé une alliance avec d'autres segments de la population : syndicats, paysans, travailleurs et d'autres, pour protester contre l'exploitation minière dans leurs territoires et contre le « décret 16 », destiné à interdire les manifestations pacifiques et à exercer un contrôle sur toutes les rencontres politiques. En effet, pour pouvoir tenir des réunions, les organisations

devaient en demander l'autorisation quelques jours avant la date prévue, en consignait l'objet de la rencontre.

Je n'ai pu rencontrer que trois personnes. Toutefois, ces personnes étaient des présidents d'organisations indigènes et paysannes de la province. On les appellera ici : Unu, Ushai et K'anchay (soit « eau », « synergie » et « éclairer »). Les rencontres, tenues sous la forme de conversations informelles dans de petits cafés de la ville, se concentrèrent sur les motivations à la base des mobilisations et le sens de leurs luttes, compte tenu que la Constitution de 2008 avait déjà reconnu l'État plurinational et qu'elle accordait aussi des droits à la nature, comme le mouvement indigène de l'Équateur l'avait exigé lors des mobilisations des années 1990. De plus, le mouvement indigène équatorien, qui avait toujours prôné le dialogue, ne voulait rien savoir des faux appels au dialogue proposés par le gouvernement ces jours-là.

Unu, avocat et leader reconnu pour sa défense de l'eau et ses luttes contre la contamination des sources souterraines par l'exploitation minière, souligne que les puissants principes du mouvement indigène à la base des mobilisations des années 1990 et des importantes réussites juridiques inscrites dans la Constitution de Montecristi (2008) ont été vidés de leur sens. Ces avancées incluaient pourtant l'autodétermination territoriale, l'éducation bilingue, la protection de la Pachamama, l'interculturalité, le droit à l'eau sans contamination, les droits collectifs et le Suma Kawsay. Ces principes vitaux ont été « utilisés », instrumentalisés pour « bien paraître », mais la réalité contredit tout ce que la loi fondamentale de l'Équateur protège. La mobilisation, d'après lui, obéit au rejet des politiques capitalistes qui sont en train de commettre trois crimes majeurs : 1) un ethnocide, par la fermeture des écoles communautaires et la méconnaissance de la justice indigène, des connaissances de médecine ancestrale et autres sources de maintien de leur cosmovision et de leur

langue; 2) un écocide, avec la destruction du parc national Yasuni — une des 19 zones mondiales de mégadiversité (Bass et al, 2010) —, des páramos et sources d'eau de la Sierra; et 3) un génocide éventuel des peuples Tagaeri et Taromenane, considérés par les Nations Unies comme des peuples indigènes en isolement volontaire (PIIV). Pour Unu : « tous ces puissants principes ont été vidés de leur contenu et je pourrais même dire qu'ils étaient prostitués ». Dans une autre partie de la conversation, il mentionne que les actions du mouvement indigène résistent aux faits politiques qui contredisent leurs principes du « Buen Vivir », pourtant enchassés dans la Constitution de 2008 :

Il est important de dire que 1 % de la propriété privée concentre 64 % du débit d'eau et que 5 % des propriétés privées concentrent 60 % des terres arables. C'est ce qui se passe aujourd'hui, avec un gouvernement qui se dit de gauche et nous accuse, nous, d'être de droite. Nous, qui combattons pour des conditions plus justes et pour une redistribution. Il existe également de profonds déficits sociaux. Le gouvernement donne des obligations (bonis) qui sont en fait des obligations de pauvreté. Avant, ces aides étaient données à un demi-million de personnes, mais actuellement, elles bénéficient à 2 millions. Ceci explique l'appui populiste que reçoit son gouvernement (celui de Rafael Correa). Selon ses partisans, le Buen Vivir, c'est la vie digne pour tous.

Ushai, un leader indigène de l'Amazonie, considère que le gouvernement utilise des concepts de leur cosmovision, comme Suma Kawsay, en modifiant le contenu et le sens qu'ils leurs donnent. Selon lui, les concepts sont vidés de leur sens et il y a une mauvaise utilisation des concepts de pauvreté, de richesse, de misère. Selon ses dires :

Pour nous, les indicateurs de richesse utilisés par le gouvernement proviennent du monde universitaire et des organisations internationales : PIB, qualité de vie, etc. Ils n'ont rien à voir avec ce que cela signifie pour nous de Bien Vivre. Pour nous, c'est l'harmonie communautaire dans l'ayllu et avec la nature. Mais le gouvernement utilise d'autres concepts pour

justifier ses investissements dans nos territoires et se donner une bonne image extérieure.

Nous nous mobilisons face à plusieurs déficits entre ce qui est inscrit dans la Constitution et ce que nous vivons. J'en citerai quelques-uns. Il faut dialoguer avec les peuples, comprendre la dimension du plurinational. On a fermé les écoles communautaires et ouvert les écoles du millénaire, par exemple. Ceci ne respecte ni la communauté, ni notre culture. Au lieu des écoles dans nos communautés, on concentre les enfants de plusieurs villages dans des écoles très bien équipées, mais en dehors de leur communauté, de leurs territoires, de leurs cultures. On veut leur donner une éducation « universaliste », avec des professeurs unilingues espagnols. Il y a aussi un déficit en termes de respect des institutions démocratiques. Ils disent que notre résistance est illégale, même si elle est protégée par la Constitution, mais ce gouvernement passe au-dessus de la Constitution et prétend gouverner avec des décrets et des amendements constitutionnels. Il ne respecte pas les droits des peuples autochtones. Il ne comprend pas la pluralité juridique. Comment maintenir notre culture dans ce système? De quelle plurinationalité parle-t-on?

Pour Ushai, il s'agit de « préserver notre culture qui est utilisée et vidée ». Pour lui, le seul moyen d'y parvenir est de « générer un processus politique d'en bas, à partir de l'Ayllu, qui réponde à la réalité de nos peuples et à notre vision du monde ». Il souligne l'importance de chercher à influencer les politiques publiques, mais de manière réelle, « pas en tant que presse-papiers » (bureaucrates). Pour lui, le plus important est de lutter pour retrouver leur dignité en tant que peuples et nations.

K'anchay, la troisième personne que nous avons rencontrée lors de ce deuxième terrain, était le président d'une organisation de paysans de la province de l'Azuay, située sur la cordillère des Andes. Il considère important de rappeler qu'ils constituent des peuples avec une histoire ayant commencé avant la Conquête, avec une philosophie et une manière de voir le monde liées au monde andin : « Nous sommes attachés à la terre, à l'eau. Ils font partie de notre existence ». Pour lui, la confrontation



est avec le système social capitaliste, populiste. Il ajoute, avec tristesse, que ce gouvernement porté au pouvoir par le mouvement indigène, viole les droits des peuples et des communautés comme aucun autre gouvernement ne l'a fait auparavant : « Il utilise le discours révolutionnaire de la gauche, il en prend même des symboles et des couleurs et a utilisé nos frères autochtones pour dire que c'est un gouvernement qui change le pays tout en respectant les peuples autochtones ». Il souligne qu'ils ont lutté longtemps pour avoir un État plurinational et pluriculturel, mais que le régime actuel a malheureusement renforcé l'État autoritaire, au service des transnationales minières et pétrolières, des banquiers, des grandes sociétés de télécommunications. Leurs organisations sociales sont de plus en plus sans défense, attaquées par un discours et une pratique racistes.

En effet, le président Rafael Correa lui-même avait traité d'infantiles et de romantiques les Indigènes qui se mobilisaient pour protester contre la contamination minière, et leurs actions, de terrorisme pseudo-écologique (Correa, Enlaces ciudadanos No. 155 et No. 156; El ciudadano, 2012; ALDEAH, 2013). Selon ses dires : « Les principaux ennemis de notre projet sont les gauchistes infantiles et les écologistes romantiques » (Agir pour l'Environnement, 2013).

Ushai rappelle aussi que le gouvernement attaque tout avec ses lois et décrets : « fermeture des écoles communautaires, fermeture des centres de santé communautaires, révocation des droits de protestation des travailleurs, acceptation de la contamination de l'environnement par les sociétés minières », en plus d'œuvrer à la « disqualification de l'opposition en la traitant avec mépris ». Pour lui, l'articulation avec d'autres secteurs de la société est très importante, car il faut protéger les droits de tous; il faut « générer une conscience citoyenne ». Toutefois, en relation au mouvement indigène, il souligne que ce mouvement doit être le contrepoids en tant

que peuples ayant la capacité d'action et de mobilisation face à toute violation de leurs droits. Ceci revient à : « Défendre nos territoires, nos principes, nos langues, c'est-à-dire lutter pour notre identité et notre vision du monde, qui est de vivre en harmonie les uns avec les autres et avec la Terre Mère ».

Les récits de notre deuxième séjour sur le terrain ont été marqués par le contexte politique des mobilisations contre l'extraction minière dans les territoires indigènes de l'année 2015. En relation au thème qui nous intéresse dans notre recherche, les personnes rencontrées mettent en relief la défense de leurs cultures et leur cosmovision, la contradiction entre les droits reconnus dans la Constitution et les attaques aux différentes manifestations de leur culture, de leurs communautés et de leurs savoirs ancestraux, et le fait qu'ils continuent à être l'objet du mépris et traités comme des êtres infantiles. Leur histoire est présente dans leurs récits comme un passé qui teinte leur présent. Leurs luttes sont orientées à la construction d'un futur qu'ils souhaitent, non seulement pour les peuples indigènes, mais pour tous. C'est ce qui explique que ces trois personnes soulignent le besoin de faire des alliances avec les autres segments de la société. D'une part, la Constitution reconnaît plusieurs droits collectifs des peuples indigènes. D'autre part, le gouvernement les enlève à force de décrets. L'opposition entre les Indigènes et les Blancs-Métis, majoritaires au gouvernement, est toujours présente même si les avancées par rapport à l'époque des haciendas sont incontestables.

Unu nous disait que pour sortir de la situation que les Indigènes traversent et retrouver l'espoir et le grand *Kapakñan* [le chemin] de l'Inca, le seul chemin vient de la jungle, « de la périphérie, pas d'en haut, mais du plus profond de l'Équateur ». Pour la deuxième personne rencontrée lors de ce terrain, il faut reprendre le processus à partir de la base. K'anchay, la troisième, soulignait le besoin de créer une conscience

citoyenne tout en protégeant leur identité et leur cosmovision. Ces gestes constituent différentes façons de souligner le besoin d'une action enracinée dans le passé, mais avec une vision d'avenir, où les peuples indigènes font partie du pays, veulent travailler pour tous et avec tous. Loin de s'isoler dans des comportements « infantiles », ils veulent participer à la conscientisation citoyenne de leurs concitoyens.

Le *Kapakñan* est un témoignage d'une grande partie de l'histoire des peuples des Andes, et dénote l'ampleur de l'héritage andin. Il met en relief à quel point les ancêtres étaient bien organisés et s'étaient dotés d'un grand réseau routier (construit au XV<sup>e</sup> siècle par les Incas) qui soutenait une complexe organisation de villes reliées, appelées Tawantinsuyu. Ces faits suggèrent, de façon prospective, qu'à partir d'un réseau d'organisations et de communautés, les peuples contemporains peuvent encore continuer à tisser un avenir d'espoir, de coexistence et de collaboration.

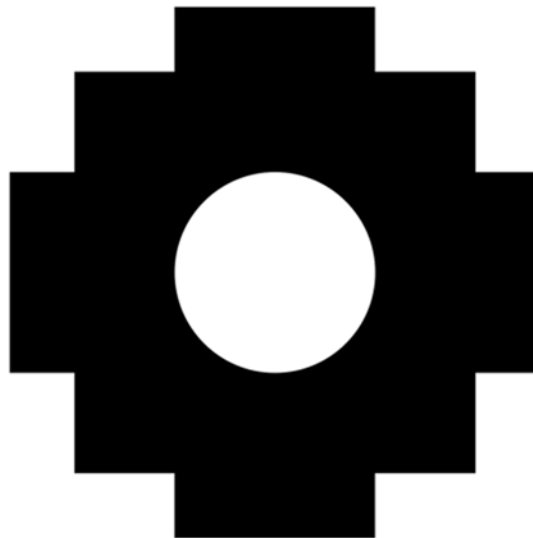
Les témoignages partagés par les personnes rencontrées parlent de la coconstruction de la fabrique sociale, de la réflexivité et de la projection vers l'avenir de l'agir de l'Acteur kichwa des Andes qui veut s'insérer dans la contemporanéité en créant sa propre modernité enracinée dans son passé. Cette vision marie les postulats de l'Action historique énoncés par Thibault Martin (2002, 2009).

#### 5.2.7 Les principes de la *Chakana*, le fonctionnement du Parlement indigène et populaire de Guamote et son originalité

La *Chakana*, ou « croix andine », est un symbole qui vient de l'époque des Incas, formé de quatre bras et douze coins. On peut trouver plusieurs études donnant différentes interprétations à la forme de la croix, dont les plus simples voient les quatre points

cardinaux dans les bras, et les douze mois de l'année dans les coins. La discussion des différentes interprétations de la *Chakana* ne rentre pas dans les limites ou objectifs de cette thèse. Nous souhaitons cependant montrer le lien entre les principes de la *Chakana* et les récits qui nous expliquent l'originalité et la transmission de la cosmovision andine dans le nouveau modèle de gouvernance territoriale mis en place par la population de Guamote en 1997.

Figure 5 : Chakana ou croix andine



Source : Wikimedia.

Pour ce faire, nous retiendrons l'explication donnée par Alberto Acosta (2013, p. 52) dans son livre « El Buen Vivir », où il souligne que les quatre bras représentent les principes suivants : réciprocité, intégrité, complémentarité et relationnalité. Ces quatre principes reflètent la vision de la *Chakana*, ou croix andine, formulée par le courant indigène du « Buen Vivir ».

D'après presque toutes les personnes rencontrées, à ses débuts, le fonctionnement du PIP-G se basait dans l'échange des points de vue et dans la discussion entre égaux : les représentants venaient des communautés, la prise de décision pour des questions où le consensus ne représentait pas des défis majeurs, et le retour à la communauté pour discuter de toutes les questions requérant des analyses et des discussions approfondies dans la communauté. Dans ce sens, il y avait une réciprocité et une complémentarité entre la communauté et ses représentants; une complémentarité entre les différents points de vue apportés à la discussion au PIP-G, l'intégrité donnée par la transparence au moment de la prise de décision, et le tout constituait un processus relationnel.

Les rencontres étaient mensuelles. Les délégués des communautés discutaient et prenaient les décisions sur la base du consensus. À l'occasion, quand les enjeux n'étaient pas majeurs et que les avis divergeaient, la décision était prise par vote à main levée. Cependant, quand les délégués avaient des visions très différentes sur un sujet, l'assemblée ne prenait pas de décision. Les délégués retournaient à la communauté pour consulter avec « la base » et si la question était urgente, on fixait une rencontre pour la semaine suivante. La participation, la consultation et la circularité du processus (communauté / Parlement / communauté / Parlement) sont des caractéristiques du fonctionnement de la cosmovision kichwa qui ont été transposées au système de gouvernance territorial moderne. Les décisions prises au PIP-G étaient référées à la mairie pour exécution et leur mise en place revenait au Comité de Desarrollo Local (CDL). Ce dernier était formé par des ONG constituées en organismes de deuxième degré (OSG) qui travaillaient à l'implémentation des décisions suivant leurs spécialisations. Comme on l'a dit auparavant, il s'agissait d'un système participatif et interrelié. Dans ce fonctionnement interrelié, les principes de la *Chakana* sont aussi évidents : réciprocité, intégrité, complémentarité et relationnalité.

Le modèle de gouvernance territoriale était-il alternatif? A-t-il apporté des changements dans les relations interethniques? Nous avons demandé aux personnes rencontrées si elles pensaient que le PIP-G avait été une institution alternative au fonctionnement traditionnel de gouvernance territoriale. La presque totalité des personnes rencontrées ont répondu qu'en effet, le PIP-G a été un modèle alternatif de gouvernement local.

Kuna, par exemple, nous faisait remarquer le fait que c'était la première fois que les populations indigènes avaient une incidence sur les politiques publiques : « Guamote a été un cas inédit », ajoute-t-il en soulignant que la Constitution de 2008 (Constitution du Buen Vivir) a institutionnalisé ce qui avait été fait à Guamote dans les années 1990. « Le PIP-G fut une ampliation du pouvoir de la communauté vers le gouvernement du canton » (Yanakina). En fait, ce que nous pouvons voir, c'est un retour de la communauté au « *parlanacui* » et de celui-ci, à *l'ayullu*, revenant aux sources de la circularité.

À cet égard, Yanakina souligne que le processus fut alternatif, car le centre du pouvoir était dans la communauté et non pas dans la mairie. La majorité des récits soulignent qu'il ne s'agissait plus d'un gouvernement abstrait ou lointain, mais près de la population. En d'autres mots, c'était un « ayllu élargi ». Avec ce modèle, les gens ont repris leur rôle d'acteur. C'était aussi la première fois que les Indigènes travaillaient sur un plan de développement pour leurs propres besoins. Cela a donné la possibilité d'apprendre à faire un diagnostic et une planification par résultats. Bien que cela revenait au fonctionnement occidental de planification territoriale, la grande différence était que la production du plan venait des peuples indigènes. C'était eux qui décidaient comment investir les montants destinés aux œuvres, comme le soulignent avec fierté Ayni, Quilla et Tika.

Un autre aspect novateur qui a souvent été souligné est que les formations des leaders n'étaient pas rémunérées. Donc, ce n'était pas l'argent qui les motivait à participer, mais le service à la communauté. C'était même l'inverse : les gens contribuaient avec les collations et les repas, et parfois même avec de l'argent. C'était la « *minga* » au PIP-G.

Le PIP-G a ouvert un espace de discussion, d'apprentissage et de participation, nous dit Tinkay. Cela a été une expérience tout à fait différente de ce qui existait. La transparence dans la gestion financière revient souvent dans les récits : « On savait combien d'argent rentrait et comment on le dépensait. C'était l'opposé de la politique traditionnelle, où règnent la corruption et des combines », de dire Wasi, ce qu'Inti et Kuntur ont repris dans d'autres mots.

Certaines personnes mentionnent les limites que le manque d'éducation formelle posait pour les nouveaux acteurs : « Le PIP-G fut une motivation pour participer à des formations et pour les jeunes, d'étudier », souligne Rumi. La participation de tous n'était pas toujours possible, car nous n'avons pas la tradition de lecture dans notre culture, c'est surtout une culture orale et cela posait problème, rappelle Illapa. Pour Punchao, les intentions et les objectifs du PIP-G étaient très bons, « mais la capacité technique a fait défaut, et cela a ouvert la porte aux ONG [...]. En 1997, on comptait plus de 100 ONG à Guamote, qui est une petite localité. Aujourd'hui, alors qu'il n'y a pas d'argent, il en reste 8 ou 9 ».

La question de la division introduite au PIP-G avec l'arrivée de l'Église évangélique et l'opposition entre Pachakutik (appuyé par l'Église catholique) et Amauta, bras électoral des évangélistes, revient souvent comme un problème qui a porté atteinte à une

institution qui, pendant des années, avait été un modèle de « municipalité alternative ». Nous avons déjà abordé ces commentaires critiques.

KunaKuna dit amèrement que le PIP-G avait perdu son aspect novateur, communautaire, participatif et transparent, pour devenir un lieu d'affrontement et de lutte pour le pouvoir. Bien que quelques récits fassent référence aux divisions des dernières années, la presque totalité des personnes rencontrées sont d'accord avec nombre d'études faites sur le Parlement de Guamote, qui le considèrent un modèle institutionnel alternatif et une réussite de l'Acteur indigène.

Pour revenir à la Chakana, le Parlement indigène et populaire de Guamote reflétait à sa création les quatre principes de la croix andine, c'est-à-dire la réciprocité, l'intégrité, la complémentarité et la relationnalité. La *minga* est un bon exemple de réciprocité. La complémentarité apparaît clairement dans la division des rôles et des responsabilités des trois organismes mis en place dans le système de gouvernance territoriale. La relationnalité ou connectivité est incarnée dans l'articulation des institutions de gouvernement local; la communauté forme une collectivité, « un tout » qui intègre les dimensions politiques, économiques et sociales de la vie. L'intégrité est quant à elle présente dans les trois préceptes de base de l'agir du *Runa* que sont *Ama qhilla, ama llulla, ama suwa* (ne soit pas paresseux, ne ment pas, ne vole pas); trois principes en apparence banals, mais impliquant des transformations profondes dans le modèle existant de gouvernance territoriale.

La Chakana représente le relationnel, tout ce qui existe peut exister parce que tout est interrelié aux autres êtres, dans l'univers tout est en relation et cette relation va de l'affectif à l'écologique, tout ce qui nous entoure est lié d'une façon ou d'une autre à



ce qui est divin, sacré. Toute action est la contrepartie d'une autre action complémentaire car tout est articulé. (Ramos, 2012).

#### 5.2.8 Des changements réels et des « habitus » qui subsistent : porter le regard sur le temps long

Une des questions que nous avons posées aux personnes rencontrées concernait les changements dans les relations entre la population indigène et la population « blanche-métis » du canton dans les 18 années d'existence du PIP-G. Presque toutes les réponses font état de l'affranchissement d'une identité stigmatisée, tant du point de vue individuel que collectif et comme société. L'exploitation des Indigènes par des Blancs dans les haciendas ou dans les *huasipungos* n'existe plus. À Guamote, le modèle national basé sur la domination coloniale a laissé la place à un gouvernement local dirigé par les Indigènes kichwas qui constituent la majorité de la population, et au niveau national, la Constitution de la république d'Équateur reconnaît l'État plurinational depuis la Constitution de 2008.

Les réponses nous montrent non seulement l'évolution dans la relation interethnique, elles mettent aussi en relief la transformation concernant l'autoperception des Indigènes. Ceux qui étaient humiliés et marginalisés et qui s'adressaient aux Blancs ou bien aux Blancs-Métis avec une certaine gêne, les voyant comme plus hauts dans la hiérarchie sociale et comme des « bienfaiteurs », se perçoivent actuellement comme des « égaux », et parfois même comme « supérieurs » (Kuna). « No somos mas indios, somos Naciones (On n'est plus des « Indiens », nous sommes des nations) », affirme Uyana. La fierté produite par le fait de pouvoir parler d'égal à égal avec les Blancs-Métis et d'être considérés comme citoyens à part entière a sans doute contribué au succès

du modèle de gouvernance territoriale qui a servi, par ailleurs, d'exemple à d'autres institutions de gouvernement local mises en place plus tard dans d'autres villes qui ont également adopté des institutions de gouvernance territoriale autochtone. Ce changement de leur autoperception est le résultat de plusieurs victoires du mouvement indigène en Équateur. Cependant, la réussite du nouveau système de gouvernance territoriale — reconnu à l'époque comme un modèle d'espace de concertation et de gestion territoriale — est une grande source de fierté pour les acteurs du Canton de Guamate qui ont démontré non seulement qu'ils sont capables de s'autogérer, mais aussi de faire preuve de créativité et de s'insérer dans la modernité sans perdre leurs valeurs et leur culture.

Ce passage de la discrimination ethnique à la cohabitation régulière, qui impliquait parfois des alliances, est souligné par la plupart des personnes rencontrées. Ceci n'empêche pas que la ligne de démarcation avec les Blancs-Métis continue d'exister; bien que les relations soient plus cordiales, les situations de discrimination ne sont pas entièrement disparues. D'après Rumi, « Les relations sont de respect. Ce qui ne veut pas dire qu'il y ait de la coopération ». Pour Pura, les changements ne sont pas significatifs et la discrimination existe toujours : « Dans le transport par exemple. On continue à nous appeler « Indios » et on est maltraités. Ils nous disent : allez vers l'arrière, Indios ».

Certaines personnes sont très critiques de la nouvelle cohabitation, affirmant que les Indigènes sont manipulés. C'est notamment l'avis de Yanakina. Pour d'autres, les Indigènes ont été cooptés et « malheureusement, ne se rendent pas compte qu'ils sont manipulés », comme le dit Tika.

Un autre aspect de l'intégration qui pose problème est celui de la participation des Indigènes au modèle économique occidental. Quelques récits évoquent des craintes à l'égard de l'économie indigène moderne et du risque que l'entrepreneuriat soit mis avant l'intérêt par la communauté. Regardons quelques extraits. « L'oppression continue. On trompe les Indigènes en leur disant que leurs droits sont respectés car ils sont enchâssés dans la Constitution, mais ce n'est que de la manipulation ». (Yanakina)

Beaucoup d'indigènes se sont arrimés à ceux qui ont le pouvoir économique. Plusieurs se sont convertis en entrepreneurs et ils ne regardent pas s'ils sont au service de l'être humain ou s'ils sont eux-mêmes asservis. Maintenant, nous avons des Indiens « rationnels ». (Amauta)

D'autres réponses viennent cependant nuancer les propos précédents, en soulignant qu'il s'agit d'un processus dans un mouvement social qui n'est pas uniforme. Inti voit quatre étapes différentes dans cette évolution, la première étant celle de la vie en condition de domination totale, « d'esclavage » selon lui, jusqu'à leur arrivée au pouvoir, avec des différences selon les occupations et la situation socio-économique de provenance. Inti ne parle pas de classes sociales, mais on peut percevoir dans son récit que l'intersection entre la condition ethnique et les conditions économique et sociale va mener à des trajectoires différentes :

Avant 1990, la relation était de maîtres et d'esclaves. Car il y avait de l'esclavage. Après, le mouvement indigène se positionne avec force et s'organise. Dans un troisième moment, on réussit à obtenir des droits importants enchâssés dans la Constitution. Dans un quatrième moment, le mouvement se divise et il semble affaibli. Mais il faut regarder sur le temps long. La lutte est pour un autre modèle de société qui soit plus juste et égalitaire. Non seulement pour les Indigènes, mais pour tous. Cette lutte n'est pas finie. Le mouvement indigène est constitué de plusieurs groupes et il y a différents niveaux d'engagement et de relations, tant entre les Indigènes qu'avec les Blancs-Métis. Ce n'est pas un mouvement uniforme.

Il y a des Indigènes au pouvoir politique, d'autres dans l'entrepreneuriat. Il y a des petits vendeurs ambulants, aussi. La vie des uns et des autres n'est pas la même. Cependant, dans les secteurs populaires, ce n'est pas rare de voir des relations d'appui mutuel entre les Indigènes et les Blancs-Métis. (Inti)

Mayo fait un résumé intéressant de la situation en rappelant qu'actuellement « les postes principaux du Canton de Chimborazo sont occupés par des frères des peuples originaires ». Selon lui, c'était l'inverse auparavant. L'économie est dynamisée par la présence des Indigènes. Les nouvelles générations sont plus formées et il y a des cadres et des techniciens indigènes qui travaillent au même niveau que les Blancs-Métis. On se regarde face à face sans problème et on ne demande plus aux Indigènes d'enlever leurs chapeaux ou de s'incliner pour saluer quand ils se trouvent devant un Blanc ou un Blanc-Métis. Des résidus de discrimination ethnique persistent, les habitudes culturelles prennent du temps à changer, mais la cohabitation est « plutôt normale », de nous dire Mayo.

Le phénomène d'exclusion qui faisait partie de la gouvernance au temps de la colonie n'a plus de place. Cependant, comme nous disait Mayo, les « habitus » de discrimination ne sont pas tout à fait disparus. Il y a toujours une distance entre les droits que la loi reconnaît pour tous et la réalité de ségrégation que plusieurs Indigènes continuent à subir du fait de leur « condition » ethnique.

On pourrait dire que la rectitude politique exige aujourd'hui ce respect dans le traitement. Cependant cette rectitude politique, de gré ou non, n'est pas le fruit d'un hasard, mais le résultat des luttes de l'Acteur indigène. Cet Acteur, pendant des décennies, voire des siècles, a confronté des discours identitaires ethniques négatifs à son égard, construits à partir de la colonisation, de l'imposition d'une hiérarchie

ethnique et de la culture occidentale. Le respect dont il jouit aujourd'hui a été gagné au prix de luttes pour reconquérir sa dignité et ses droits territoriaux et pour contrer les multiples politiques d'assimilation mises en place, telles que la négation culturelle ou l'éducation unilingue en castillan. À cet égard, Randipac souligne : « Il y a plus de respect. [Les Blancs-Métis] peuvent dire n'importe quoi sur nous, mais derrière nous. Ils ne peuvent plus le faire devant nous ».

Si dans le terrain des relations interpersonnelles et interethniques, la cohabitation existe et presque toutes les personnes rencontrées soulignent qu'il s'agit de relations généralement respectueuses, il en va autrement des relations dans les domaines économiques et de la production. Presque toutes les personnes rencontrées parlent d'antagonismes, de visions différentes, de disputes et parfois même, de « divorce » entre la cosmovision kichwa et la vision du développement de la population blanche et métisse.

Kuna renforce les propos ci-haut en disant que de plus, si dans l'espace culturel, la norme est la convivialité, « les relations de pouvoir entre le communautaire et le privé en sont de dispute constante ». Avec le passage du temps, la dispute est passée de la récupération des terres à l'espace politique et de celui-ci à l'espace économique. Ces dernières années, les Indigènes ont créé des coopératives financières qui se sont étendues dans tout le pays. Cela ne va pas sans confrontation avec les coopératives de capital non indigène.

Certains commentaires épousent la catégorie ethnique et le traitement classiste de la problématique en mettant face à face les petits producteurs et les entrepreneurs, les pauvres et les nantis, les Indigènes qui sont employés et qui gagnent un maigre salaire et ceux qui détiennent le capital, ceux qui produisent et ceux qui accumulent et

accaparent le profit (ces propos reviennent entre autres dans les récits de Yanakina, de Coyllur, d'Amauta, de Pura et de KunaKuna).

Quelques personnes parlent de deux mondes. Dans l'un de ces mondes, les préoccupations sont les banques, les chambres de commerce, l'espace financier. Dans l'autre, la priorité continue d'être la communauté dans le sens de la culture kichwa, l'ayllu. Pour la large majorité des personnes rencontrées, les différences ne concernent pas seulement l'économique, elles sont alimentées par les différences entre les deux cosmovisions. Pour Yanakina, « il faut appeler un chat, un chat : les Indigènes continuent à faire partie de la colonie ».

La polarisation entre les Indigènes et les Blancs-Métis n'est pas seulement ethnique. Plusieurs soulignent la cooptation d'une partie du mouvement indigène « qui a oublié le *Sumak Kawsay* et qui, faisant partie de l'élite économique, se croit supérieur aux autres » dans les mots de Yatay. « La division entre les autorités politiques indigènes et la base nous fait perdre confiance dans nos autorités », nous dit non sans amertume, Inti, pour qui la discrimination continue d'exister, mais elle s'exerce maintenant entre les Indigènes. Pour Tika, actuellement « c'est la lutte pour le contrôle du leadership entre nous-mêmes ». Enfin, pour certains, des Indigènes vont jusqu'à oublier ou nier leur condition « *runa* » (l'homme des Andes) :

Les relations sont encore d'inégalité. Les riches avec les riches et les pauvres avec les pauvres. Ces riches ne sont pas nécessairement les Blancs. Plusieurs indigènes *runas* se sont enrichis et maintenant, ils se déclarent Métis. C'est le pouvoir économique. (Randipac)

La fabrique de la nouvelle société indigène est en train de se faire. Néanmoins, comme certaines personnes rencontrées le soulignent, le parcours n'est jamais une ligne

droite; il est fait d'avancées et de retours. L'important est de maintenir toujours présentes les valeurs fondamentales de la cosmovision andine.

### 5.3 Relations de genre

Comme nous l'avons vu dans la section précédente, diverses sources (des témoignages réalisés dans le contexte d'articles scientifiques, de rencontres et de colloques) soulignent que les femmes kichwas de la province de Chimborazo ont été victimes de différentes formes de violence. Nous voulions savoir quelle est la vision des femmes de Guamote concernant la réalité de ce canton sur les relations de genre. Ce canton, qui a été le bastion de la lutte du mouvement indigène, a été également un lieu de la mobilisation des femmes kichwas. Elles ont été parties prenantes des revendications et des discussions pour la mise sur pied du Parlement indigène et populaire de Guamote.

Nous nous sommes demandé : « Que nous disent-elles? Quelle est leur vision actuellement? Est-ce que la participation à la gouvernance territoriale du canton a changé leur situation? ».

Leurs récits portent fondamentalement sur trois aspects : les raisons qui les ont motivées à travailler en politique, leur participation aux organisations de base et à l'organisation territoriale, et les défis actuels au niveau des relations de genre. Nous avons posé la même question aux femmes et aux hommes participant à notre étude. Bien que les réponses aient été semblables, quelques femmes ont mis en relief certains actes de violence perpétrés contre elles. En premier lieu, nous allons aborder les témoignages des femmes.

### 5.3.1 Les raisons qui les ont motivées à travailler en politique

Historiquement, les luttes des hommes indigènes contre les abus dont ils étaient l'objet dans les *haciendas* et la dépossession des terres provoquaient chez les femmes de la solidarité envers eux, de l'indignation et de la rage envers les oppresseurs (tel que cela nous a été rapporté par Coyllur, Wasi et Tika). Rappelons que, traditionnellement, les femmes se rangeaient derrière les hommes et ne prenaient pas d'initiatives de confrontation. Mais, comme nous l'avons constaté dans nos entrevues, le mépris des propriétaires des *haciendas* a amené plusieurs femmes à se former pour participer aux luttes, pour la liberté, la terre et la dignité. Toutefois, même dans leur participation aux luttes, elles n'étaient pas égales aux hommes, sauf quelques rares exceptions, souligne Coyllur. Les femmes mentionnent la volonté d'en finir avec la soumission et l'oppression vécues dans le travail, dans des conditions proches de l'esclavage, comme motif de leur participation aux mobilisations. Pour certaines, (telles Wasi et Tika), la volonté de lutter contre les injustices a commencé dès qu'elles étaient jeunes; le souvenir de la maltraitance dont étaient victimes les filles indigènes à l'école les a poussées plus tard à s'impliquer dans les groupes de pression pour l'égalité dans l'accès à l'éducation. Bien que les garçons souffrent du mépris eux aussi, la situation des filles était pire, car elles étaient objets de moqueries et souvent, les garçons les tiraient par les cheveux.

Lors de nos entrevues, nous avons demandé quel était le rôle des femmes dans leur participation politique. Wasi a participé aux luttes pour la terre, comme presque toutes les femmes rencontrées. Cependant, elle témoigne du fait qu'au début, elle avait peur de parler, car elle se demandait : « qui va m'écouter, moi, femme, Indigène, du milieu rural ». La « triple tresse », comme les femmes l'appellent (l'imbrication de



l'oppression ethnique, de genre et de ruralité) est bien présente dans leurs témoignages. Plusieurs femmes soulignent le fait qu'au début, elles « étaient à côté » des maris, les appuyant, et étaient souvent même au front lors des manifestations. Cependant, elles ne demandaient pas des rôles de direction.

Pour Quirao, les luttes des femmes ont maintenant pour but de rendre visibles l'oppression et les discriminations provoquées par le néolibéralisme. Les luttes des femmes sont pour la préservation de la cosmovision andine de la dualité et de la complémentarité, nous disent-elles. Plusieurs femmes soulignent que ceci a été oublié par quelques hommes indigènes. La culture millénaire d'*Abya Yala* se basait sur des principes d'équité, mais après la Conquête, les différences entre les sexes ont commencé. « [Les conquérants] sont venus avec la religion catholique, avec le pape à la tête de l'Église, et les hommes à la tête de la famille. Cela n'existait pas dans notre vision », nous dit Kuntur. Elle ajoute que notre lutte, c'est pour le respect de la dualité non hiérarchique. « C'est vrai que dans la dualité, deux forment une unité. Mais un seul ne peut pas prendre la place des deux ».

Les femmes ont toujours fait partie des mobilisations, luttant pour la terre, le respect, la réciprocité, la *minga* et pour toute la communauté, pas uniquement pour les femmes. Cela les différencie du féminisme occidental. Bien qu'elles travaillent pour l'égalité, pour la dualité paritaire, elles ne l'appellent pas lutte féministe. Et si l'on insiste pour l'appeler féminisme, ce serait du « féminisme communautaire », nous dit Quirao, qui se montre réticente à utiliser le terme « féminisme » pour parler des luttes des femmes qui embrassent la cosmovision andine. Elle ajoute qu'on peut trouver depuis la période coloniale des femmes qui luttent contre les impôts et contre le travail forcé. Certaines étaient d'ailleurs des leaders, comme fut le cas de Lorenza Abimañay,

femme indigène de Chimborazo, qui, en tant que leader du soulèvement de 1803, mobilisait les hommes à lutter.

Les témoignages nous montrent que l'implication des femmes en politique y est d'abord une question d'identité et de mobilisation ethnique et, en deuxième lieu, une question de genre.

### 5.3.2 La participation aux organisations de base et à l'organisation territoriale et les défis politiques

La province de Chimborazo compte plusieurs organisations indigènes auxquelles les femmes participent : La Confederación del Movimiento Indígena de Chimborazo (COMICH), liée à la Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador (ECUARUNARI), la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) et la Confederación de Pueblos, Organizaciones, Comunidades e Iglesias Evangélicas del Ecuador (CONPOCIECH), partie prenante de la FEINE. Les femmes s'impliquent dans toutes ces organisations. Elles ont de plus créé leur propre organisation en 2006 : la Red Provincial de Organizaciones de Mujeres Kichwas y Rurales de Chimborazo (REDCH). Cette organisation a été mise sur pied pour faire suite à l'« Encuentro Intercantonal de Mujeres por sus Derechos Economicos » [Rencontre intermunicipale des femmes pour leurs droits économiques] tenue en 2002, qui comprenait des déléguées de cinq cantons (municipalités) : Alausi, Chunchi, Guamote, Colta et Penipe.

Les femmes kichwas ont été nombreuses à participer à des organisations de deuxième degré. Coyllur a été secrétaire, trésorière et chargée des affaires juridiques à la Confederación del Movimiento Indígena de Chimborazo (COMICH) ainsi que vice-

présidente et présidente de la Cooperativa de Ahorro Y Crédito de Cebadas (COYCE), en plus d'avoir été conseillère au Parlement. Elle souligne qu'aucune femme n'a encore été maire ni préfet.

Les hommes arrivent à ce poste et ils deviennent les nouveaux caciques. On avance, c'est vrai, mais jusqu'à un certain niveau, puis ils disent « Tu arrêtes ici ». Ils ne sont pas ouverts à la discussion. Mais nous sommes décidées à participer à égalité et ils ne pourront pas nous faire bouger [*no nos moverán*]. Nous avons déjà rentré un des deux pieds [*chulla pie adentro*]. (Coyllur)

La réalité est que, pour les femmes indigènes, il est difficile de gravir des échelons dans les hiérarchies de l'administration territoriale ou du gouvernement. La COMICH a été une instance importante d'apprentissage et d'organisation pour plusieurs d'entre elles.

Une autre des femmes rencontrées, qui a été conseillère au Parlement et vice-mairesse, nous parle de la quantité de formations que les femmes doivent suivre pour se présenter comme candidates au même titre que les hommes. Eux (les hommes), « sont des leaders naturels » dit-elle en souriant, « mais nous, nous devons nous former ». Toutefois, dans son cas, son mari l'appuyait dans sa volonté de se former. C'est tout le contraire pour une autre conseillère qui nous confie que son mari la battait parce qu'elle allait à des rencontres de femmes. Selon lui, elle faisait de la politique.

Kuntur souligne que :

Quand les hommes accèdent à des postes politiques, cela vient avec du respect pour la fonction. Quand les femmes y accèdent, elles doivent gagner ce respect. L'espace public est un espace pour les hommes. Quand les femmes y entrent, elles doivent démontrer leur capacité.

Elle remarque cependant l'importance pour les femmes indigènes de s'engager dans des organisations de revendication des droits ou de gouvernance :

Si le mouvement indigène a obtenu des avancées que l'on considérerait impensables, telles que la reconnaissance de la plurinationalité dans la Constitution même, c'est grâce à des luttes organisées, à la formation de coalitions et de confédérations. Alors, pour les femmes, c'est équivalent : pour transformer la réalité, il faut transformer les structures du pouvoir. Et pour le faire, il faut participer dans les organisations de gouvernance territoriale, travailler à la base pour accéder au pouvoir. Faire un cercle et se tenir ensemble. Sinon... quel est le sens pour les femmes de participer dans les différentes institutions? Pour que le changement arrive, il faut un projet politique soutenu par des organisations fortes. (Kuntur)

### 5.3.3 Les défis actuels en termes de relations de genre

De l'avis de plusieurs femmes, elles sont en général moins considérées que les hommes. Plusieurs ont été maltraitées par des maris et discriminées, considérées comme moins capables, y compris par leurs propres parents. Et elles continuent à être discriminées. Coyllur souligne que la participation politique n'est pas facile, car les hommes sont organisés et forment la majorité dans les espaces de pouvoir. Ils ont peur de la concurrence : « ils ne veulent pas perdre des espaces ». En réalité, nous ne sommes pas valorisées. « La violence à notre égard n'est pas seulement physique, souvent elle est verbale, psychologique. Malgré tout, nous continuons à aller de l'avant » (Coyllur).

Il y a peu de temps, les femmes n'avaient pas le droit de poursuivre des études comme les hommes. Wasi se rappelle que, pour plusieurs filles, il était interdit d'aller à l'école, à moins que leur père ait des amis « bien placés », ce qui était son cas. Elle a pu étudier

jusqu'à la 5<sup>e</sup> année du primaire. Par la suite, elle a poursuivi ses études par des cours du soir. Au total, elle a complété 12 années d'études, ce qui lui a permis d'être conseillère au Parlement. Mariée par ses parents à un homme qu'elle a connu le jour du mariage, elle a subi des violences domestiques parce qu'elle assistait à des rencontres de discussion dans des groupes de femmes. Les violences physiques comme punition pour la participation à des rencontres d'organisations politiques ne représentent pas des cas isolés.

À Guamote les femmes représentent la moitié des effectifs politiques militants depuis 1998. Mais souvent, leur participation réelle est limitée, étant donné que plusieurs d'entre elles n'ont que quatre années d'études. Il nous semble important de souligner que leur niveau de scolarité moindre que les hommes est le fruit de la place que la société a longtemps assigné aux filles indigènes. Dans l'imaginaire traditionnel, elles ne devaient pas se préparer pour le marché du travail ou la politique, mais plutôt pour élever les enfants. Plus tard, ceci entravera leur égalité dans les domaines politique et économique.

Plusieurs femmes soulignent qu'au moment de nos rencontres sur le terrain, tous les conseillers du Parlement étaient des hommes. « C'est comme si tout ce que nous avons réalisé et fait progresser s'était perdu », nous dit avec tristesse Quilla. Cependant, cela n'est pas la vision de toutes les femmes que nous avons rencontrées. Wasi, par exemple, mentionne que les femmes ont fait beaucoup de progrès, même au niveau économique, car il y a aujourd'hui des caisses d'épargne et de crédit pour les femmes. Plusieurs femmes sont des leaders et quelques-unes ont été présidentes de leur communauté.

Certains témoignages soulignent le fait que les femmes ont avancé du point de vue de leur participation en politique, mais relativement peu dans la sphère sociale. En effet, elles ont été conseillères au Parlement, elles ont été membres du comité de développement local, ont appris à faire un diagnostic, à parler en public et à défendre leurs idées. À cet égard, oui, il y a eu des avancées. Toutefois, en dehors des apprentissages techniques et politiques, il n'y a pas eu beaucoup de transformations sociales. Elles sont toujours victimes de différentes formes de violence, souligne Kuntur.

Les hommes ont toujours été les leaders dans la communauté. « Nous, les femmes, on ne parlait pas. On ne nous demandait pas notre avis, non plus. Maintenant nous sommes nombreuses à être à la tête de petites entreprises agricoles », nous dit Wasi avec fierté.

Un aspect important que les femmes rencontrées remarquent est le rôle des lois en matière de protection des droits des femmes. En premier lieu, des réformes à Loi électorale des années 1997 et 2000 avaient promu la participation politique des femmes. Les dispositions de la Constitution de 2008 en matière de droit à l'égalité formelle et matérielle (réelle) entre les hommes et les femmes, ainsi que les ordonnances de la « *Ley Orgánica Electoral y de Organizaciones Políticas de la República del Ecuador, Código de la Democracia* » (2009) ont depuis rendu obligatoire leur inscription sur les listes électorales. Des progrès importants ont été réalisés, mais la parité est loin d'être atteinte. La loi est progressiste, mais une forte disparité subsiste dans les faits entre les hommes et les femmes, encore plus pour les femmes indigènes, de dire Quirao. Approximativement la moitié des femmes rencontrées soulignent l'existence des lois et du droit en matière d'égalité, mais plusieurs mentionnent que la loi n'est pas respectée ou que la seule existence de la loi n'est pas suffisante.

#### 5.3.4 L'influence du nouveau modèle de gouvernance territoriale sur les femmes, vue par les hommes indigènes

Presque tous les hommes sont d'avis que la situation des femmes indigènes s'est beaucoup améliorée, tant en termes de participation politique que de diminution de la violence domestique. Cependant, de nombreux témoins soulignent que la violence existe toujours et qu'il y a beaucoup de travail à faire à ce sujet.

Selon plusieurs d'entre eux, le modèle de gouvernance a aidé à donner de la visibilité aux femmes, mais elles sont loin de l'équité. Amauta rappelle qu'elles sont toujours deuxièmes dans les listes électorales et qu'elles agissent souvent comme secrétaires : « L'égalité n'est pas acquise pour les Indigènes en général; pour les femmes kichwas, encore moins ».

Plusieurs rappellent l'important rôle joué par des femmes originaires de Chimborazo pendant les luttes coloniales : Lorenza Avemañay (de Guamote, décédée en 1803), Manuela Chuiza (décédée en 1779) et Manuela León (décédée en 1871). Ces trois femmes ont été exécutées par le pouvoir colonial pour avoir participé à, voire dirigé, des soulèvements contre les impôts et le travail forcé. « Les femmes ont été des reines, des leaders, des modèles, mais elles ont été oubliées, effacées de l'histoire et discriminées. Leur situation est maintenant meilleure, mais elles reviennent de loin », nous dit Amauta avec regret.

Presque la moitié des hommes rencontrés soutiennent que dans le monde indigène avant la Conquête, le machisme n'existait pas. Selon eux, cette forme de violence a été héritée de la colonisation et imposée par le système des *haciendas*. Cependant, Ayni souligne que les hommes indigènes sont aussi responsables, pour avoir accepté de

maltraiter les femmes. Pour Uyana, c'est l'arrivée du capitalisme dominant tous les humains, qui a mené à la domination des femmes et à la création du système de genre. Il nous importe de rapporter que presque la totalité des hommes rencontrés, tous d'anciennes autorités du système de gouvernance, pensent que le machisme et la violence à l'égard des femmes continuent d'exister. Punchao souligne que les habitudes machistes sont très enracinées et difficiles à arracher.

Quelques-uns vont donner des pourcentages d'amélioration concernant la diminution de la violence à l'égard des femmes. Un homme souligne qu'il y a eu du progrès pour les femmes. Par exemple, selon ses dires, il y a eu un recul de 50 % quant à la maltraitance des femmes. Un autre parle de 20 %. Et il y en a un pour qui l'amélioration au regard de la maltraitance des femmes est peut-être de l'ordre de 15 % de réduction des méfaits. D'après l'avis d'Inti, un homme né à Quito, mais ayant travaillé avec les Indigènes de Guamote pendant plus de 47 ans :

Le pourcentage de diminution de violence à l'égard des femmes a été minime. Même si Guamote est une localité où les femmes sont présentes en politique, elles n'ont pas le pouvoir de décision qu'elles devraient avoir. La violence machiste qui était brutale a diminué de 15 %, je dirais. Nous avons beaucoup à faire. La violence est aussi psychologique, d'imposition des règles. Et cela non pas seulement à Guamote, mais dans la plupart des populations des Andes. (Inti)

Et il ajoute : « Ce n'est pas quelque chose qui faisait partie de notre tradition. Mais c'est tellement installé dans les mœurs que ça ressemble à un phénomène naturel ».

Nous avons un témoignage qui responsabilise l'idéologie occidentale pour la division entre les hommes et les femmes indigènes. Selon cet intervenant, l'idéologie de genre



et le fait parler des droits égaux et des lois de protection des enfants et des femmes vont souvent à l'encontre de leurs traditions.

Pour nous, le fait qu'un enfant aide à nourrir un "cuy" [petit rongeur, cochon d'Inde] fait partie de l'aide à la famille et non pas du travail infantile. La même chose arrive avec certains droits des femmes. La vision du monde occidental, ses lois et coutumes, ne sont pas toujours applicables à notre culture, ou bien, à toutes les cultures du monde. [...] Il y a beaucoup de rivalité entre les femmes, aussi. Alors, même si l'on peut dire qu'on avance vers l'égalité, souvent les femmes elles-mêmes sont des obstacles. (Rumi)

Enfin, notons que contrairement aux avis que nous avons mentionnés précédemment, quelques hommes rencontrés soulignent l'importance des appuis provenant de la coopération internationale, dont le projet ALA (*Proyecto ALA, Mujer y Familia Andina*) appuyé financièrement par l'Union européenne (alors connue sous le nom de Communauté économique européenne, en 1998-2000). Selon eux, ce projet a contribué au renforcement des mesures d'équité de genre, notamment grâce au financement permettant la création des organismes de femmes ainsi que du réseau des femmes de Guamote.

### 5.3.5 Réflexions sociologiques

Tel que nous l'avons souligné, notre recherche épouse la théorie sociologique de l'Action historique, théorie qui se base sur l'actionnalisme d'Alain Touraine, s'éloignant de celui-ci en ce qui a trait à la résolution de conflit. Dans l'Action historique, cette résolution se fait par la négociation de l'Acteur autochtone avec son opposant au lieu d'une confrontation économique entre classes sociales. Revenons brièvement aux

trois composantes de la théorie tourainienne appliquées à notre étude de cas, ainsi qu'à la théorie de l'Action historique développée par Thibault Martin. Rappelons que celle-ci est le fruit de son travail avec des populations autochtones du Canada.

Touraine, dans sa théorie, reconnaît trois composantes : l'Acteur collectif, l'adversaire ou opposant et le conflit qui est de nature économique. Ce conflit se résout par la confrontation des adversaires. La théorie de l'Action historique de Martin comprend les mêmes composantes mais l'Acteur collectif, en l'occurrence le mouvement autochtone, résout le conflit par la négociation tel que nous l'avons souligné plus haut. Cette négociation est le fruit de l'action réflexive de l'Acteur qui, en prenant en considération son passé, porte une action au présent, action porteuse de sens pour le futur qu'il souhaite construire. Il s'agit donc d'une action qui agit comme pont entre le passé et le futur en permettant à l'Acteur autochtone de s'insérer dans le monde moderne sans perdre les valeurs fondamentales de sa cosmovision. Dans notre étude de cas, l'Acteur collectif est le mouvement indigène de Guamote; l'adversaire, tel que nommé par lui, est l'État républicain, dit « condescendant » et fermé à la présence autochtone, ainsi que sa politique dans le Canton de Guamote. Le conflit qui, bien qu'au premier regard, selon les récits, semble être ethnique, exprime principalement la recherche de démocratisation politique du gouvernement communautaire. De ce point de vue, la problématique dépasse le terrain ethnique pour embrasser une dimension politique et socio-économique.

Les récits des personnes rencontrées font état de leur réaction face au traitement dit méprisant de la part de la population blanche et blanche-métisse, cela non seulement au temps des haciendas mais également au 19<sup>e</sup> siècle. Si les personnes rencontrées parlent souvent des humiliations vécues par leur peuple au temps des haciendas, elles soulignent clairement la volonté de « passer du communautaire à la chose publique »

ainsi que de « sortir du modèle de gouvernement colonial et taxatif » pour emprunter un modèle de participation démocratique et basé sur des valeurs fondamentales de la cosmovision kichwa. Il y a donc un croisement de la question ethnique avec la vision sur le Buen Vivir au centre de l'agir des personnes rencontrées, et la discussion sur la participation démocratique de tous et non pas seulement de la population indigène. C'est ce qui explique la mise sur pied du système de gouvernement communautaire composé par trois entités : le Parlement indigène et populaire de Guamote (PIP-G), le Comité de développement local (CDL) et la mairie. Dans ce système, le PIP-G est constitué des délégués des communautés du canton et ses membres sont Kichwas; le CDL est formé par des délégués des organisations de base de deuxième degré, des ONG intégrées par des autochtones mais également par des Blancs et des Blancs-Métis. Enfin, la mairie est dirigée par un représentant du pouvoir central. Le système baigne dans les valeurs de base de la cosmovision kichwa : la complémentarité, la réciprocité et la circularité en interaction avec le système de gouvernance territoriale occidental, ses normes et ses procédures. Bien que la question ethnique et la différence culturelle aient leur place, la problématique se pose en termes d'interaction entre les deux visions plutôt que d'un attachement à une vision essentialiste. Nous y voyons l'éclairage de l'Action historique : l'Acteur autochtone de Guamote pose une action réflexive qui tient compte de son passé pour créer un système de gouvernance territoriale qui constitue une « modernité propre », insérée dans sa contemporanéité et non moins fidèle aux principes à la base de sa cosmovision.

Par ailleurs, les récits font état de l'évolution historique des relations interethniques à Guamote. Les haciendas, qui couvraient 94 % du territoire du canton au 18<sup>e</sup> siècle, avaient pratiquement disparu vers la moitié du 19<sup>e</sup> siècle (Ramírez Gallegos, 2001). Guamote était la région de l'Équateur avec la plus large concentration d'haciendas. Comment peut-on comprendre ce changement? Bien qu'il n'y ait pas une seule cause

expliquant ce tournant politique à Guamote, la densité ethnique de ce canton, où 94,5 % de la population s'autodéfinit comme Kichwa (Municipio de Guamote, 2018) et la concentration des haciendas sur son territoire expliquent, en partie, la priorité donnée par l'Acteur collectif à la question du pouvoir communautaire qui n'a pas eu la même force dans d'autres parties du pays où le poids des latifundias fut moindre. Citons, par exemple, les cas d'Otavalo, Cañar ou la province de Bolívar. Des contextes différents ont donné lieu à des formations ou à des mobilisations politiques distinctes. Dans le cas d'Otavalo, il s'agit d'une région avec un développement important de l'industrie textile, reconnue aussi par la force des célébrations des fêtes indigènes; Cañar compte un noyau urbain important ayant réussi à négocier des ententes de gestion des infrastructures locales avec le gouvernement central, et à Bolívar, la population indigène a plutôt négocié des formes informelles de représentation collective (Maças, 2004; Zamosc, 2004; Lluco, 2000).

Le changement dans la tenure de la terre, des grands propriétaires fonciers à la population kichwa du canton, favorisé par deux réformes agraires suite aux mobilisations indigènes, a aussi engendré un changement démographique, car ces propriétaires ont quitté Guamote, rendant plus facile l'accès de la population indigène au gouvernement local. Les changements historiques dans la condition de cette population depuis la colonie jusqu'au milieu du 19<sup>e</sup> siècle ont également modifié l'autoperception des Indigènes qui sont passés d'un asservissement tant culturel qu'économique à la direction même du gouvernement communautaire. « Maintenant, on négocie d'égal à égal », nous disent plusieurs personnes rencontrées. Ils ont raffermi leur processus organisationnel tout en élaborant une construction identitaire propre en tant que nationalité kichwa de la Sierra. Cette construction procède d'une auto-identification des autochtones basée sur la différence ethnique, tout en permettant leur intégration dans la sphère politique comme des citoyens égaux mais

avec des droits collectifs – dont l'autonomie territoriale – et des artefacts sociaux, tels que la minga, propres à leur cosmovision. Ceci nous apparaît important car, au lieu de vivre une culture étiquetée par les Espagnols, les propriétaires fonciers ou l'État républicain, ils deviennent les acteurs de leur propre définition culturelle. L'ancien traitement méprisant en tant qu' « indios » basé sur la hiérarchisation raciale imposée par les conquérants a cédé la place à l'émergence de la nation kichwa, dont l'Acteur collectif dialogue sur un plan d'égalité avec son ancien dominateur dans un contexte de reconnaissance de la plurinationalité.

Les confrontations ethniques ont été transformées en négociations politiques pour la participation démocratique et la mise en place d'un gouvernement communautaire. Ce gouvernement serait centré sur la participation directe dans le Parlement indigène et populaire et dans le Comité de Développement Local, tout en partageant la gestion des affaires publiques avec la mairie qui elle, est basée sur la démocratie représentative. Les deux modèles de démocratie coexistent et interagissent dans un dialogue d'épistémologies qui coconstruisent un vécu territorial dans l'interaction des acteurs et des contextes uniques, des histoires locales qui défient des « designs globaux » (Mignolo, 2003) et les récits d'une histoire déterministe et homogénéisante. Cette structure de gouvernance résulte « d'une interaction entre rationalité moderne (démocratie) et structure traditionnelle » (Martin, 2003, p. 20), en l'occurrence « l'ayllu élargi ». En fait, le système de gouvernance mis sur pied à Guamote est le produit de la réflexivité des acteurs, les amenant à faire des compromis et des arrangements afin de développer des artefacts sociaux compatibles avec le monde occidental sans renoncer à leur propre cosmovision.

Par ailleurs, la vision de l'économie et du marché propre à l'Acteur autochtone émerge des récits recueillis sur le terrain. Les personnes rencontrées ne rejettent ni l'un ni

l'autre. Ils insistent cependant sur le fait que l'économie doit être au service de la population locale – l'accent sur le local étant important – et une dimension au service du « Buen Vivir » collectif. Plusieurs personnes soulignent l'importance du marché hebdomadaire de Guamote, un des plus importants du pays. Bien que ce marché soit un pilier de l'économie du canton, l'esprit communautariste est au centre de cet événement qui est le lieu de vente, mais aussi d'échange et de don. La commercialisation est importante, mais elle ne se fait pas au détriment des valeurs au cœur de la cosmovision kichwa, telles que la coopération et le partage. D'un point de vue sociologique, le développement de ce marché hebdomadaire ainsi que l'apparition des coopératives autochtones ont entraîné une spécialisation dans la production du canton avec des aspects positifs et négatifs, connus par les acteurs qui s'efforcent de s'éloigner du modèle capitaliste de production sans tomber dans un traditionalisme qui les empêche de participer à l'économie régionale. Dans cette vision des activités de marché, la protection de l'environnement occupe une place prépondérante car, comme nous l'avons souligné, la nature n'est pas perçue comme séparée de l'être humain mais comme une composante intégrale de son existence.

## CONCLUSION

Dans les chapitres précédents, nous avons parcouru les récits des personnes rencontrées, acteurs et actrices kichwas ayant participé au Parlement indigène et populaire de Guamote. Dans cette conclusion, nous allons dégager nos observations en lien avec notre cadre théorique et voir comment celui-ci peut éclairer les logiques culturelles, sociales et politiques dans le Canton de Guamote.

Tout d'abord, il convient de revenir rapidement sur les théories de l'actionnalisme d'Alain Touraine (1984) et sur celle de Thibault Martin, que nous avons retenues pour notre analyse. Nous partions en présupposant le rôle de première importance de l'Indigène, qui appartient à une communauté définie comme un acteur collectif réflexif, dans le sens de nouveau mouvement social donné par Touraine. Par ailleurs, nous voulions vérifier si les témoignages rejoindraient les présupposés de l'Action historique (Martin, 2003, 2009), où l'acteur collectif agit en tenant compte de son passé et du présent, et en cherchant à se projeter vers le futur dans un projet réfléchi qui cherche à maîtriser sa propre historicité.

Selon l'actionnalisme, l'acteur collectif est défini par trois principes : 1) le principe d'identité mis de l'avant par l'acteur lui-même; 2) le principe d'opposition par lequel l'acteur nomme son adversaire; et 3) le principe de totalité qui dépasse le conflit pour porter un projet de société. À cet égard, l'Action historique propose certains dépassements. D'une part, la théorie de l'Action historique s'éloigne de la vision de

Touraine en postulant que l'acteur agit davantage en négociateur avec son opposant afin de trouver des terrains d'entente leur permettant de coconstruire un futur où l'acteur pourra préserver ses valeurs ancestrales, plutôt qu'en éternelle victime de l'oppression. D'autre part, il ajoute que l'acteur fait des choix conscients, de manière réflexive, orientant son action présente de manière à ce que son passé s'inscrive dans le futur. Le présent devient un pont entre le passé et un futur dans lequel les peuples construisent leur propre histoire, créant et transformant des institutions qui vont leur permettre de préserver leur cosmovision tout en s'insérant dans la modernité, mais une modernité qu'ils auront contribué à façonner.

Informées par ce cadre général, nos observations basées sur les concepts d'indianisme, de gouvernance territoriale et de relations sociales de sexe nous ont donné plusieurs éclairages et ont ouvert la voie à divers apprentissages que nous désirons partager dans cette conclusion.

### 6.1 *Ayllumanta*, la communauté et l'Acteur indigène

Les récits que nous avons présentés dans les chapitres précédents sont imprégnés de la cosmovision kichwa des Andes équatoriennes. Ils rappellent et soulignent les piliers fondamentaux qui constituent les bases du système de vie communautaire propre à l'*ayllu* des Andes. Il s'agit d'une rationalité différente de la rationalité occidentale, car la caractéristique de cette cosmovision est la totalité de cette rationalité, c'est-à-dire le fait d'embrasser tous les éléments du système, plutôt qu'uniquement l'être humain ou les faits empiriques. Maças (2010) fait référence à la logique indigène guidée par quatre principes : l'interrelation, la complémentarité, la réciprocité et la



correspondance. Cela constitue, selon lui, une forme de « rationalité intégrale » (p. 188).

Dans une perspective holistique, ces principes rendent compte de l'interrelation qui existe entre les éléments qui composent un système. En les construisant et en les déconstruisant, nous sommes en présence d'une vision du temps en spirale. Cette circularité unit et inclut les différents éléments du système corporel et sert également d'espace de liaison entre le passé et le futur. L'observateur n'est pas en face de phénomènes imaginés, ou de phénomènes en dualité, parallèles ou en opposition, comme la tradition et la modernité ou le passé et le présent, mais plutôt devant des situations qui se génèrent et régénèrent les unes les autres avec une intentionnalité et donnant une continuité circulaire à la vie, tout en donnant forme à une marche et démarche particulière : « Nous marchons vers l'avant en revenant sur nos pas, afin de ne pas oublier notre passé » (entrevue avec Yaku Perez Guartambel, 2014).

Regardons les événements historiques précédents de plusieurs siècles, les luttes des habitants de la région actuelle de Guamote. Il s'agit des descendants des Puruhaes, qui se sont battus d'abord contre les Incas, puis contre la colonisation ensuite et enfin, contre les lois de la république. En 1803, ils se sont soulevés contre les impôts. Pendant la révolution libérale, 10 000 Indigènes ont appuyé Eloy Alfaro dans la marche vers Quito. En 1935, ils ont accompagné Ambrosio Lasso dans la bataille de Chuquirá pour la terre et contre les abus. En 1944, ils ont obtenu la formation du Canton de Guamote et en 1963, ils ont lutté contre la dictature militaire. À différents moments, les personnes rencontrées nous rappellent ces luttes et ces recherches de récupération de l'équilibre communautaire brisé lors de la Conquête.

Quand on fait référence à la création du Parlement indigène et populaire dans les années 1990, les récits reviennent sur les changements profonds dans la démocratie du Canton de Guamote. Les Indigènes sont arrivés pour la première fois à la tête de la mairie en 1992 sous la direction de Mariano Curicama, premier maire indigène, kichwa, d'Amérique latine (Prefectura de Chimborazo, 2006; Bebbington, 2006; Araújo Landeta, 2010; Estrada Jopia, 2006). Avec l'appui de ce maire, en juillet 1997, ils mettent sur pied le Parlement indigène et populaire de Guamote (PIP-G), premier parlement de l'Équateur. Ces changements majeurs étaient le fruit du long processus national et international d'organisation et de reconstitution du mouvement indigène latino-américain. En Équateur, ils ont été les protagonistes de plusieurs soulèvements importants, notamment en 1990, 1994, 1996 et 2000 sous la conduite de la Confederación de Nacionalidades indígenas d'Ecuador (CONAIE) qui avait été créée en 1986 comme le rappellent les personnes rencontrées. Peut-on alors parler des actions de ces années, à l'instar de plusieurs analystes, en parlant de « l'émergence » ou du « réveil » de l'Indien? Cette vision, nous semble-t-il, méconnaît les luttes et la résistance des peuples indigènes depuis l'époque de la Conquête.

Au temps de l'*hacienda*, par exemple, il y avait des communautés indigènes libres, régies par leurs propres coutumes, désignées « *añejos* ». Bien qu'elles ne fussent pas reconnues légalement, elles se sont constituées plus tard en communes sous l'égide de la Loi des communes promulguée par l'État équatorien en 1937. De ce fait, la création des communes a contribué à en finir avec le régime des *haciendas* (Tuaza Castro, 2014). Le *Cabildo* était l'organisme politique de la commune et la plupart de ceux qui ont été constitués existent toujours.

Les entrevues ont mis en évidence que l'interrelation entre les faits historiques, leur continuité circulaire et l'éternelle marche et moments d'apparente immobilité, vise à

trouver équilibre et complémentarité entre les nouveaux contextes et les nouvelles situations et institutions, et la cosmovision andine. En ce sens, il n'y a pas eu de coupure ou d'absence de l'Acteur indigène, mais un stade de réflexion sur son passé en cherchant la meilleure manière de sortir de l'oppression et de se projeter dans la fabrique sociale moderne sans perdre ses valeurs fondamentales. Cela constitue la base des hypothèses de la théorie de l'Action historique de Thibault Martin que nous avons retenue dans notre cadre théorique.

Cependant, on pourrait affirmer que l'Acteur kichwa a su profiter d'un cadre d'opportunité, soit reconnaître l'existence de certains facteurs déclencheurs des situations qui ont accéléré le passage de la rébellion à la construction d'institutions de gouvernance territoriale autochtone. En ce sens, rappelons l'adoption en 1989 de la Convention 169 relative aux peuples indigènes et tribaux, qui, suivant les recommandations du rapport de la Commission d'experts sur les questions tribales et autochtones (OIT, 1986), confère une reconnaissance internationale aux droits spécifiques des peuples autochtones (OIT, 1989). On pourrait aussi souligner qu'en 1982, un Groupe de travail sur les peuples autochtones a été créé sous l'égide de la Sous-commission des Nations Unies de la lutte contre les mesures discriminatoires et de la protection des minorités. Ses travaux ont mené à la Déclaration sur les droits des peuples autochtones (Assemblée ONU, 2007). Cette Déclaration fut approuvée et adoptée en 2007, après vingt-cinq ans de négociations. On peut aussi se réjouir du fait que la plupart des différents États-nations ayant une population autochtone possèdent des normes juridiques pour protéger les droits des peuples autochtones. Il s'agit sans doute des jalons qui évoquent des luttes qui ont duré des années et qui, parfois couronnées de succès, ont aidé à faire avancer le processus de reconnaissance des droits des peuples indigènes. Toutefois, il faut aussi le rappeler, ce ne sont pas ces organismes (OIT, Assemblée des Nations Unies ou gouvernements nationaux) qui ont

été les acteurs ayant revendiqué des droits, mené des actions, mis en place des organismes de gouvernance territoriale autochtone/gouvernement communautaire tels que le Parlement de Guamote, mais les peuples indigènes eux-mêmes.

Il y a lieu, néanmoins, de se pencher sur le rôle des États et de chercher à savoir s'ils encouragent ou mettent en place la participation des peuples autochtones dans la gouvernance de leurs territoires. Il est également intéressant de savoir si le suivi de ces initiatives est systématique et cohérent avec l'esprit du cadre juridique international, tel que la Convention 169 ou la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones. Cela semble, du moins en surface, être le cas. Mais, nous pensons qu'il serait plus pertinent de se questionner sur l'impact réel des pratiques mises en œuvre ainsi que sur la qualité des pratiques systématiques mises de l'avant par les États. Bien que l'on soit en face de nouveaux modèles de gouvernance en termes d'inclusivité juridique reconnaissant la plurinationalité au sein de l'État, il apparaît que les approches instrumentales des formes de consultation et de consentement subsument souvent des espaces de revendication et de respect des autonomies des peuples et des nations autochtones.

Pris dans des pièges dissimulés par de grandes déclarations, la colonialité du pouvoir (Quijano, 2000) et le colonialisme interne (Gonzalez Casanova, 1994), les pratiques de développement rétrécissent les espaces démocratiques de l'agir autochtone. Elles instrumentalisent le cadre juridique international afin de faciliter les activités des entreprises transnationales d'extraction des ressources naturelles et d'énergie, se basant sur le soi-disant « intérêt national » et passant au-dessus des droits reconnus dans la Constitution équatorienne de 2008. Nous comprenons alors les récits des personnes rencontrées soulignant leur éternelle recherche de dialogue, de construction de ponts de communication et la circularité de leur démarche enracinée

dans leur passé, se nourrissant du présent et se projetant vers le futur. De l'état de vie féodal dans les haciendas, l'Acteur indigène kichwa est passé à la reconnaissance de ses droits à la participation au gouvernement local et à la reconnaissance internationale de sa culture ancestrale, de même qu'aux droits concernant ses territoires. Mais actuellement, l'Acteur indigène est souvent confronté à des accusations criminelles quand il se porte à la défense de ces droits reconnus constitutionnellement, mais non vraiment récupérés dans la pratique. Yaku Pérez Guartambel, avocat kichwa, défenseur de l'eau et militant pour les droits des Indigènes en est un exemple. Il fut victime plusieurs fois de la répression policière, incluant la prison, et accusé de terrorisme. Yaku Pérez était à la tête d'une manifestation contre l'exploitation minière du projet Río Blanco. Celui-ci se trouvait sur des terres appartenant à des communautés paysannes de Yanta et Segunda y Cajas situées dans la même zone, côté Pérou et côté Équateur. Le projet minier représentait une menace pour la quantité et la qualité de l'eau destinée à la consommation humaine et fut finalement suspendu. D'après un rapport d'Oxfam (2008), cité par Comisión Ecuémica de Derechos Humanos et al. (2010), la plus grande valeur de cette forêt réside dans le fait qu'elle lie le sanctuaire national de Tabaconas Namballe et les aires protégées équatoriennes qui s'étendent jusqu'à la frontière, formant ainsi ce qu'on appelle un « couloir biologique », servant principalement à la protection d'espèces qui ont besoin de grands espaces (Comisión Ecuémica de Derechos Humanos et al., 2010). Si nous nous sommes attardées quelque peu sur le fait de cette répression, c'est que nous voulons illustrer le lien entre la terre, la Pachamama et la circularité du temps de l'agir dans le temps. « Pacha » dans la culture andine, étant à la fois l'espace et le temps. C'est la spirale, plutôt que le cercle de la culture hellénique occidentale, qui symbolise le mouvement cyclique du temps marqué par des pauses, des sauts et des retours, ce qui s'oppose au mouvement progressif et linéaire du processus historique et temporel du monde occidental (Estermann, 2021 [1998]). Les réussites du mouvement indigène

ne sont jamais absolues ni immédiates. Elles s'inscrivent dans le temps long et cyclique où le futur est derrière et le passé est devant, reliés dans un continuum holistique.

En fait, selon Atawalpa Oviedo (2014) les notions telles que la liberté, la souveraineté, la gouvernance ou la domination n'existeraient pas dans la cosmovision kichwa. Le *Sumak Kawsay* exprimerait des valeurs ontologiques telles que la connectivité et l'équilibre entre des pôles existant dans chaque être vivant considéré comme une totalité. D'après lui, les catégorisations « supérieur », « injuste » ou « mauvais » existent seulement par rapport à « inférieur », « juste » et « bon ». Dès lors, procédant de cette cosmovision, les récentes avancées auprès des instances nationales et internationales mentionnées ci-avant consisteraient à reconnaître l'existence d'un des pôles de la vie des Indigènes qui avait été effacé par la vision occidentale du développement linéaire et par la méconnaissance d'autres épistémologies. Le « développement » préconisé ne fut pas une action humanitaire conduisant au progrès des « Indiens », mais une entreprise vouée à l'imposition d'une vision culturelle et, surtout, destinée à l'appropriation territoriale. C'était non seulement la dépossession des biens physiques des Indigènes, mais une attaque à leur existence entière car l'« être *Runa* » n'existe pas sans le territoire, comme nous l'avons entendu dans les récits des personnes rencontrées. Il n'existe pas en dehors de la communauté ou de l'*ayllu*, il fait partie de la *Pachamama* comme nous disaient Inti et Mayo. Pour Oviedo, la reconnaissance du *Sumakawsay* est l'acceptation de la cosmoconnaissance : « connaissance du *pensamiento-sentimiento*, *sentipensar* holistique de la vie » (Oviedo, 2014, p. 291). Cette pensée intégrale, holistique et circulaire est revenue souvent dans les entrevues. Reconnaître l'épistémologie indigène revient aussi à l'acceptation dualiste de la vie et de l'existence : feu/eau; ciel/terre; matière/esprit; homme/femme n'étant pas dans la cosmovision andine des opposés, mais des pôles d'un continuum.

Comme le soulignait Monica Chuji (2010) « le Sumak Kawsay contredit la théorie économique et le paradigme cartésien de l'homme comme « maître et seigneur de la nature ». Ceci ouvre la voie à une éthique différente de celle de la raison libérale » (Chuji, 2010), ce que nous avons entendu dans presque tous les récits des personnes rencontrées.

L'être andin est essentiellement communautaire. Son milieu de vie est la commune et sa lutte est pour le bien-être de tous. Le *Sumak Kawsay* n'est pas un modèle de développement. Il est un mode de vie interconnecté, holistique. Il parle du père soleil et de la mère Pachamama. Il s'adresse à son frère, l'air et à sa sœur, l'eau. (Inti)

On comprend donc l'importance de prendre soin des éléments de la nature. Le concept du progrès n'existe pas, car dans sa vision tout se déroule de manière horizontale et circulaire. La *minga* n'est pas seulement du travail communautaire : « c'est aussi le partage du temps de vie », nous renseigne Mayo.

## 6.2 Le difficile dénouement du nœud gordien de la gouvernance territoriale

Les concepts faisant partie de la gouvernance communautaire que nous avons retenus pour notre analyse : l'autonomie territoriale, l'identité indigène et l'*ayllu* (la communauté) prennent toute leur valeur dans les récits des personnes rencontrées.

En effet, cinq siècles après l'arrivée des Européens à Abya Yala, et après l'imposition de la culture occidentale dans ces terres, les cultures andines se trouvent entre le capitalisme et l'*ayni* (la solidarité), entre l'exclusion et l'inclusion, entre le sujet individuel et le sujet collectif. Bien que l'être andin, le *Runa*, soit essentiellement

collectif et communautaire, comme nous disait un interviewé, la cooptation du PIP-G fait partie de l'héritage civilisationnel de l'Occident et c'est ce que Gonzalez Casanova (1963) appelle le « colonialisme interne ». Cette forme de domination provient du régime colonial aux mains des nouvelles élites créoles, issues des métissages entre les populations locales et les Européens, qui cherchent à dominer les peuples autochtones. À Guamote, comme nous l'avons vu, des descendants des « *jipus* », des Indigènes qui collaboraient avec les propriétaires des *haciendas*, occupent aujourd'hui des positions d'importance dans l'actuel système socio-économique et politique : politiciens, propriétaires d'entreprise, pasteurs et autres, faisant partie de la nouvelle élite.

Le nouvel ordre de gouvernance territoriale mis sur pied en 1997 visait à en finir avec cette domination, ce qu'il a réussi, en partie, en se constituant en lieu privilégié de négociation, de concertation et d'inscription des droits des Indigènes. Également, il est devenu une instance d'apprentissage et de construction de nouvelles relations de pouvoir en cohérence avec le passé et le présent, avec des avancées et, parfois, des reculs.

La création d'organisations indigènes aux niveaux local et national a produit des fruits politiques et sociaux importants. Dans l'arène politique, en plus d'être à la tête du gouvernement local dans plusieurs cantons dès le début des années 1990, elles participent activement au gouvernement national dès l'année 2000 avec des députés et d'autres postes politiques. Concernant la différence ethnique, d'une perception raciale associant l'Indigène à la « saleté » et à une culture spécifique aux peuples dits « non développés », avec des pratiques traditionnelles considérées « non civilisées », on est passé à une relation d'une plus grande considération envers l'« autre » et à la reconnaissance d'une culture qui leur est propre, avec des contenus culturels



reconnus, qui sont au même niveau que la culture occidentale. C'est ce changement de vision qui a amené à leur inclusion dans l'État en tant que nations. Plusieurs personnes rencontrées parlent ainsi de relations interethniques de respect, ce qui était inimaginable auparavant.

La fierté produite par le fait de pouvoir parler d'égal à égal avec les Blancs-Métis et d'être considérés comme citoyens à part entière a contribué sans doute au succès du modèle de gouvernance territoriale. Celui-ci a servi par ailleurs d'exemple à d'autres institutions de gouvernement local mises en place plus tard dans d'autres villes de l'Équateur, lesquelles ont adopté, à leur tour, des institutions de gouvernance territoriale autochtone<sup>24</sup> (Gallicchio, 2004).

Ceci est d'autant plus important que, comme le mentionnait Nathan Wachtel (1976 [1971]) dans « La vision des vaincus », le traumatisme des mauvais traitements infligés par la façon dont la Conquête a été faite « étend ses effets jusqu'aux Indiens du XX<sup>e</sup> siècle, profondément inscrit dans leurs structures mentales, véritable empreinte du passé dans le présent » (p. 65).

Les confrontations classistes qui s'ajoutent à l'apparition des différentes formations socio-économiques ci-haut mentionnées nous rappellent les transformations économiques latino-américaines évoquées par Mariátegui dans sa conférence « Une perspective anti-impérialiste » (1928) où il souligne :

---

<sup>24</sup> Par exemple, la mise en place d'une gouvernance autochtone locale à Cuenca en 1998, à Quito en 2000 et à Santo Domingo en 1998.

[...] dans les pays affectés par la pauvreté héritée du système colonial espagnol, où la petite bourgeoisie, emprisonnée dans des préjugés séculaires résiste à la prolétarisation, ou, à cause de ses salaires misérables, elle ne dispose pas d'un pouvoir économique qui peut la transformer en classe ouvrière, où elle cherche désespérément un emploi de bureau, un petit emploi dans le secteur public et dans sa quête rêve d'un salaire « décent » et d'un travail « décent ». Dans ce contexte, la création de grandes entreprises, qui représentent des emplois mieux payés, même si ces entreprises exploitent énormément leurs employés locaux, est favorablement accueillie par les classes moyennes. (Mariátegui, 1928, p. 120)

Cependant, il nous semble évident que les personnes rencontrées font plus référence au rejet d'un mode de vie sociétale que d'accumulation de la plus-value au sens de la doctrine marxiste. Il nous semble que ces divisions reflètent la complexité de la transformation d'une identité ethnique ancrée dans une culture ancestrale qui, sans perdre ses racines, devient une culture indigène épousant la modernité. Il y a un nouveau visage identitaire enrichi par les luttes, les nouvelles connaissances et les nouveaux acteurs. Si, auparavant, la dispute était pour obtenir un accès à l'espace politique, celle-ci est devenue une confrontation pour le contrôle de l'historicité dans l'espace politique lui-même. Entre l'avant et le maintenant, il y a des espaces de convergence et des conflits. Bien que la reconnaissance culturelle soit devenue une réalité, les rapports de pouvoir entre acteurs en concurrence sont évidents. La fabrique de la nouvelle société indigène est en voie de se faire et, comme certaines personnes rencontrées le soulignent, dont Ayni, l'inclusion/connectivité de tous est une valeur toujours présente : « l'espace de gouvernance que nous avons créé est inclusif ». Yatay rappelle que « le mouvement indigène a lutté pour le bien-être de tous », et Mayo ajoute que « la résistance est toujours vivante, les valeurs andines étant nécessaires pour la survie de toute l'humanité ».

Dans ce contexte, il nous paraît clair que les Indigènes des Andes ne cherchent pas à maintenir leur culture ancestrale à l'abri de la modernité, mais à l'actualiser (Martin, 2014), ce qu'ils font sans perdre leurs valeurs, afin de mettre au service des générations futures une « modernité propre » et en consonance avec le monde actuel.

L'action de la population kichwa de Chimborazo, à distance d'une simple acceptation de faits historiques débilissants, est orientée vers la construction d'un futur imaginé à partir des valeurs de sa cosmovision ancestrale. Si quelques personnes isolées se sont éloignées en fonction de « gains » immédiats, le mouvement indigène porte un projet de société qu'il propose pour l'avenir de l'humanité. Le présent est fait du patrimoine culturel, mais il est aussi teinté par le colonialisme interne, d'où l'enjeu, relevé par l'Action historique, est au cœur des mobilisations et de la création d'espaces de concertation, de négociation et de compromis en actualisant leur relation au territoire (Martin, 2009, 2014).

### 6.3 Gouvernance territoriale et gouvernement communautaire

Dans notre parcours théorique et dans les récits des personnes rencontrées, nous avons vu les caractéristiques des concepts de « gouvernance territoriale », concept occidental issu d'un processus de gouvernement territorial, et celui du « gouvernement communautaire », concept utilisé par les différents peuples indigènes d'Amérique latine bien que les expressions autogouvernement et gouvernement local soient aussi utilisées, selon les régions.

Commençons par l'origine des concepts. Comme nous l'avons indiqué dans la section 3.3.1 : « Transformations territoriales. L'Occident change de visage : du gouvernement descendant à la gouvernance territoriale », le concept actuel de gouvernance

territoriale apparaît lorsque les politiques de gouvernement descendant mises en place par les États, montrent des failles. Alors, dans un souci d'efficacité, les gouvernements vont adopter des politiques de gestion territoriale descendantes, lesquelles, tout en rapprochant le gouvernement des populations locales, vont aussi, décentraliser la gestion administrative, c'est-à-dire les dépenses. Les gouvernements locaux vont assumer de plus en plus les coûts de l'appareil administratif et la gestion deviendra de plus en plus « partenariale » : État, entreprises et société civile. C'est donc dans un souci d'efficacité surtout financière de la part de l'état central, que les politiques de gestion territoriale ascendantes verront le jour.

Par ailleurs, bien que la gouvernance territoriale soit un concept utilisé par les gouvernements d'Amérique latine avec le sens de participation au gouvernement régional ou local, c'est le gouvernement central qui accorde les permis d'exploitation des ressources naturelles localisées dans les territoires, souvent sous une forme d'apparente consultation avec les communautés locales.

Le gouvernement communautaire quant à lui, est enraciné dans la communauté, selon ce que l'on peut lire dans les documents spécialisés et aussi, d'après les récits des personnes rencontrées. En effet, le souci est surtout le bien-être de la communauté. Dans la cosmovision des Andes, ce souci baigne dans quatre principes : la réciprocité, la complémentarité, la connectivité et l'approche holistique. Une responsabilité importante du gouvernement communautaire est la redistribution de la richesse afin que tous puissent atteindre le « Buen Vivir ». En ce sens, il faut souligner que l'économie est aussi présente dans le concept de « gouvernement communautaire », mais elle agit surtout en relation à la valorisation du « local », dans un souci de répondre aux besoins de la population de la communauté et de préserver du temps pour la vie relationnelle. Plusieurs personnes rencontrées ont mis l'accent sur

l'importance du temps d'échange, de contemplation et des relations interpersonnelles comme partie constituante de la cosmovision kichwa. L'échange et le travail bénévole pour la communauté sont aussi centraux au bon fonctionnement du gouvernement communautaire.

Concernant la protection des territoires et de leur biodiversité, le gouvernement communautaire des territoires indigènes se trouve, en général, à l'opposé des décisions du gouvernement central.

Le concept de territoires diffère aussi selon le palier du gouvernement d'énonciation. Pour les peuples indigènes, le territoire fait référence à la commune et à l'Ayllu, lieu de vie en harmonie avec la nature de ces peuples. Pour le gouvernement central, il s'agit plutôt de divisions administratives à gérer.

Enfin, les deux concepts font référence à une forme de gouvernance multiscalaire, qui va du bas en haut, mais soulignons que cette forme ne fonctionne pas toujours de façon horizontale, certaines décisions, notamment celles désignées « d'intérêt supérieur du pays », émanant souvent par la voie de décrets du gouvernement central.

Nous sommes donc face à deux concepts aux origines différentes associés à des visions distinctes quant à la vie et à l'utilisation des espaces territoriaux.

#### 6.4 Expressions divergentes du genre et luttes convergentes

Tel que nous l'avons présenté dans notre chapitre 4 dédié à la méthodologie, bien que nous fûmes partie sur le terrain, décidée à être à l'écoute de l'acteur et de l'actrice

kichwas de Chimborazo, nous sommes habitée par notre propre parcours de vie marquant notre vision du monde. Dans mon cas, mon engagement envers les droits des femmes ainsi que celui envers l'inclusion égalitaire des « citoyen.ne.s du monde » m'ont positionnée comme féministe universaliste. En écoutant les femmes kichwas de Chimborazo, j'ai appris que le féminisme n'est pas un langage universel et unique pour exprimer et combattre les iniquités de genre. Nous avons entendu surtout des témoignages de femmes luttant pour les droits des femmes sans s'appeler « féministes ». Elles cherchent à en finir avec des situations de discrimination et de maltraitance méconnaissant la cosmovision du peuple kichwa. Dans ce contexte, elles reconnaissent l'existence d'une division sexuelle du travail ou des responsabilités dans le couple, mais il s'agit d'une différence complémentaire et non pas marginalisante ou discriminante d'un des pôles de l'unité *runa/warmi* (homme/femme des Andes).

Cependant, les femmes parlent de l'existence de la « triple tresse » : la discrimination de sexe, d'ethnie et classe, cette dernière vue surtout comme l'opposition entre les femmes indigènes du milieu rural et celles habitant les grandes villes. Ainsi, cette tresse est constituée par l'intersection de genre, race et classe dans une construction sociale provenant du monde occidental. Ceci crée des relations communautaires hiérarchiques, à l'opposé de la cosmovision kichwa. D'autre part, ceci installe un climat de tension dans la communauté, impactant de manière négative les femmes qui sont souvent victimes de différentes formes de violence.

Comme nous l'avons rapporté lors de l'analyse des entrevues dans notre chapitre 5, plusieurs études faites par le gouvernement, de même que par des ONG de femmes indigènes, montrent que les femmes indigènes souffrent de discrimination dans les différents domaines de la vie communautaire : sociale, économique, politique et culturelle. Leur marginalisation est souvent reliée à leur manque d'éducation, celui-ci

étant à son tour tributaire de la culture hiérarchique occidentale imposée dès le début de l'invasion par les Européens. Ceci ne contredit pas ce que certains récits soulignent, faisant référence à l'existence d'une certaine violence à l'égard des femmes dans la culture précolombienne (Kuntur, Quirao, RantiRanti). Certaines femmes rencontrées mettent l'accent sur la religion catholique qui érige l'homme « en tête de la famille ». Selon elles, cela a contribué à briser l'harmonie et l'équilibre du dualisme ancestral (Kuntur, Coyllur, Wasi, SaraSara, entre autres). Si certaines femmes se plaignent de situations de discrimination et de violence, aucune d'entre elles ne s'oppose à une division des rôles, car cela se trouve au cœur même de la dualité andine. Il faut souligner que cette division n'est pas en lien avec le sexe de la personne, mais avec le rôle joué dans un contexte donné en prenant en considération que, dans leur cosmovision, les rôles de genre sont variables et interchangeables selon les besoins. En relation au sexe, chaque homme est homme extérieurement et femme intérieurement. Ainsi que la femme, son univers externe est féminin, mais son intérieur est masculin. Cela montre non seulement la dualité homme-femme, mais le fait que cette dualité renferme en effet quatre pôles, dont le « tawa » ou « numéro 4 », celui-ci étant un nombre sacré incarné dans la *Chakana* ou croix andine (Timmer, 2003; Tello Jiménez, 2015).

D'autre part, la large majorité des hommes rencontrés témoignent eux aussi de la persistance de la violence à l'égard des femmes, même si celle-ci est moindre qu'il y a quelques années. Il faut ici souligner le fait que l'implication des femmes dans les diverses organisations de deuxième degré leur a permis de faire entendre leurs voix et leurs demandes. L'avis de la plupart des hommes rencontrés est que l'oppression et la domination des femmes est un héritage de la colonisation et des lois de la république. Quelques-uns soulignent cependant la responsabilité des hommes qui ont accepté de « jouer le jeu » des dominants, croyant ainsi être plus forts ou plus proches du pouvoir.

La structure sociale des communautés indigènes, la vision de l'*ayllu* et de la complémentarité de la cosmovision andine, font toutefois que le collectif a priorité sur les revendications individuelles. Aussi, toute revendication d'équité de genre se fait de façon simultanée avec les luttes territoriales et les exigences du respect de l'ethnicité : genre, sexe, classe et race étant subordonnés aux luttes du mouvement indigène dans son ensemble. « Égalitaire » signifiant pour la cosmovision andine « complémentaire » et ne niant pas l'existence mouvante des hiérarchies qui sont plus négociées qu'objets de confrontation.

En étant perçues comme « gardiennes de la culture », les femmes sont à la fois objets de limitations et d'ouvertures, ce rôle de gardiennes ouvrant et fermant des portes selon les contextes. Enfin, quand les femmes se plaignent de ne pas être assez reconnues par les hommes, elles font porter la responsabilité à la culture occidentale et quand elles affirment travailler pour l'équité de genre, elles s'éloignent des concepts du féminisme occidental, préférant réaffirmer leur lutte pour la reconstruction de la dualité andine non hiérarchique.

Enfin, concernant les relations de genre d'un point de vue sociologique et en se situant dans la sociologie de l'Action historique, les récits entendus décrivant la « femme » comme être de moindre valeur que l'homme sont perçus comme un construit social introduit par le conquérant tout comme la hiérarchisation raciale. Bien que certaines personnes reconnaissent un « patriarcat de basse intensité », tant le concept de patriarcat que celui de féminisme sont considérés comme des construits sociaux occidentaux. Les femmes rencontrées ne s'auto-désignent pas comme féministes, mais comme des militantes pour l'équité de genre. Elles n'adoptent pas non plus des discours « d'égalité de genre ou entre les sexes », car dans leur vision de la complémentarité non hiérarchique, les rôles de sexe sont mouvants et sont différents,



s'adaptant aux besoins et aux réalités contextuelles. Leur regard réflexif établit un pont entre le passé incarné par l'héritage colonial et les luttes actuelles des femmes pour l'accès égalitaire à la fabrique sociale et l'équité de genre. En d'autres termes, analyser les rôles sociaux de genre en utilisant seulement les catégories « femmes » et « féminisme » ne semble ni suffisant ni approprié dans le contexte des Andes équatoriennes, car cela ne tient pas compte de leur vision ancestrale de la dualité non hiérarchique. Tel que souligné par Clair (2013), les relations de genre ne sont pas le domaine exclusif des discours féministes. À partir des récits recueillis, il semble évident que l'objet/sujet de discussion dépasse la seule construction du sexe féminin, la « dualité non hiérarchique » n'étant pas binaire. L'Action historique apporte un éclairage différent aux luttes pour le retour à la dualité de la cosmovision andine : loin d'être essentialiste, ce positionnement peut être vu comme une stratégie poursuivant une double finalité : d'une part, rejoindre les luttes actuelles pour rompre avec les rapports de genre hiérarchiques et de l'autre, maintenir les valeurs de leur cosmovision concernant les rôles mouvants de genre et des sexes.

Les demandes de reconnaissance de la dualité non hiérarchique ancestrale ainsi que les luttes pour l'équité de genre et contre les violences faites aux femmes renforcent les postulats du « Buen Vivir », dont l'harmonie entre les humains et le respect de la nature sont essentiels. Par ailleurs, la Constitution de 2008, en faisant de la nature un sujet de droit, embrasse les principes ancestraux du Sumak Kawsay. La lutte des femmes pour les territoires est essentielle, tant pour l'appartenance de l'humain au territoire qu'il habite et qui l'habite, le territoire étant matrice de vie et de culture (Martin et Girard, 2009), que pour leur vision du corps, qui est aussi territoire, ce qui amplifie et politise la discussion concernant l'exploitation ou les violations de l'un ou de l'autre (Segato, 2007). Le fait de visibiliser les intersections des oppressions que subissent les femmes à partir de la colonisation permet de visualiser le « système de colonialité de genre » tel que discuté par Maria Lugones (2008) s'inspirant de la théorie développée par Quijano (2000). Bien que tant Rita Segato que Maria Lugones parlent d'un patriarcat de basse intensité existant avant la Conquête, les deux soulignent les effets dévastateurs de la Conquête sur les relations de genre et la place subordonnée destinée aux femmes par le système de domination coloniale espagnol.

Par ailleurs, il est possible de faire un lien entre l'écoféminisme et les luttes pour la protection de la nature des femmes autochtones, spécialement celles qui confrontent l'extractivisme. Les deux mouvements épousant la vision selon laquelle l'oppression des femmes et la destruction de la nature sont toutes les deux héritières des structures de domination patriarcales et capitalistes. Le moment d'émergence de ces visions n'est pas le même, les cosmovisions andines étant ancestrales et l'écoféminisme trouvant sa genèse dans la révolution verte en Inde et les contestations antinucléaires aux États-

Unis dans les années 1970 (Gournay, 2019). Bien qu'il existe différents courants à l'intérieur de l'écoféminisme, le rapport entre « femmes », territoires et lutte contre l'extractivisme est unificateur des luttes des femmes autochtones et de celles qui embrassent l'écoféminisme (Boucher-Meilleur, 2021; Massicotte, 2019).

6.5 Ce que nous avons appris concernant le lien entre l'Action historique et la gouvernance territoriale à Guamote :

- 1) Nous avons constaté le rôle structurant de la cosmovision kichwa dans le processus de construction de l'espace de gouvernance territoriale à Guamote;
- 2) Nous avons aussi appris que l'action réflexive de l'Acteur collectif kichwa et ses efforts pour la construction d'une fabrique sociale interculturelle lui ont permis de faire face à la mondialisation et de résister à l'uniformisation culturelle qui s'ensuit;
- 3) Cette fabrique sociale leur a permis de mettre en place une modernité propre qui, tout en conservant les valeurs et pratiques ancestrales qu'ils désiraient conserver, est combinée avec des institutions de la modernité occidentale. Ils adoptent le marché hebdomadaire, par exemple, mais c'est un lieu non seulement de vente, mais aussi d'échange et de don. Par ailleurs, ce marché ne peut jamais se baser sur la destruction de la nature.

Enfin, comme l'écrivait Thibault Martin (2003), « leur modernité n'est pas une copie de la modernité occidentale », mais le produit de l'action réflexive de l'Acteur kichwa et de ses choix en relation des éléments de ses traditions qu'il désire conserver.

6.6 Ouvertures militantes et épistémologiques

Nous voudrions souligner que nous sommes consciente qu'une telle étude de cas ne peut, en principe, être généralisable à d'autres contextes, même similaires. Cette recherche qualitative s'est penchée sur un cas donné, dans un contexte donné et avec

des acteurs précis. L'étude de cas, en approfondissant un cas spécifique, nous permet d'élaborer des connaissances du social pertinentes à l'objet précis de l'étude. Ceci n'empêche pas le fait que l'étude de cas puisse devenir le cœur d'une réflexion nous ouvrant la voie à des questionnements à des échelles plus vastes, nous faisant comparer, confronter et faire le constat de certaines généralités sur la globalité de la problématique en question, en l'occurrence, les motivations de l'agir des peuples autochtones.

Nous nous reconnaissons aussi dans cette démarche enracinée profondément dans la recherche de l'équité, du respect et de l'inclusion de tous, femmes et hommes de la communauté, soit-elle locale, nationale ou internationale. C'est par ailleurs ce qui nous a motivée à aller travailler pour l'équité de genre en Afrique de l'Ouest (2000-2004) et à appuyer le processus de révision du Code civil de la Guinée (Conakry) afin d'identifier les articles contradictoires et discriminatoires à l'égard des femmes. Là aussi, en travaillant en équipe avec les femmes et les hommes de Guinée, j'ai appris que plusieurs concepts occidentaux concernant l'égalité entre les sexes ne sont pas universels. À titre d'exemple, comme mentionné plus haut, l'égalité dans le monde andin ne signifie pas égalitarisme, mais dualité différenciée et complémentaire avec des rôles mouvants. Cette thèse vient aussi chapeauter notre engagement de plusieurs décennies envers la justice sociale qui nous a amenée à appuyer des mouvements politiques socialistes en Amérique du Sud, ce qui nous a coûté deux exils politiques (de l'Uruguay d'abord, du Chili par la suite). Enfin, c'est dans cette marche circulaire que nous avons découverte à Chimborazo, où le passé est devant et le futur est derrière, que nous avons pu apprendre sur nos origines civilisationnelles en tant que peuples d'Abya Yala.

Notre recherche doctorale visait à obtenir quelques réponses à des questions académiques. Nous avons trouvé des réponses pour contribuer aux connaissances scientifiques, mais aussi d'autres réponses, celles-ci plus existentielles et holistiques. Et nous sommes revenue avide de connaissances pour comprendre d'autres épistémologies que celles où nous avons baigné, étant originaire du pays « le plus européen » de l'Amérique latine. Fierté ou douleur? Nous ne saurions quoi dire, ressentant plutôt un mélange de sentiments, incluant les deux pôles d'un continuum, comme rappelé dans la cosmovision andine. Une chose est quand même certaine : cette ouverture au monde autochtone, à notre monde indigène, a réveillé en nous une grande admiration face à leur sagesse et un grand amour face à leur engagement envers l'humanité et leur grand sens d'inclusion et de respect envers la Pachamama. Notre Mère Terre à tous, elle qui nous abrite et qui abritera les générations futures si nous la laissons vivre.

Mais quoi ou comment faire pour avancer dans cette inclusivité, d'amour et de respect envers l'autre, cette altérité réelle, mais non pas hiérarchique, et envers la nature qui nous nourrit et nous protège, mais que notre civilisation est en train de détruire?

Nous pensons que la réponse nous est donnée par Anibal Quijano (1992), dans ses études sur la colonialité du pouvoir, par Edgardo Lander (2000), dans ses constats sur la colonialité du savoir et par Nelson Maldonado-Torres (2007), dans ses recherches sur la colonialité de l'Être. Cette réponse nous est donnée également par Frantz Fanon (1961) dans « Les damnés de la terre », qui a étudié le processus de colonisation/décolonisation sous plusieurs angles, notamment celui de l'identité arrachée ou de la dépersonnalisation. Enfin, cette réponse, Edward Saïd (1978) nous la donne aussi à sa manière, dans son œuvre fondatrice des études postcoloniales *L'orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*, mettant en relief la dépréciation d'une

culture par une autre qui se croit supérieure. Et, non le moindre en territoire équatorien, Monseigneur Leonidas Proaño, surnommé « l'évêque des Indiens », dans son livre *Je crois en l'Homme et en la communauté* en a appelé à une véritable libération des peuples indigènes.

N'est-ce pas pour cette cause qu'ont donné leur vie Tupac Amaru, Bartolina Sisa et Lorenza Avimañay? Les réponses ne manquent pas. Aurions-nous des oreilles pour entendre leur message?

Cette conclusion, plus que la clôture d'une recherche, est un appel à la connaissance de l'épistémologie des peuples originaires et à la solidarité avec les luttes des peuples qui se portent à la défense de Pachamama pour que les générations futures puissent vivre dans un monde d'amour, d'équilibre, de partage et de respect de la nature. C'est une voie ouverte à la construction de ponts interculturels, comme le font les peuples kichwas de Chimborazo (Équateur), ainsi que des ponts entre le passé et le futur et entre l'Occident et l'Autochtonie, comme nous l'enseignait notre premier directeur de thèse, feu Thibault Martin.

ANNEXE A

COLLOQUE INTERNATIONAL : « REDÉFINITION DE LA GOUVERNANCE TERRITORIALE  
AUTOCHTONE EN ÉQUATEUR »



2014



CHAIRE DE RECHERCHE DU CANADA  
SUR LA GOUVERNANCE AUTOCHTONE DU TERRITOIRE

Programme du Colloque international

## La redéfinition de la gouvernance territoriale autochtone en Équateur

## La Redefinición de la Gobernanza Territorial Indígena en Ecuador

Chaire de recherche du Canada sur la gouvernance  
autochtone du territoire



## Programme Colloque international

### « Redéfinition de la gouvernance territoriale autochtone en Équateur »

#### Problématique du colloque

La redéfinition des modalités de la gouvernance des territoires autochtones de l'Amérique latine suscite aujourd'hui un intérêt majeur auprès des chercheurs. En effet, l'Amérique latine connaît un renouveau de la gouvernance territoriale autochtone et traverse des transformations importantes qui lui sont propres et qui la distinguent d'autres régions du monde, notamment des pays anglo-saxons. Certes, les revendications des différents peuples autochtones de la planète, incluant ceux d'Amérique latine, ont des points communs et participent au mouvement global de reconquête de leurs territoires et de leurs cultures. Ces mouvements sont loin être homogènes car les transformations qui s'opèrent actuellement sont situées économiquement, historiquement, politiquement et sont aussi contingentes de la structure démographique et territoriale des populations. Dans cette mesure, l'Amérique latine avec la variété de ses contextes est exemplaire de cette diversité des expériences de gouvernance territoriale autochtone.

On estime qu'en Amérique latine il y a 34 millions Autochtones qui sont répartis dans 21 pays. Les pays d'Amérique du Sud avec la plus large proportion de population autochtone sont la Bolivie (56.80%), le Pérou (40.80%) et l'Équateur (30%) (Gravel, N., 2009). Depuis l'époque de la conquête de l'Amérique latine, les peuples autochtones ont développé des formes d'autogouvernement selon des systèmes normatifs inscrits dans leurs cadres culturels respectifs. Ces formes de gouvernance sont diverses et en mouvement car elles se sont adaptées aux différentes contraintes et structures politiques imposées par le colonisateur. De nos jours, les formes de gouvernance autochtone en Amérique latine évoluent entre la continuité de formes traditionnelles et l'innovation, créant des formes hybrides de gouvernance qui marient modernité et tradition, tout en s'opposant au paradigme de l'État unitaire.

L'objectif de cet atelier est de développer une réflexion sur la transformation de la gouvernance autochtone dans une région spécifique de l'Amérique latine, l'Équateur. Ce pays a été retenu parce qu'il s'est engagé dans des réformes constitutionnelles et institutionnelles exemplaires

destinées à redéfinir les formes de gouvernance des territoires autochtones et à reconnaître la place des Autochtones au sein de la société. En effet, la constitution de 1998 promulguée suite aux mobilisations du « Mouvement Indigène » a reconnu des droits collectifs aux peuples autochtones et a défini le caractère pluriculturel de l'État. La constitution de 2008, élaborée à la suite des mouvements de contestation qui réclamaient la « refonte » de l'État a fait officiellement de l'Équateur un État plurinational et a reconnu l'existence des droits collectifs, en particulier dans le cadre de l'exercice de la gouvernance locale (León, 2008).

En somme, pour certains auteurs l'Équateur fait figure de leader dans la redéfinition des relations entre l'État et les peuples autochtones. Cela dit, ces « avancées » politiques ne se traduisent pas nécessairement par les changements sociaux, économiques et en termes de gouvernance escomptés, tant par les observateurs que par les Autochtones eux-mêmes. Dans cet atelier nous porterons une réflexion croisée entre chercheurs et Autochtones de l'Équateur et ceux du Canada afin que chacun partage son expérience et sa vision en termes de renouvellement de la relation avec l'État.

L'objectif global de ce colloque est de réfléchir ensemble aux facteurs favorisant ou limitant les nouveaux modèles de gouvernance territoriale.

### **Programa Coloquio Internacional**

#### **“Nuevas formas de gobernanza de los territorios indígenas y redefinición de la gobernanza territorial indígena en Ecuador”**

##### **Problemática del coloquio**

La redefinición de las modalidades de gobernanza de los territorios indígenas en América Latina suscita hoy en día un interés mayor de los investigadores. Efectivamente, América Latina experimenta una renovación de la gobernanza territorial indígena y atraviesa importantes transformaciones que la distinguen de otras regiones del mundo, en especial de los países anglosajones. Ciertamente que las reivindicaciones de los diferentes pueblos indígenas del mundo, incluyendo los de América Latina, tienen puntos en común y participan en el movimiento global de reconquista de sus territorios y culturas. Estos movimientos están lejos de ser homogéneos ya que las transformaciones en curso están situadas económica, histórica y políticamente y son también contingentes respecto de la estructura demográfica y territorial de la población. De esta manera América Latina, con la variedad de sus contextos, es un ejemplo de esta diversidad de experiencias de gobernanza territorial indígena.

Se estima que en América Latina hay 34 millones de indígenas que están repartidos en 21 países. Los países de América Latina con mayor proporción de población indígena son Bolivia (56,80%), Perú (40,80%) y Ecuador (30%) (Gravel, N., 2009). Desde la época de la conquista de América Latina los pueblos indígenas han desarrollado formas de autogobierno según sistemas normativos inscritos en sus marcos culturales respectivos. Estas formas de gobernanza son diversas y dinámicas ya que están adaptadas a las diferentes restricciones de las estructuras políticas impuestas por los colonizadores. En nuestros días las formas de gobernanza indígena en América Latina evolucionan entre la continuidad de formas tradicionales y la innovación, creando formas híbridas de gobernanza que unen modernidad y tradición, en oposición al paradigma del Estado unitario.

El objetivo de este taller es desarrollar una reflexión sobre la transformación de la gobernanza indígena en una región específica de América Latina: Ecuador. Este país ha sido elegido porque se ha involucrado en reformas constitucionales e institucionales ejemplares destinadas a redefinir las formas de gobernanza de los territorios indígenas y a reconocer el lugar que ocupan los indígenas en la sociedad. Efectivamente, la Constitución de 1998 promulgada tras las movilizaciones del “Movimiento Indígena” reconoció derechos colectivos a los pueblos indígenas y definió el carácter pluricultural del Estado. La Constitución

de 2008, formulada luego de movimientos de protesta que reclamaban una “refundación” del Estado, ha definido oficialmente que el Ecuador es un Estado plurinacional y reconoció la existencia de derechos colectivos, en particular en el marco del ejercicio de la gobernanza local (León, 2008).

En síntesis, para algunos autores Ecuador es un líder en la redefinición de las relaciones entre el Estado y los pueblos indígenas. Dicho esto, estos “avances” políticos no se traducen necesariamente por cambios sociales, económicos y en términos de gobernanza sea por observadores o por los mismos indígenas. En este taller desarrollaremos una reflexión conjunta entre investigadores e indígenas de Ecuador y de Canadá para que cada uno comparta su experiencia y su visión en términos de la renovación de la relación con el Estado.

El objetivo global de este coloquio internacional es de reflexionar juntos sobre los factores que favorecen o limitan los nuevos modelos de gobernanza territorial indígena.

### **Mercredi 8 octobre:**

13h : Cérémonie autochtone d'ouverture (Gaetan Lefebvre). Lieu : cour intérieure.

14h : Mots de bienvenue.

14h10 : **Panel 1: « Les fondements de la gouvernance territoriale autochtone en Équateur ».**  
Salle A-0106.

- Pablo Andrade, « La reconstrucción del Estado y los gobiernos territoriales indígenas en Ecuador ».
- Jorge León, « La gouvernance locale autochtone : la voie équatorienne ».
- Otilia Puiggros, « Équateur, la révolution citoyenne et les menaces à la gouvernance territoriale ».

15h30 : Pause

15h45 : **Panel 2 « La relation entre les communautés autochtones et le territoire ».** Présidente de session, Julie Bibaud.

- Raffaella Siniscalchi, « Les révolutions du Vivir Bien et les dilemmes du processus de changement ».
- Ingrid Hall, « De l'importance de la gestion collective des terres dans une communauté paysanne des Andes ».
- Karine Desjardins, « Le territoire et la guérison ».
- Jorge Legoas « Rapport à la terre en milieu autochtone Quechua: quels enjeux pour la gouvernance des territoires andins ».

17h15 : Pause

17h30 : Vidéo-documentaire « Mujeres en defensa de la Pachamama : derechos, resistencia y minería en Cuenca-Azuay, Ecuador » d'Areli Valencia. Café Tonik.

18h30 : Fin de la journée

### **Jeudi 9 octobre:**

10h : **Panel 3 « Les enjeux de l'extraction de ressources naturelles sur les territoires autochtones ».** Président de session : Thibault Martin. Salle A-1110.

- Jennifer Moore, « La criminalización de la protesta en el contexto de la resistencia comunitaria a la minería a gran escala en defensa de la vida y las soberanías en el Ecuador"».
- Gonzalo Bustamante, « Le droit de consentement préalable, libre et éclairé des peuples autochtones : l'Équateur dans le contexte latinoaméricain ».

11h15 : Lancement du site web de la Chaire de recherche du Canada sur la gouvernance autochtone du territoire.

11h30 : Dîner

12h30 : **Panel 4 « La place des femmes dans la gouvernance autochtone du territoire ».** Présidente de session : Otilia Puiggrós. Salle E-0236.

- Cristina Cucuri, « Les femmes du Chimborazo: entre la gouvernance et les politiques publiques. Participation des femmes Kichwas à la politique municipale, leur influence dans les politiques de genre, défis et limitations, catégories, ethnicité, genre et gouvernance ».
- Areli Valencia, « Women and the deconstruction of the Promise of Inclusive Equality in the context of extractive-led development: the case of Ecuador ».

13h30h : **Conférence de clôture: Jorge León,** Chercheur au Centre sur Développement et Mouvements Sociaux (CEDIME), professeur associé FLACSO (Faculté Latinoaméricaine en Sciences sociales). Il a publié entre autres « De paysans à des citoyens différents ».

14:00 : **Atelier de réflexion sur l'enjeu de la recherche collaborative entre le Canada et l'Amérique latine.** Présidente de session, Karine Vanthuyne.

16h Clôture du colloque.

ANNEXE B

THE VARYING FACES OF POVERTY



October 2015



## The varying faces of poverty

By Nathalie Kinnard

*A research project conducted by Université du Québec en Outaouais (UQO) in collaboration with Ecuador clearly shows that Western notions of poverty and society do not coincide with the Ecuadorian idea of buen vivir, or a giving-based community economy.*

In the eyes of the world, nearly a quarter of Ecuadorians live below the poverty line. Guamate Canton in Chimborazo Province is known as one of the worst-hit townships: over 70% of the mostly indigenous Quechua population reportedly suffers from chronic poverty. Faced with this situation, the government and international cooperation agencies spent years investing time and money to alleviate the population's poverty and marginalization. These efforts gained global recognition for helping the Quechua increase their agricultural production. Yet the canton remains as poor as ever, according to the work of the Canadian Research Chair in Aboriginal Governance of Territory, which is led by UQO professor Thibault Martin.

Through the **Canada-Latin America and the Caribbean Research Exchange Grant**, funded by IDRC and managed by Universities Canada, two UQO students travelled to Ecuador to demystify the situation in collaboration with researchers from Universidad Andina Simón Bolívar in Quito.



For administrative reasons, the Canadian and Ecuadorian researchers were unable to access reports from NGOs that had worked in the region. They therefore turned to the local residents, who had witnessed the results of the international cooperation first-hand. "We conducted some ten interviews with key people, such as the mayor of the canton, to identify the impact of international aid projects in Ecuador," said student Otilia Puiggros. "We were surprised to see that what Ecuadorians

were telling us was not at all consistent with the statistics!" Fully 70% of residents do not consider themselves either poor or experiencing hunger. Their agricultural production feeds them well. "In addition, Guamote has the largest weekly food market in the country," says the doctoral student.

Moreover, residents of the canton find that NGOs have not helped them increase their agricultural production capacity. Rather, they noted a significant lack of coordination between domestic and international stakeholders and government programs. People especially criticize the paternalism of the international cooperation, which is not putting money in the right places. "However, they do recognize that NGOs provided them with key support enabling them to get better organized and to update their operations without losing sight of their traditions," added Puiggros. As such, the Quechua community trained its own staff (sociologists, social workers and gender experts), strengthened the organizational fabric and improved its trade capacity. They also created their own local NGOs.

"We realized that we had to be careful with the indicators we use to measure poverty in a country, since there is a difference between a capitalist economy, as seen in Canada, and the community economy we have in Ecuador," explains Otilia Puiggros. "The people of Guamote engage in a lot of barter to meet their needs, and statistics do not measure that wealth."



### **Governing differently**

Alongside the project, the Canadian Research Chair in Aboriginal Governance of Territory held an international symposium on governance in the Outaouais in 2014. Two professors from Universidad Andina Simón Bolívar and one women's rights leader from Ecuador participated. "This reflective exercise improved our knowledge of aboriginal governance of territory in Ecuador and in Canada," added the student.

Ecuador is engaged in model constitutional and institutional reforms that aim to redefine forms of governance of aboriginal territory and recognize the place of Aboriginal persons in society. "In particular, the country recognized the collective rights of Indigenous peoples and defined the multinational nature of Ecuador," concluded Thibault Martin. Workshop participants discussed the impact of these political advances on social and economic change.

A new Canadian student should soon begin a joint master's project with Ecuador to continue the analysis begun in the workshop.

ANNEXE C

EXTRAITS DE PRESSE

La Prensa Riobamba (29 juillet 2015)

(I) » ACUSACIONES

# Correa acusa a ONG HRW de hacer oposición

**SUITO/ (AFP)** El presidente de Ecuador, Rafael Correa, firmó este sábado que Human Rights Watch (HRW) se ha convertido en una fuerza de oposición a los gobiernos de izquierda en Latinoamérica, tras criticar en fuertes términos un reciente informe de esa ONG.

**Reacción.** Correa reaccionó con dureza a las críticas que lanzó el chileno Miguel Vivanco, director para las Américas de Human Rights Watch, contra el sistema judicial de Ecuador.

**Retrasos.** El activista chileno de derechos humanos denunció que los jueces ecuatorianos están retrasando las apelaciones de opositores que han sido condenados por varios delitos, tras participar en protestas contra el gobierno en los últimos años.

**Respuesta.** "Vivanco odia a



Foto/ La Prensa

todos los gobiernos de izquierda de América Latina, y dice cualquier tontería. Ahora resulta que se demoran deliberadamente los juicios de los opositores, sus apelaciones. Mentira. Por el contrario, se han reducido grandemente los tiempos de los juicios, las audiencias fallidas", sostuvo el mandatario durante su cadena sabatina.

**Opinión.** En opinión de Correa, el informe de HWR, publicado en Nueva York esta semana, es una "vergüenza". "Siempre han sido malos los informes de este señor (Vivanco), que al menos para el caso latinoamericano se ha convertido en un partido más de oposición para los gobiernos progresistas, pero el informe de este año da vergüenza ajena", aseguró que en Ecuador rige un estado de derecho en el que no "se persiguen personas sino que se persiguen delitos".

**Dijo que los casos citados corresponden a sabotaje.**

ACIFRA

14

opositores han sido acusados en el Ecuador por delitos que corresponden a sabotaje, terrorismo o daños a los bienes públicos.

La Prensa Riobamba (14 août 2015 – a)

# Paro en Riobamba se manifestó con marcha

**RIOBAMBA/** Eran aproximadamente las 10:00 horas cuando desde el parque Guayaquil, de la "Ciudad Sultana de los Andes" partió la marcha convocada por la Coordinadora Única de Organizaciones Sociales, Sindicatos y de Trabajadores como parte del paro nacional.

**Seguridad.** Cientos de policías se encontraban en diferentes zonas de Riobamba para evitar que se registre cualquier tipo de desmán, sobre todo a la altura de la Plaza Alfaro, donde paralelamente se llevó a cabo un Encuentro de Jóvenes convocado por el Movimiento PAIS.

**Actividades.** Con banderas del Ecuador, con un listón de luto, otras rojas y negras esta protesta bajó por la calle Daniel León Borja. En la Plaza Gilda se detuvieron un momento para dar paso a la intervención de varios dirigentes de diferentes organizaciones, como el Frente Unitario de Trabajadores en Chimborazo (FUT-Ch).

presentantes de entes como la Federación Provincial de Afiliados y Jubilados del Seguro Social Campesino y el Frente Unitario de Trabajadores Libres de Chimborazo intervinieron exigiendo que se respeten los dispensarios médicos y se deroguen las leyes que van en contra de la clase trabajadora.

**Transcurso.** A medida que iba avanzando la marcha, varios locales comerciales fueron cerrados. Mientras unos indicaban que era en señal de apoyo, otros decían que era por temor a que se registre algún tipo de incidente, sin embargo, se solicitó calma por parte de los dirigentes de la marcha y pidieron que no se les tenga miedo.

**Edigencias.** Los reclamos hechos en medio de esta manifestación es que el Gobierno debe dejar de lado algunos temas que han molestado a estos sectores, como la derogatoria de la Ley de Agua, archivo de las enmiendas constitucionales, modificación de la subvención



Cientos de ciudadanos, de diferentes organizaciones sociales, trabajadores y sindicales se manifestaron por medio de una marcha en el día del anunciado paro nacional. Políticas de Carondelet juntaron pensamientos otrora disímiles.

## 30 DE JULIO

En las instalaciones de la Casa Indígena de Chimborazo,

Note : L'autrice est la première personne à droite, à l'avant, sur la photo.

La Prensa Riobamba (15 août 2015 – b)



Foto: El Comercio / La Prensa

(1) » PARO

# Denuncian los actos violentos

**Quito/** La oposición y el oficialismo se culparon mutuamente de haber provocado actos violentos durante la realización del paro nacional convocado para este jueves. La agencia AFP publicó que "Las fuertes protestas contra el presidente

Rafael Correa en Ecuador dejaron 67 policías heridos y 47 manifestantes detenidos". El viceministro de Seguridad Interna, Diego Fuentes, informó sobre este saldo.

**Denuncia.** Dentro de los detenidos el jueves, y

posteriormente liberados, se encontraban Salvador Quishpe (foto), prefecto de Zamora Chínchipe, y Carlos Pérez Guartambel, presidente de la Ecuarrunari.

**Experiencia.** "Me han arrastrado, golpeado y vejado",

dijo Quishpe, según publicó el sitio La República. Ambos lideraron la marcha de la Conaie, que partió el 2 de agosto desde el sur del país. ❧

Diego Vallajo  
LA PRENSA RIOBAMBA  
diegovall@yahoo.com



La Prensa Riobamba (15 août 2015 – c)



El Universo (5 août 2015 – a)

## Acción legal buscaría que médicos no vayan a paro



MARTÍN HERRERA

► **LOJA.** Con frío y música los marchantes ayer cubrieron el trayecto de San Lucas y Saraguro.

Mientras la marcha de protesta encabezada por la Confederación de Nacionalidades Indígenas (Conaie) avanza su recorrido hacia Quito, donde prevé llegar el 13 de agosto para el paro nacional convocado por sindicalistas, la Federación Médica Ecuatoriana advirtió que se intenta frenar su participación en dicha paralización.

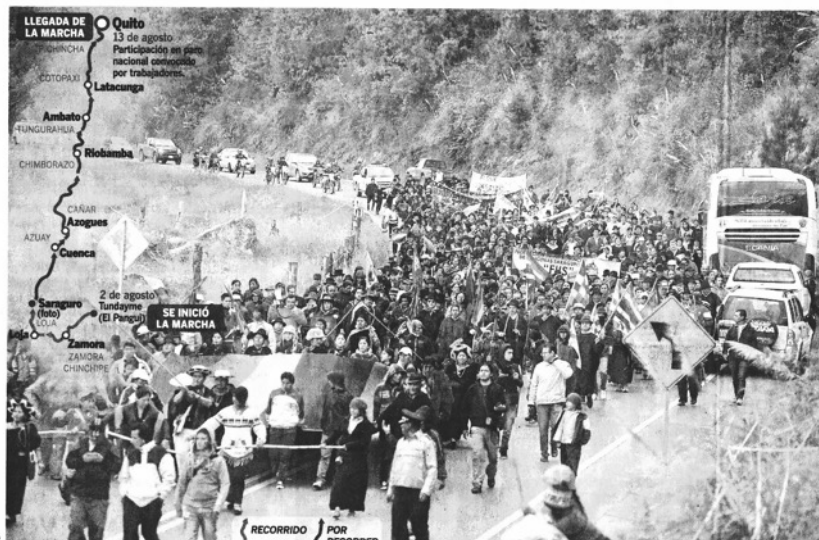
El gremio fue notificado ayer de una acción de protección presentada por el médico Camilo Salinas, de Babahoyo, para que un juez impida su participación en actividades políticas y, por ende, en el paro previsto para la próxima semana. La audiencia será hoy. + Pág. 2 (1)



El Universo (5 août 2015 – b)

DIRIGENTE INDÍGENA RECHAZÓ LLAMADO PRESIDENCIAL A FUERZA PÚBLICA

# Marcha se nutre de reclamos al tercer día de camino hacia Quito



► **SARAGURO, Loja.** La marcha se fortaleció al ingresar a Saraguro y ahí no aguardaban simpatizantes del Gobierno, como ocurrió en otras paradas.

## Marchantes SU PASO POR LOJA



**Desayuno comunal**  
■ Mote pillo servido con arroz y chicha d se preparó en una casa comunal de la par San Lucas, antes de salir a Saraguro.



**Descanso en el recorrido**  
■ Marchantes llevan colchonetas para en su recorrido. Van tres noches pernociando

El Universo (14 août 2015 – b)



ACTUALIDAD

2 EL COMERCIO / Lunes 3 de agosto del 2015

**POLÍTICA** 200 indígenas partieron ayer desde Tundayme hacia Zamora

# Conaie arrancó su marcha de 12 días

Líneida Castillo, Jacqueline Beltrán y Cristina Márquez (F-Contenido Intercultural)

El movimiento indígena agrupado en la Conaie que confronta al Gobierno se juntó en Tundayme (El Panglo, Zamora) para dar comienzo a la marcha indígena que pretenderá llegar a Quito el 13 de agosto. En la capital, se sumará al paro nacional decretado por el Frente Unitario de Trabajadores (FUT).

Para los indígenas, Tundayme tiene un alto valor simbólico por la resistencia de sus habitantes al proyecto minero Mirador, ubicado en esta parroquia de población shuar. Pero también lo es por la muerte del dirigente indígena, José Tendriza, en diciembre pasado.

La comunidad de San Marcos, a tres kilómetros de la cabecera parroquial, fue escogida como punto de partida para la Marcha Nacional por la Dignidad. Un total de 200 indígenas y campesinos fijos recorrerá los 1000 kilómetros durante 12 días (caminando y en vehículo) hasta llegar a Quito.

Dispuestos a cruzar la Amazonía y recorrer de sur a norte la Cordillera de los Andes, se inscribieron con 15 días de antelación. Partieron aproximadamente a las 11:30, tras un ritual



A las 11:30 arrancó la marcha desde Tundayme, una zona emblemática para los indígenas contra los proyectos mineros.

## PLANIFICACIÓN DE ASAMBLEAS Y MARCHAS EN EL PAÍS

**El 10 de agosto** será el levantamiento indígena. Las comunidades saldrán hacia las rutas y paralizarán algunas ciudades.

Puntos críticos

**5 de agosto**

**Dirigente líder:** Carlos Pérez, de la Ecuarrunari

**Salida:** Cuenca

**Llegada:** Suscal en Cañar

**6 de agosto**

**Organización:** Unión Provincial de Comunidades y Comunas de Cañar

**Ruta:** Suscal-Chunchi-Riobamba

**3 camiones** movilizarán los enseres de cocina, alimentos, colchones, frazadas.

**70 camionetas** trasladarán a los caminantes.

**8 de agosto**

**Comunidades:** Conaie

El Comercio (3 août 2015 – b)

Marcha Nacional por la Dignidad. Un total de 200 indígenas y campesinos fijos recorrerá los 1000 kilómetros durante 12 días (caminando y en vehículo) hasta llegar a Quito.

Dispuestos a cruzar la Amazonía y recorrer de sur a norte la Cordillera de Los Andes, se inscribieron con 15 días de antelación. Partieron aproximadamente a las 11:30, tras un ritual ancestral al pie del río Zamora.

Con ellos también viajará la vaca, el monigote que participó en la marcha del 2012. El objetivo es incentivar la colaboración de la gente para cubrir los gastos que demandará esta travesía (combustible, alimentación, medicinas), dijo Salvador Quishpe, prefecto de Zamora.

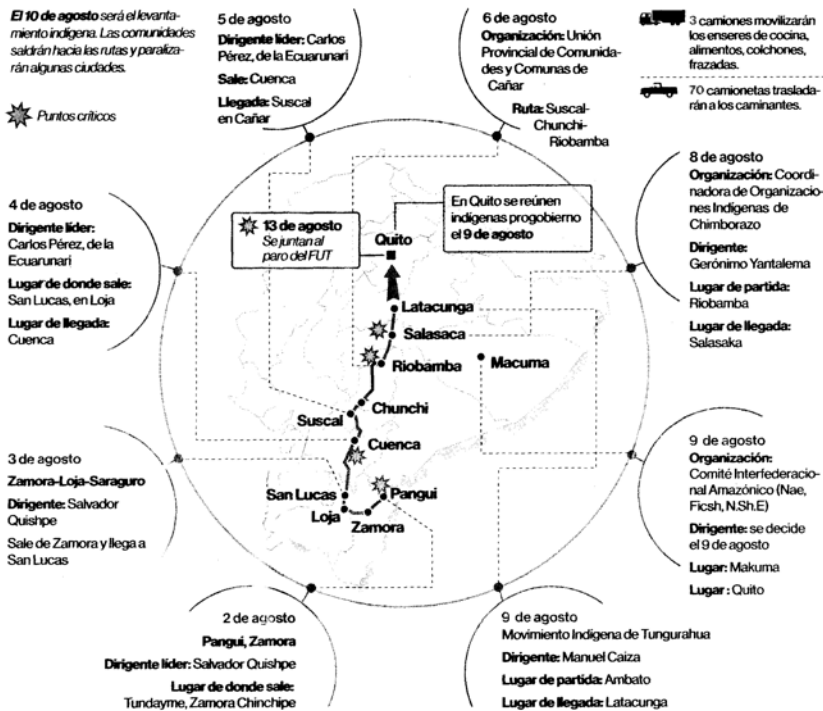
El número de caminantes fijos no podrá ser mayor a 200 porque sostener ese número implica un alto costo. "Pero tendremos masivos recibimientos de la gente al llegar a cada ciudad y eso nos contagiará de alegría", dijo Quishpe.

En el trayecto, los líderes de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador esperan que se vayan sumando miembros de algunas comunidades. El que sean apenas 200 los que comiencen la marcha no es motivo de preocupación. No es solo la caminata su expresión de lucha. También lo que hagan en las distintas comunidades serán acciones para respaldar las 16 demandas de los indígenas al Gobierno.

En la Amazonía, por ejemplo, con lanzas y machetes afilados se apostarán sobre las vías los indígenas de las nacionalidades Shuar y Achuar, que decidieron apoyar el levantamiento. Las estrategias que aplicarán para movilizarse desde el interior de la selva hasta las vías y las ciudades se manejan con cautela, pues, según ellos, esperan evitar actos represivos por parte de la fuerza pública.

Lo cierto es que este 8 de

PLANIFICACIÓN DE ASAMBLEAS Y MARCHAS EN EL PAÍS



FUENTE: CONAIE/EL COMERCIO

paralización, se concentrarán en Makuma, al sur de Morona Santiago. Allí se efectuará la reunión del Comité Interfederacional Amazónico, que estará integrado por los líderes de la Federación Interprovincial de Centros Shuar (Fics), el gobierno de la nacionalidad Shuar y representantes de la nacionalidad Achuar (NAE).

se cumplirá el 10 de agosto. Las vías que posiblemente serán cerradas son Macas-Cuenca, Puyo-Macas, Puyo-Tena y Puyo-Baños. "En Makuma decidiremos cómo nos movilizaremos. Además nos mantendremos comunicados con nuestros máximos dirigentes de la Conaie. Si ellos deciden, también

En esta organización, como en la Conaie, hay división. Mientras el presidente Rubén Tsamaraint anunció que los Achuar no acudirán al paro, los presidentes de las asociaciones comunitarias que integran esta organización afirman que esta no es la postura de todas las comunidades de su nacionalidad.

tituiremos", anunció Gerardo Tsamaraint, presidente de la asociación Pimpuentza. En Chimborazo también hay división. Mientras Delia Caguana, presidenta del Movimiento Indígena de Chimborazo (MICH), anunció que los indígenas de su provincia no acudirán al levantamiento.



El Comercio (3 août 2015 – c)

**BOLIVIA** La huelga de la rica región minera sigue en forma indefinida, en demanda de atención oficial

## Potosí y Morales, lejos de llegar a un acuerdo

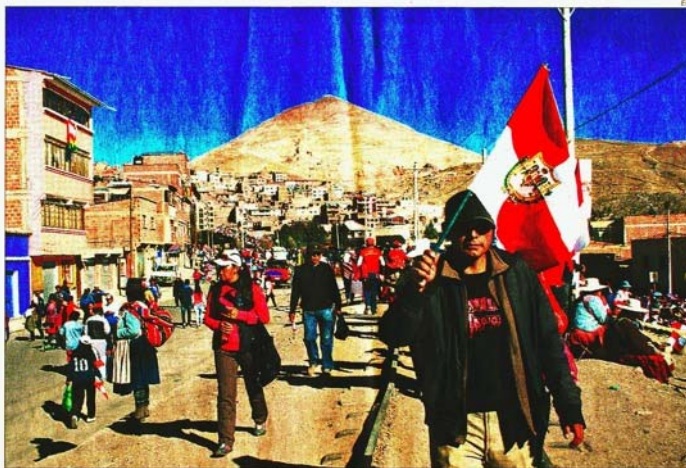
Redacción Mundo. Con información de EFE y DPA (1)

**S**olo fue una pausa para tomar fuerzas. El pasado viernes la población de Potosí se volcó a los mercados para comprar alimentos y también formó largas filas ante los bancos para retirar dinero, ya que todas las entidades financieras estuvieron cerradas durante los 26 días que hasta ahora ha durado la huelga, que según sus dirigentes se mantendrá indefinida.

También fue levantado durante el mismo período de horas el bloqueo en los cuatro accesos a la ciudad, para permitir el paso de cientos de vehículos perjudicados por la protesta desde el pasado 6 de julio.

Durante este tiempo, cientos de turistas -la mayoría argentinos- permanecieron prácticamente aislados en la ciudad, y muchos de ellos empezaron a acusar la falta de dinero y el desabastecimiento general. Las embajadas se vieron por varios días impotentes para ayudar a sus ciudadanos a salir de la convulsionada región.

Y los bloqueos en las vías,



• Las marchas para defender la "dignidad" de Potosí han incluido el bloqueo de caminos y paralización total de actividades

### En contexto

Bolivia ha multiplicado en casi 10 veces el valor de sus exportaciones entre el 2003 y el 2013. Uno de los más importantes es el cual está renegociando para vender gas a Brasil -el contrato actual caduca en el 2019-, aunque preocupa la recesión en ese país.

extrema del 49,5% y de pobreza moderada del 67,4%, según la estatal Unidad de Análisis de Políticas Sociales y Económicas (Udape).

Esto a pesar de que, según rescita para el diario español El País, de ahí salió la mitad de la plata que circulaba en Europa durante la conquista española, y el 80% de la del virreinato de Perú (del que era parte Potosí).

Y como reporta la periodista Verónica Smink para la cadena BBC, aunque esa época de abundancia de recursos se ha ido agotando, la región es todavía la principal fuente de ingresos mineros de Bolivia.

La explicación a esta paradoja es que, pese a la abundancia del recurso, la mayoría de habitantes no se dedica a la mine-

El Comercio (14 août 2015 – a)

**EL COMERCIO**  
DIARIO INDEPENDIENTE - FUNDADO EN 1906

## Jornada de movilización y bloqueos

PIVEL GALAHORRANO/EL COMERCIO



• Las bases de Alianza País se concentraron en la Plaza Grande. La foto, captada a las 17:17.

DESOPALERO/EL COMERCIO



• La marcha de la oposición a su paso por la calle Guayaquil, en el centro de Quito, a las 17:11.

**ECUADOR //A2-3/5-6** La marcha de la Conaie se fortaleció con la participación de médicos, maestros, jubilados y el Frente Unitario de Trabajadores. Las bases de AP celebraron fuera de Carondelet con un show artístico y la intervención de Rafael Correa.

El primer día de paro estuvo marcado por cierres de carreteras entre Cotopaxi y Pichincha, en Imbabura, en el Austro y la Amazonía. En la Costa hubo bloqueos momentáneos con marchas y quema de llantas. En Quito, la movilidad se complicó por la presencia de grupos a favor y contra del Gobierno en vías principales como las avs. 12 de Octubre y 10 de Agosto. En Cienfuegos los jóvenes escucharon a Correa y hubo celebraciones en la Plaza Grande.

**GUAYAQUIL //A5**  
Guillermo Lasso, Jaime Nebot, Álvaro Noboa, en las calles.

**SEGURIDAD //A6**  
Enfrentamientos violentos dejaron detenidos y heridos.

El Comercio (14 août 2015 – b)

**ACTUALIDAD**

2 // EL COMERCIO / Viernes 14 de agosto del 2015

**ECUADOR** En la Costa hubo breves cierres de las vías y se quemaron llantas.

# El bloqueo se sintió en la Sierra norte y centro, Austro y Amazonía

XIVIER CAVINAGUA/EL COMERCIO



El bloqueo se sintió en la Sierra norte y centro, Austro y Amazonía

**PULSO DEL DÍA**

LA CIFRA  
**5000**  
policías fueron movilizadas para fortalecer el control del orden. Los operativos tuvieron como fin evitar el cierre de vías, que los servicios públicos no se paralizaran y velar la integridad de la gente

**Rodas llamó a manifestarse en forma pacífica**

**Comunicado.** A propósito de las marchas, Mauricio Rodas, hizo un llamado a los ciudadanos y a todos los actores políticos a manifestarse de forma pacífica. Instó a la Policía Nacional a garantizar la seguridad.

**La ciudadanía prefirió aplazar los viajes**

**Sto. Domingo.** Los usuarios de la terminal terrestre de Santo Domingo de los Tsáchilas no llegaron como de costumbre. Según la Unión Provincial de Transportistas, la demanda de boletos bajó en un 80% sobre todo

**Redacción Política y varias corresponsales (1)**  
ecuador@elcomercio.com

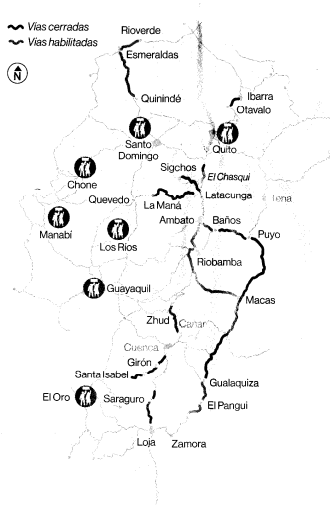
**L**as manifestaciones, marchas y bloqueos de vías se concentraron en Quito, la Sierra norte y centro, el Austro y la Amazonía. También hubo cierres momentáneos de vías, quema de llantas y protestas en Guayas, Esmeraldas y Santo Domingo de los Tsáchilas.

En Quito, los indígenas que llegaron al parque El Arbolito -desde Tundayme (Zamora Chinchipe)- caminaron por las avenidas 12 de Octubre, 6 de Diciembre y Patria.

Además fueron al encuentro de la marcha del pueblo Kayambi, que llegó por el norte. Los marchantes se abrieron paso entre una docena de motos de la Policía, uniformados a pie y en camionetas. Caminaron de Calderón a El Arbolito, para sumarse al paro de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie).

A su paso, los manifestantes no dejaron de proclamar: "Libre acceso a la educación, como manda la Constitución". Los capitalinos que circulaban en autos por los carriles laterales de las avenidas Galo Plaza y 10 de Agosto, más que nada mujeres, pitaban en señal de apoyo. "Por el agua, por los páramos por la vida", se leía en la pancarta que llevaban quienes encabezaban la caminata, entre ellos Humberto Cholango y Blanca Chancoso, dirigentes icónicos de la Conaie. "Yo sé que el presidente Rafael Correa minimiza nuestras movilizaciones. No quiere escuchar. Hay una actitud prepotente de querer pensar que lo que él dice es la última palabra", dijo Cholango. "No podemos decir cuántos días pensamos

**LA MOVILIZACIÓN EN LAS PROVINCIAS DE PAÍS**



**En el Austro**  
En Cañar, los indígenas salieron desde la noche del miércoles hacia el sitio de Zhud, donde bloquearon la vía a Riobamba. Sin embargo, la carretera fue habilitada desde el mediodía. La Policía impidió un nuevo cierre.

**En Esmeraldas**  
Pasadas las 09:00, hubo un intento de bloqueo de la vía Esmeraldas-Quinindé, en la población de Tarajigua. 120 campesinos cerraron el paso durante 20 minutos. Unos 50 policías desalojaron a los manifestantes.

**En Manabí**  
Las vías hacia Santo Domingo de los Tsáchilas y Guayas estuvieron expeditas durante todo el día, porque no se registró ninguna interrupción. Los habitantes de los 22 cantones se movilizaron normalmente.

que puede atemorizarnos con prisión o enjuiciamiento, que sepan que estamos dispuestos a todo. Si no cambia creemos que es una dictadura, puede ser una advertencia".

Durante la tarde, los dirigentes de la Conaie, Jorge Herrera; y de la Ecuarunari, Carlos Pérez; y el prefecto de Zamora Chinchipe, Salvador Quispe, comentaron su estrategia de la marcha. El objetivo era ha-

cer un paro de las bases en el resto del país. Eso se cumplió, según ellos. Se bloqueó la Troncal Amazónica y la Panamericana Norte y Sur.

Desde la madrugada de ayer ya no hubo paso entre Cotopaxi y Pichincha. Los viajeros debieron hacer transbordos para llegar hasta Quito. En el sector de El Chasqui se produjeron fuertes enfrentamientos.

En la Sierra norte, la vía

tarde, en Pínsaquí (Cotacachi) se enfrentaron indígenas y policías, que querían desalojarlos.

En el Austro, los manifestantes salieron a tres vías principales: Girón-Pasaje, Cañar-Riobamba y Cuenca-Loja. El cierre de esta última dificultó el traslado de los ciudadanos que iban en la romería de la Virgen de El Cisne. Decenas de vehículos se quedaron en la entrada al cantón Saraguro. En

y ramas de árboles.

En la Amazonía unos 150 manifestantes de las nacionalidades Achuar y Ashuar se apostaron sobre la Troncal Amazónica y se impidió la comunicación de Macas con Puyo (Pastaza) y El Pango (Zamora Chinchipe).

La medida se inició a la medianoche. Los protestantes de varias comunidades de la selva llegaron a pie y en botes. "Estaremos aquí hasta que el Gobierno escuche nuestras demandas, no queremos más diálogos si no acciones concretas", dijo Ighisma Narvaez, uno de los dirigentes de la nacionalidad Ashuar.

Decenas de vehículos y buses retornaron a Macas. Allí, las cooperativas cancelaron los recorridos a Puyo.

En Guayas, breves interrupciones hubo en la mañana en la vía T de Daule-Salitre. Grupos de campesinos se sentaron en la vía para protestar por el mal estado de los caminos vecinales. De manera pacífica la Policía abrió la vía. También se reportó un cierre por varios minutos en la vía a Daule, a la altura del recinto Petrillo (cantón Nobol). Se quemaron llantas.

Dentro de Guayaquil hubo quema de llantas y cierre momentáneo de vías. En Machala, el ECU 911 reportó normalidad en las vías de la provincia de El Oro. Igual reporte dio el ECU 911 Babahoyo: las vías de acceso a la provincia de Los Ríos estuvieron expeditas.

En Esmeraldas, 40 campesinos cerraron en la madrugada la vía Esmeraldas-Rioverde. Los manifestantes pusieron palos, piedras y quemaron llantas. Un grupo de policías desalojó de manera pacífica a las 06:00, para dar paso a los vehículos que provenían de Colombia, Tulcán e Imbabura, que iban a Atacames.

EL COMERCIO / JCH



El Comercio (15 août 2015)

4 // EL COMERCIO / Sábado 15 de agosto del 2015

POLÍTICA

QUITO Indígenas y otros grupos llegaron al Centro; en la Plaza Grande el oficialismo se reunió

# La marcha de ayer fue masiva y pacífica

Ana María Carvajal. Redactora  
amcarvajal@elcomercio.com (1)

Los enfrentamientos entre manifestantes y policías, la tarde y noche del jueves pasado, causaron estragos en el movimiento indígena. Ayer por la mañana, en el parque de El Arbolito, no hubo la misma algarabía que se sintió cuando llegaron a Quito, desde Zamora Chinchipe, la noche del 12 de agosto.

Los cantos y la música se apagaron. La mayoría de la gente se quedó en sus carpas descansando o durmiendo. Incluso, el desayuno se sirvió más tarde de lo usual. Estaban agotados por la jornada, pero también dolidos por los dirigentes que fueron detenidos y golpeados.

Uno de ellos fue Salvador Quishpe, prefecto de Zamora Chinchipe, quien ayer nuevamente se colocó a la cabeza de la marcha que fue convocada en el segundo día de paro.

El colectivo Yasunidos le re-

**En contexto**  
El parque El Arbolito se ha adaptado para ser un sitio de convivencia. Hay médicos atendiendo a los manifestantes.



• La marcha cuando pasaba por el centro de Quito, en la tarde. Miles de indígenas y organizaciones sociales marcharon desde la Caja del Seguro, en Quito.

FOTOS EDUARDO TERÁN / EL COMERCIO

## ANNEXE D

LES FEMMES ET LA LUTTE POUR L'ÉGALITÉ DES DROITS :  
LES RELATIONS DE GENRE, ENTRE LA DÉCOLONISATION ET LE FÉMINISME

Dans cette partie, nous retranscrivons intégralement une entrevue réalisée auprès de quatre femmes dirigeantes d'organisations politiques et militantes pour l'égalité des droits des femmes et le retour aux valeurs d'équité de la cosmovision kichwa. Nous estimons que la richesse de toutes les interventions est telle qu'elle mérite que les lecteurs aient accès à la totalité des réflexions et du partage.

**Entrevue : « Entrevista focal sobre feminismo andino », tenue le 27 juillet 2015 à Riobamba.**

**Quatre femmes ont participé à l'entrevue : Cocha, Kuntur, Quirao et Ranti-Ranti.**

**Voici les questions posées et les réponses reçues.**

**Question 1 : Pouvez-vous me dire s'il existe un féminisme andin?**

Quirao : Ce que nous faisons, c'est rendre visible le travail des femmes autochtones contre l'oppression ce qui est actuellement, lutte contre le néolibéralisme. Certains chercheurs et historiens parlent de « féminisme andin », mais pour nous, c'est aller se battre : quitter la maison, s'occuper des animaux et cuisiner. Aller au combat dans des conditions d'égalité, c'est la contribution des femmes autochtones. Ainsi, le féminisme andin serait plutôt la manière dont le féminisme indigène des Andes se manifeste. Cela dépend de la façon dont vous vous identifiez.

Kuntur : dans la vision du monde andine, il y a la dualité et la complémentarité. C'est la même chose avec donner et recevoir : la

réciprocité. Il s'agit de nos principes culturels. Cela se manifeste non seulement dans la complémentarité Homme / Femme, mais dans la Nature et dans tout ce qui nous entoure. La dualité est toujours présente : bon / mauvais, haut / bas, eau / terre, etc. L'ancienne culture d'Abya Yala avait ses principes d'équité qui gouvernaient la vie, mais avec la Conquête, les différences ont commencé, ces principes ont été brisés. Dans la civilisation occidentale, ils parlent de féminisme, mais nous parlons d'inégalités, de violence. Concevoir le sujet à partir de ces principes ancestraux a été perdu. Dans le langage et même dans la manière d'être et d'agir.

Cocha : Je ne pense pas que l'on puisse parler d'un féminisme andin. Car dans notre Abya Yala, dans l'histoire, le commandement était l'affaire des femmes bien qu'il n'ait pas été pris en compte. Au niveau continental, il y a eu de la participation aux marches, à la fois en Équateur et en Bolivie, au Pérou et ailleurs. Mais les protagonistes étaient des hommes. Parce que dans la pratique de la dualité, deux est un, mais pas un. Ils ne nous ont pas reconnus en tant que femmes, en tant qu'êtres humains égaux, car le traitement est très différent. Et parfois c'est pire avec les femmes métisses car elles sont souvent plus que machistes. C'est peut-être pour cela qu'on parle d'un féminisme andin. Je crois que si la dualité était pratiquée, nous ne parlerions pas de féminisme. Le féminisme cherche à libérer les femmes et nous n'y croyons pas dans cela. Pour nous, le combat ne passe pas par là, nous ne voulons pas tomber dans la débauche.

Kuntur : Par exemple... comment les hommes réagissent-ils à la contraception? Eh bien, vous ne pouviez pas en parler avant, vous deviez avoir des enfants et point final. L'Église a été la première à se rendre coupable de la domination des femmes. Elle a mis Jésus à la tête de l'Église et en même temps, l'homme à la tête de la famille, c'est-à-dire qu'elle a mis le mari à la tête de la femme.

Quirao : Je pense que le problème est la religion. N'importe quelle religion. Tous les soulèvements indigènes ont été menés tant par des hommes que par des femmes. Mais on n'entend parler que des hommes. Maintenant, les évangéliques font chanter et danser les gens dans leurs églises ... ils ne sont plus intéressés par la mobilisation pour les droits.

Cocha : En mentionnant la Bolivie et le Pérou, nous pouvons voir que les femmes andines ont une lutte différente de celles des autres pays ou régions. Les femmes de la Bolivie, du Pérou et de l'Équateur ont une lutte différente, parce que nous avons une vision du monde différente, nous parlons de nos peuples autochtones. Nous luttons pour la territorialité. Pour respecter la complémentarité et les coutumes de nos parents, nous avons laissé l'homme à la tête. Pour ne pas briser nos familles. C'est un piège où nous sommes tombés et le combat est difficile en raison du respect des coutumes qui se sont ancrées.

Kuntur : Dans les mobilisations et uniquement avec leur présence, ce sont les femmes qui ont mené : elles étaient devant les hommes. Manuela León par exemple. Lors du soulèvement de 1990, ce sont les femmes qui ont repris le Congrès. Aussi celles qui ont entouré la police. Mais la presse a interviewé que les hommes. Mais nous ne luttons pas pour les femmes, nous nous battons pour la société, pour la communauté, pour la terre, pour les générations futures. Nous ne nous appelons donc pas féministes. Nous ne luttons pas seulement pour les femmes, nos luttes sont pour l'union : en minga, en réciprocité, pour l'ensemble de la société.

**Question 2 : Quelle est votre relation avec d'autres féminismes, comme le féminisme institutionnel, autonome ou communautaire?**

Quirao : D'une part, les luttes des autres féministes ont été intéressantes, en particulier pour les droits qui ont été acquis dans les années 60 et 70. Mais les femmes autochtones devraient se battre pour leurs droits, comme la violence qui existe dans notre culture. En Équateur, il y a eu la loi 103, la loi sur les quotas, qui était bénéfique pour les femmes, mais qui n'était pas suffisante et qui n'a parfois pas été efficace. Dans les années 1990 et 2000, les hommes disaient : elles ont déjà leur loi, maintenant on ne peut rien leur faire de mal, en se référant à la loi 103, sur la violence contre les femmes. D'une part c'était bien, mais d'autre part non, car après la plainte, que se passait-il? Rien. La femme retournait chez elle, dans sa communauté et retournée à une réalité égale ou même pire.

Kuntur : Les ONG ont apporté des recettes occidentales et cela a brisé la vision de la place des femmes. Le problème est devenu plus visible, c'est vrai, mais aucune recette n'était nécessaire. Il n'y a pas eu un dialogue entre les savoirs. La création d'organismes des femmes provient de ces recettes. Nous avons été des laboratoires. Le « Cabildo » a été brisé. Il n'y a pas eu de conceptualisation de la situation à partir du monde andin. Ce problème a même imprégné la justice autochtone. Par exemple, avec tout le machisme existant, est-il possible que la justice indigène juge les féminicides? Ils veulent réparer un féminicide avec de l'argent. Tant que la justice autochtone sera gouvernée de la sorte qu'elle l'est actuellement, elle ne pourra pas résoudre ces problèmes.

Quirao : Le système occidental nous a exclues. De nombreuses femmes ne savent ni lire ni écrire, elles sont analphabètes. Mais en réalité et malgré cela, ces femmes ont des savoirs, des savoirs ancestraux. Elles n'ont pas besoin d'ateliers de formation, elles ont les connaissances qui viennent de notre culture.

Cocha : La relation que nous entretenons avec les femmes métisses qui se sont appelées féministes a évolué. Il y a des féministes « gonflées » (se croyant supérieures), de droite et il y a celles du peuple. Il y a eu aussi de la solidarité envers les femmes autochtones, et nous avons été solidaires et unies sur certaines questions. Cela a diminué la violence. La vérité est qu'il y a toujours de la violence, mais moins qu'avant. Il y a des hommes machistes qui disent : "Porte plainte contre moi, si tu peux", d'un ton moqueur. Dans ces situations, les mouvements féministes nous soutiennent. Nous pourrions donc dire que nous avons gagné et que nous avons perdu. Perdu dans notre vie communautaire. Il n'y a aucun respect envers nos Cabildos et notre Parlement. On a oublié les enseignements de nos grands-parents. Désormais, les femmes ne vont pas là où sont les autorités communales, elles vont dans d'autres instances et affaiblissent le pouvoir de la communauté. La justice autochtone offre des solutions, mais actuellement de nombreuses situations sont réglées moyennant un paiement. Et cela n'est pas notre justice autochtone. Dans ces situations, les femmes juridiques qui travaillent dans l'égalité des sexes nous soutiennent.

Ranti-Ranti : Nous sommes toutes des femmes, mais les femmes autochtones souffrent davantage de maltraitance. Nous avons beaucoup analysé notre réalité, nous sommes maltraitées par les hommes, nous sommes marginalisées. Mais les femmes autochtones ont clairement indiqué leur volonté de ne pas tomber dans le féminisme. Nous ne voulons pas l'égalité pour fumer, boire ou sortir. Les femmes autochtones sont différentes : nous devons soutenir notre maison, travailler avec nos hommes. Cela est la dualité, nous ne voulons pas discréditer la famille, nous avons des responsabilités en tant que couple, famille, piliers de nos communautés, enracinées dans notre territoire. En d'autres termes, la lutte des femmes autochtones est très différente des femmes appartenant aux féminismes. Bien que nous sommes toujours présentes, la femme indigène est toujours à blâmer : si le fils tombe malade, s'il va mal à l'école, si le mari s'en va avec un autre... la femme est toujours la coupable. Mais malgré cela, notre combat est ensemble entre femmes et en dualité avec les hommes, nous ne nous battons pas uniquement pour les femmes.

### Question 3 : Quelles sont les racines du féminisme andin?

Ranti-Ranti : Nous prenons conscience de la situation que nous vivons et ensuite nous cherchons un moyen pour que, en couple, nous puissions discuter sur ce qui se passe. En blessant une femme, un homme fait aussi du mal à ses enfants. Grâce à des réunions, des analyses, des conversations avec la communauté, nous progressons. Le travail qui se fait dans la ville nous a également aidé (aux femmes rurales). La discussion a été amenée à la Maison communale. Ça a été un travail minutieux, mais cela nous a permis de parler du machisme existant et de la lutte à partir de soi-même pour arriver à ce que nous croyons qui devrait être en cohérence avec notre cosmovision.

Quirao : Je ne pourrais pas dire exactement. Mais d'après ce que je sais, la visibilité des luttes des femmes commence avec l'arrivée des Espagnols. Il faudrait enquêter sur ce qui est arrivé avec l'arrivée des Incas. Les Espagnols doutaient que les Indiens aient une âme ou non, qu'ils soient humains ou non. Les femmes autochtones ont commencé à se battre depuis l'invasion, mais pas uniquement pour les femmes, mais pour tous les autochtones, contre le travail forcé, contre la dîme, etc. Enfin, contre le système colonial. Les femmes étaient là. Par exemple, Lorenza Villamael

(vérifier le nom) qui s'est battue contre la dîme dans les communautés, appelant les hommes à se battre.

Si le féminisme s'agit de la lutte des femmes pour les droits, il ne vient pas d'Europe. Actuellement, de nombreuses études parlent de la féminisation de l'agriculture, comme s'il s'agissait d'un phénomène nouveau. Mais ce n'est pas vrai, depuis toujours les femmes travaillent la terre. Alors, ils devraient cesser de nous baptiser avec des noms qu'ils inventent en Europe ou en Amérique du Nord et laissez-nous nous appeler à partir de notre propre vision. C'est le cas avec le mot « féminisme », « féminisation de l'agriculture », « besoin de gouvernance ». Tout cela existait avant : luttes pour les droits, femmes en agriculture, besoin de participation ... l'Occident n'a rien inventé.

Cocha : Avant 1492, le Jatun Ayllu était dirigé par des femmes. Elles étaient les travailleuses principales. Puis, avec la Conquête, la position de la femme change. Parce que l'Occident apporte la vision de la supériorité de l'homme. On peut citer l'exemple de Micaela Bastida, de Bolivie, car avant l'invasion, l'Abya Yala n'était qu'un territoire, il n'était pas divisé par pays. Les femmes sont des protagonistes depuis le début, en politique, en guerre, en agriculture. La princesse Toa régnait à l'époque d'Atahualpa. Elles étaient toujours dans le combat, protégeant la Terre Mère, appuyant les hommes. Qui a nourri les hommes en plus d'être dans le combat? Pour citer les femmes de Chimborazo, nous avons : Lorenza Benaró, Manuela León, Lorenza Peña, Felipa Pucha ... elles ont donné leur vie pour la politique, pour la terre, pour leurs croyances. L'histoire est très longue, les femmes étaient toujours présentes.

**Question 4 : Quelles sont vos principales revendications ou luttes, quelles sont les stratégies de lutte?**

Ranti-Ranti : Plus que politiques, nos luttes sont pour récupération de notre culture dans nos familles, dans la communauté. Contre la perte de nos valeurs ancestrales. Parce qu'aujourd'hui notre culture disparaît facilement : valeurs, traditions... C'est aussi un combat pour la nourriture, pour que la famille et la communauté n'en manquent pas. C'est un combat commun. Nous nous battons parce qu'ils volent nos terres ancestrales, ce qui était notre terre maintenant appartient à l'État. Ils disent que si nous

n'avons pas d'acte légal, la terre n'est pas la nôtre. Notre combat est un combat silencieux, il n'est pas pompeux. Mais on avance.

Quirao : L'autonomie et l'autodétermination des peuples autochtones. Les femmes y participent également. À partir de notre vision, nous proposons comment cette autonomie devrait être. Un autre enjeu serait la revalorisation et le renforcement de la culture andine, de plus en plus occidentalisée. Par exemple, une femme habillée en Autochtone, mais maquillée comme les occidentales, ou bien participant à des concours de beauté. La culture est devenue une marchandise. Un autre problème serait celui de la violence et de la discrimination que l'État fait à l'égard des peuples autochtones, ce qui affecte également les femmes. Nous avons du racisme entre les femmes. Les patronnes discutent des lois pour les femmes qui travaillent dans le service domestique, mais dans ce service domestique se trouvent des femmes rurales ou indigènes. Et elles ne sont pas consultées.

Cocha : Les luttes permanentes sont celles des valeurs et des droits. Nous en avons perdu beaucoup. Les dirigeants du moment accordent les droits comme s'ils faisaient des faveurs. Ils ont confondu les femmes. Un autre combat c'est pour qu'ils nous prennent en compte en politique, non seulement en théorie, mais aussi dans la pratique. En politique, ce que nous pouvons observer ce toujours la même chose que toujours, nous sommes derrière les hommes : des suppléants, en deuxième ou troisième place. Nous voulons que ce qu'ils disent et c'est consacré dans les lois s'accomplisse.

**Question 5 : Quelle est la relation entre le féminisme andin et la révolution citoyenne? (au moment de l'entrevue, le président Correa et son parti formaient le gouvernement)**

Cocha : Eh bien, d'un côté, il y a des œuvres qui favorisent tout le monde et de l'autre, nous restons à l'extérieur. Nous nous endettons de plus en plus. Ils nous marginalisent, vendent nos terrains. Et ce sont les mêmes personnes qui sont au pouvoir et ceux qui connaissent nos luttes. Nous ne savons plus à qui faire confiance. Il y a eu des travaux et des appuis dans le domaine agricole, mais ils s'emparent des espaces : ils se présentent



comme des propriétaires de nos terrains. Mais non, il ne devrait pas en être ainsi car ce qu'ils donnent, quand ils donnent, est un droit. Et ils n'appuient pas toutes les communautés. Il y a une chaîne d'impositions et ils n'apportent pas de réels changements. Ce qu'ils donnent aux gens répond à leurs intérêts, pas aux nôtres. Et souvent ils donnent en échange de faveurs, de services ou du silence.

Quirao : En tant que femmes, une société homogène est en train de se construire; nous sommes toutes citoyennes. Alors, le mouvement indigène devient invisible. Avant, on se battait pour obtenir des droits relatifs à notre différence en tant qu'autochtones qui ont été dépossédés, mais maintenant en tant que citoyens, on nous dit que tout est résolu. Quant à la lutte des femmes, elle est au point mort. Nous avons la loi 103, mais elle n'existe plus. Maintenant, il y a le droit pénal complet. Et la justice occidentale est exercée surtout par des hommes.

Ranti-Ranti : Ils font des travaux, mais pas dans le sens des besoins prioritaires des peuples. Les routes, par exemple, sont faites pour les mines : pour extraire l'or, le cuivre et l'exporter par après. Mais apparemment, ils sont à notre avantage. Mais non. Dans l'agriculture, il n'y a aucun avantage. Ils livrent des semences, mais elles sont transgéniques. Ils tuent la nourriture ancestrale. Dans le domaine de la santé... presque tous les centres de santé communautaires ont disparu. Alors... quels sont les changements de ce gouvernement? Je crois que ce gouvernement est pire que les autres. Les gens de la communauté n'ont pas de moyens de transport, ils n'ont pas de routes. Les gens descendent en camionnettes pour se rendre en ville et une fois dans la ville, ils sont condamnés à une amende pour avoir utilisé ce véhicule.

#### **Question 6 : Comment voyez-vous l'avenir à long terme du féminisme andin ou de ses luttes?**

Cocha : Par rapport à l'avenir, nous devons lutter pour que nos enfants recouvrent nos valeurs ancestrales et nos droits. Sinon, nous n'aurons pas d'avenir. Si la terre, l'eau s'épuise... où vivront les prochaines générations? Monseigneur Proaño nous a appris que nous devons faire des propositions au gouvernement. Sinon... qu'arrivera-t-il à l'avenir? Nous devons arrêter

la peur et mettre sur pied une plate-forme d'action, de lutte. Ne pas laisser que l'on manipule notre futur, mais le reprendre en main. Reprendre nos valeurs et continuer le combat.

Quirao : Le processus de lutte pour l'avenir est difficile. Il y a beaucoup de confusion. Personne ne conteste qu'il y a eu du travail de fait, mais ils n'ont pas respecté nos droits. Le combat est rude car les attaques viennent de la globalisation. Par exemple, nous sommes envahis par les téléphones portables, par les réseaux sociaux, la musique américaine, etc. etc. Il faut faire le lien entre le passé et le futur, car les jeunes ne savent pas ce qui s'est passé, quelles ont été les luttes pour obtenir ce que nous avons. Construire ce pont entre le passé et le futur pour définir notre avenir.

La lutte actuelle est d'une nouvelle nature. Mais il faut savoir d'où on vient pour projeter l'avenir : savoir ce que nos grands-parents ont fait, leurs combats. Aujourd'hui, que l'on nous appelle « compañera » (compagne) c'est déjà une discrimination, presque une insulte car ils le disent en ton paternaliste, condescendant. Cela vient des années 90. Les hommes parmi eux ne s'appellent pas ainsi, ils s'appellent par leur nom. Notre combat est un combat permanent. La discrimination est tellement subtile que parfois on pourrait parler de colonisation mentale et subliminale.

## BIBLIOGRAPHIE

Acosta, A., Martínez, E. et Martínez, M. Y. (2009). *El buen vivir: una vía para el desarrollo*. Quito : Abya-Yala.

Agir pour l'Environnement (2013). *Le vrai coût des politiques sociales du président équatorien Rafael Correa*. Publiée le 6 novembre 2013. Récupéré de : <https://www.agirpourenvironnement.org/blog/le-vrai-cout-des-politiques-sociales-du-president-equatorien-rafael-correa-3723/> (consulté le 20 mai 2019).

Aguiló, F. (1985). *El hombre del Chimborazo*. Quito : Abya Yala.

Aimacaña Chancusig, E.O. (2010). *Gestión participativa en Saquisilí*. Mémoire de maîtrise, Gerencia para el Desarrollo. Quito : Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

Albó, X. et Barrios Suvelza, F. X. (2007). *Por una Bolivia plurinacional e intercultural con autonomías*. La Paz : PNUD/IDH.

Alemán, A. (2018). Desarrollo territorial y desarrollo endógeno. *Revista Economía y Desarrollo*, 141(1), 113-124.

Almeida, I. (1996) Consideraciones sobre la nacionalidad Kechua. En : *Temas y cultura quichua en el Ecuador*. Quito : Banco Central del Ecuador.

Almeida, I. (2005). *Historia del pueblo kechua*. Quito : Abya Yala.

Almeida Vinueza, J. (1999). Regionalismo y movimiento indígena en el Ecuador: un reto a la política de la diferencia. *Boletín de antropología americana*. 35, 113-124.

Almeida Vinueza, J. (2007). Antropología Ecuatoriana: entre la Afirmación Identitaria y el Desarrollismo. Un Balance de los Últimos Diez Años (1996-2006). Dans : *II Congreso ecuatoriano de antropología y arqueología Balance de la última década : Aportes, Retos y nuevos temas* (p. 60-90). Quito : Abya Yala.

Altmann, P. (2013). Una breve historia de las organizaciones del Movimiento Indígena del Ecuador. *Antropología: Cuadernos de Investigación*, 12, 105-121.

Alternatives au Développement Extractiviste et Anthropocentré (ALDEAH) (2013). *Le vrai coût des politiques sociales de Rafael Correa*. Publié le 4 novembre 2013. Récupéré de : <http://aldeah.org/fr/le-vrai-cout-des-politiques-sociales-de-rafael-correa> (consulté le 10 janvier 2020).

Alvarez, B. C. (2016). La conquista y colonización española de América. *Historia digital*, 16(28), 103-149.

Alvarez, S. E. (2009). Beyond NGO-ization?: Reflections from Latin America. *Development*, 52(2), 175-184.

Amselle, J.-L. (2008). *L'Occident décroché. Enquête sur les postcolonialismes*. Paris : Stock.

Andara, M. et Enrique, A. (2009). *La formación del espacio público en América Latina*. *Anuario GRHIAL*, 3, 17-38.

Anderson, B. (1991 [1983]). *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres : Verso.

Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México : Fondo de Cultura Económica.

Andrade, P. (2003). Entre el hastío y la participación ciudadana. Partidos y elecciones en el Ecuador (2000-2002). *Ecuador debate*, 58, 237-242.

Andrade, S. (2004). *Protestantismo indígena: procesos de conversión religiosa en la provincia de Chimborazo*. Quito : Abya Yala.

Araújo Landeta, P. D. (2010). *Participación social, democracia participativa y gobierno local: una visión desde lo indígena en el Cantón Guamote*. Mémoire de maîtrise, sciences sociales, Quito : FLACSO Sede Ecuador.

Arnaud, A.-J. (2009). *Repenser le droit en temps de Globalisation*. Conférence Perelman. 5 novembre 2009. Centre Perelman de philosophie du droit. Récupéré de : [http://www.philodroit.be/IMG/pdf/conference\\_perelman.pdf](http://www.philodroit.be/IMG/pdf/conference_perelman.pdf) (consulté le 25 avril 2018).

Arocena, J. (1995). *El desarrollo local: un desafío contemporáneo* (Vol. 158). Caracas : Nueva Sociedad.

Assies, W. (dir.) (2003). *Gobiernos locales y reforma del estado en América Latina: innovando la gestión pública*. Morelia : El Colegio de Michoacán.

Assogba, Y. (1990). Théorie systémique de la rationalité de l'acteur et aspirations. *Recherches sociologiques*, 19(1), 55-77.

Aubry, A. (1982). *Indigenismo, indianismo y movimientos de liberación nacional*. San Cristóbal de las Casas : INAREMAC.

Aylwin, J. (2001). El Derecho de los Pueblos Indígenas a la tierra y al Territorio en. *Harvard Human Rights Journal*, 33. Récupéré de : <https://biblioteca.cejamericas.org/bitstream/handle/2015/4941/indigenas-tierra-territorio.pdf> (consulté le 26 mai 2021).

Banque mondiale (2016). *Latinoamérica indígena en el siglo XXI*. Récupéré de : <http://documents1.worldbank.org/curated/en/541651467999959129/pdf/Latinoam%C3%A9rica-ind%C3%ADgena-en-el-siglo-XXI-primera-d%C3%A9cada.pdf> (consulté le 8 février 2019).

Barre, M. C. (1982). Políticas indigenistas y reivindicaciones indias en América Latina, 1940-1980. Dans : Guillermo Bonfil et al. (dir.). *América Latina: Etnodesarrollo y Etnocidio*. San Jose : FLACSO, 41-82.

Barre, M. C. (1983). *Ideologías indigenistas y movimientos indios*. México : Siglo XXI.

Barrera, A. (2002). El movimiento indígena ecuatoriano: entre los actores sociales y el sistema político. *Nueva Sociedad*, 182, 90-105.

Bass, M. S., Finer, M., Jenkins, C.N., Kreft, H., Cisneros-Heredia, D.F., McCracken, S.F., Pitman, N., English, P.H., Swing, K., Villa, G., Di Fiore, A., Voigt, C.C., Kunz, T.H. (2010). Global conservation significance of Ecuador's Yasuní National Park. *PloS one*, 5(1), e8767. Récupéré de : <https://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0008767> (consulté le 26 mai 2021).

Beaucage, P. (2004). L'indianité: les mots et les peuples. *Cahiers des imaginaires* (3), 27-10.

Bebbington, A. (2006). Los espacios públicos de concertación local y sus límites en un municipio indígena: Guamote, Ecuador. *Debate Agrario*, 40-41, 381-404.

Bebbington, A., Delamaza, G., et Villar, R. (2005). El desarrollo de base y los espacios públicos de concertación local en América Latina. *Debate Agrario*, 40-41, 299-324.

Becker, M. (2012). Social movements and the government of Rafael Correa: Confrontation or cooperation? In : G. Prévost, C. O. Campos & H. Vanden (Eds.), *Social Movements and Leftist Governments in Latin America* (pp. 116-136). New York : Zed Books.

Bello, Á. (2004). *Etnicidad y ciudadanía en América Latina: la acción colectiva de los pueblos indígenas*. Santiago de Chile : CEPAL.

Bengoa, J. (2000). *Historia del pueblo mapuche:(siglo XIX y XX) (7)*. Santiago de Chile : LOM Ediciones.

Bengoa, J. (2006). *Territorios rurales: movimientos sociales y desarrollo territorial rural en América Latina*. Santiago de Chile : Catalonia.

Berger, P. L., Berger, P. L., et Luckmann, T. (1966). *The social construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge*. New York : Anchor.

Bertaux, D. (1997). *Les Récits de vie. Perspective ethnosociologique*. Paris : Nathan Université.

Billard, G. (2009). *Gouverner, aménager, habiter les métropoles des (ex) nouveaux mondes anglo-saxons (États-Unis, Australie, Canada)* (Thèse de doctorat, Université de Rouen).

Boff, L. (1986). *Ecclesiogenesis: The base communities reinvent the church*. Maryknoll : Orbis Books.

Bolivia, Asamblea Constituyente de Bolivia (2009) *Nueva Constitución política del Estado*.

Bonfil Batalla, G. (1970). Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica. Dans : A. Warman (dir.) *De eso que llaman antropología mexicana*. Visalia : Nuestro Tiempo, 39-65.

Bonfil Batalla, G. (1972). El concepto de indio en América. *Anales de Antropología*, 9, 43-89.

Boucher-Meilleur, L. (2021). La résistance décoloniale d'Abya Yala (Amériques): Les femmes autochtones en mouvement contre l'extractivisme.

Boudon, R. (1977). *Effets pervers et ordre social*. Paris : Presses universitaires de France.

Braidotti, R. (2000) *Sujetos nómadas*. Barcelone : Paidós.

Brauchy, J. G. (2004). *La ambigua independencia Americana: Ruptura y continuidad*. Thèse de doctorat, Graduate School of Arts and Science. New York : New York University.

Brysk, A. (1996). Turning weakness into strength: The internationalization of Indian rights. *Latin American Perspectives*, 23(2), 38-57.

Burgos Guevara, H. (1970). *Relaciones interétnicas en Riobamba: Dominio y dependencia en una región indígena ecuatoriana*. México : Instituto Indigenista Interamericano.

Burgos Guevara, H. (1995). *El guamán, el puma y el amaru: formación estructural del gobierno indígena en Ecuador* (No. 29). Quito : Abya Yala.

Burguete Cal y Mayor, A. (2009). El municipio en Chiapas en la coyuntura zapatista: Un actor inesperado. *Encrucijada Americana*, 3(1), 139-176.

Burguete Cal y Mayor, A. (2011). Municipalización del gobierno indígena e indianización del gobierno municipal en América Latina. *Revista Pueblos y fronteras digital*, 6(11), 38-88.

Bustamante, F. (1997). ¿ Qué democracia ? : una aproximación a los problemas de la gobernabilidad y la democracia en el Ecuador de fin del Milenio (Tema Central). Quito : CAAP.

Butler, J. (2004). *Undoing gender*. New York : Routledge.

Cabrera Amaiquema, J. E. et López Navas, L. (2018). Aya Uma: Aportes desde las tradiciones orales a la imagen y el concepto. *Ñawi: arte diseño comunicación*, 2(1), 103-118.

Carrasco, H. (1993). Democratización de los poderes locales y levantamiento indígena. Dans : J. Almeida (dir.) *Sismo étnico en el Ecuador*. Quito : Abya Yala, 29-69.

Carroll, T. (dir.) (2002). *Construyendo capacidades colectivas. Fortalecimiento organizativo de las federaciones campesinas-indígenas en la Sierra Ecuatoriana*. Quito : Rispergraf.

Carvajal, F. (2011). Ecuador: la evolución de su economía 1950-2008. Dans A. Bonilla Soria et al. (dir.). *Estado del país*. Quito : FLACSO Sede Ecuador, 95-104.

Casañas, G. M., Naranjo, E. B. et Beatriz, F. (2009). *Plan Estratégico de Desarrollo del cantón Saquisilí*. Thèse de baccalauréat, Ingéniería en Administración y Gestión Pública y Municipal. Quevedo : Universidad Técnica Estatal de Quevedo.

Castañeda Velásquez, M. E. (2008). *Las prácticas del gobierno comunitario: el caso de las comunidades de la parroquia González Suárez*. Mémoire de maîtrise, Políticas Públicas. Quito : FLACSO Sede Ecuador.

Castro-Gómez, S. et Grosfoguel, R. (2007). *Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá : Siglo del Hombre Editores.

Catter, T. V. et Villari, C. (2016). Culturas y lenguas en contacto: Dinámicas culturales y lealtad lingüística entre quechua y castellano en la región andina. Introducción al dossier. *Indiana*, 33(1), 9-25.

Cavarozzi, M. (1991). Más allá de las transiciones a la democracia en América Latina. *Revista de Estudios Políticos*, 74, 85-112.

Charmillot, M. (2017). Procédures éthiques et postures épistémologiques : comment valoriser la diversité des démarches de recherche ? Dans : C. Burton-Jeangros (dir.). *L'éthique (en) pratique : la recherche en sciences sociales*. Genève : Université de Genève, 19-40.

Chernela, J. M. (2011). Indigenous Rights and Ethno-Development: The Life of an Indigenous Organization in the Rio Negro of Brazil. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 9(2), 92-120.

Chihuailaf, A. (2018). Los indígenas en el escenario político de finales del siglo XX. *América Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, 36. Récupéré de : <https://journals.openedition.org/alhim/7255> (consulté le 26 mai 2021).

Chiriboga Andino, Á. J. (2015). *Pasar por o no pasar identidades transfemeninas, passing, medios y espacio público en Quito*. Thèse de baccalauréat, artes liberales. Quito : Universidad San Francisco de Quito.

Chonchol, M. J. et Barre, M. C. (1981). Indigénisme et indianisme en Amérique Latine. *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, 37, 276-278.



Chuji, M. (2010). Sumak Kawsay versus desarrollo. *VI Encuentro de la Coordinadora Asturiana de ONGDs*. Colloque du 4-6 novembre 2010. Oviedo : Universidad de Oviedo.

Churuchumbi, G. (2006). *Derecho y pedagogía intercultural*. Quito : FLACSO Sede Ecuador.

Clair, I. (2013). Pourquoi penser la sexualité pour penser le genre en sociologie?. *Cahiers du genre*, (1), 93-120.

Comisión Ecuménica de Derechos Humanos et Fédération Internationale des Droits de l'Homme (2010). *Exploitation minière à grande échelle en Équateur et violation des droits humains*. FIDH. Récupéré de : <https://www.gitpa.org/Autochtone%20GITPA%20300/gitpa300-16-17equateurTEXTREFmines.pdf> (consulté le 29 mai 2019).

Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (2003). *Políticas para el Plan de Gobierno Nacional. El mandato de la CONAIE*. Quito : CONAIE.

Contreras Baspineiro, A. (2014). *Sentipensamientos: de la comunicación-desarrollo a la comunicación para el vivir bien*. Quito : Edición La Tierra y Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

Correa, Rafael, 2010, Enlace Ciudadano 155, 16 janvier 2016. Dans : Haut-Commissariat des Nations unies aux droits de l'homme. *Declaraciones Rafael Correa entre 2007 y 2016 en relación con derechos de defensores de la naturaleza*. Récupéré de : <https://uprdoc.ohchr.org/uprweb/downloadfile.aspx?filename=3981&file=Annexe5> (consulté le 12 février 2021).

Correa, Rafael, 2010, Enlace Ciudadano 156, 23 janvier 2016. Dans : Haut-Commissariat des Nations unies aux droits de l'homme. *Declaraciones Rafael Correa entre 2007 y 2016 en relación con derechos de defensores de la naturaleza*. Récupéré de : <https://uprdoc.ohchr.org/uprweb/downloadfile.aspx?filename=3981&file=Annexe5> (consulté le 12 février 2021).

Corry, S. (2011). *Tribal Peoples: For Tomorrow's World: a Guide*. Cookhill : Freeman Press/Read Books.

Crozier, M., Huntington, S. P. et Watanuki, J. (1975). *The crisis of democracy*. New York : New York University Press.

Cucuri, C. (2007). *Agenda de equidad de género de las mujeres kichwas de Chimborazo*. Riobamba : Centro de Desarrollo, Difusión e Investigación Social.

Cucuri, C. (2014). Les femmes du Chimborazo : entre la gouvernance et les politiques publiques. Participation des femmes Kichwas à la politique municipale, leur influence dans les politiques de genre, défis et limitations, catégories, ethnicité, genre et gouvernance. *La redéfinition de la gouvernance territoriale autochtone en Équateur*. Colloque du 8-9 octobre 2014. Gatineau : Université du Québec en Outaouais.

Cuji, R. (2012). Entrevue CEDIS : Discursos y prácticas de las mujeres kichwas en la transformación del poder local y nacional: caso Chimborazo. Dans : *Ecuador: Incidencia de las mujeres kichwas de Chimborazo y afrodescendientes de Guayaquil en los movimientos mixtos y en los órganos de poder local y nacional*. Quito : OXFAM.

Daes, E. I. A. (1997). *Protection of the heritage of indigenous people*. Organisation des Nations unies. Récupéré de : <https://digitallibrary.un.org/record/188839> (consulté le 26 mai 2021).

David, V. (2012) La lente consécration de la nature, sujet de droit. *Revue juridique de l'environnement*, 37(3), 469-485.

Davis, A. (1981). *Women, Race and Class*. New York, Random House.

De la Torre Amaguaña, L. M. (2010). ¿ Qué significa ser mujer indígena en la contemporaneidad ? *Mester*, 39(1), 1-25.

De Sousa Santos, B. (2011). Épistémologies du sud. *Études rurales*, 187, 21-50.

Demélas, M. D. et Saint-Geours, Y. (1986). L'Église catholique dans les Andes. Évolution de 1948 à 1984. *Problèmes d'Amérique Latine*, 81, 65-96.

Díaz-Polanco, H. (1996). *Autonomía regional: la autodeterminación de los pueblos indios*. México : Siglo XXI.

Díaz-Polanco, H. (2007). *Elogio de la diversidad: globalización, multiculturalismo y etnofagia*. México : Siglo XXI.

Dontigny-Charette, Z. (2015). *Les réfugiés Karen: perte du territoire et redéfinition des rapports sociaux* (Thèse de doctorat, Université du Québec en Outaouais).

Duhaime, G. (1991). Revenu personnel, destin collectif: la structure du revenu des Inuit de l'Arctique du Québec, 1953-1983. *Canadian Ethnic Studies - Études Ethniques au Canada*, 23(1), 21-39.

Durston, J. (2007). Territorios divididos y resurgencia de capital social: dos casos de segregación étnica rural. *Redes. Revista do Desenvolvimento Regional*, 12(1), 28-31.

Dussel, E. D. (1977). *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana* (Vol. 4). México : Extemporáneos.

Ecuador en vivo (2018). *Gobierno llama a 'minga' para limpiar ríos, lagos y sus playas*. 27 septiembre 2018. Récupéré de : <http://www.ecuadorenvivo.com/sociedad/190-sociedad/84295-gobierno-llama-a-minga-para-limpiar-rios-lagos-y-sus-playas.html#.YHHseuhKhPY> (consulté le 11 mars 2021).

Ecuador, Asamblea Constituyente de Ecuador (2008). *Constitución de la República del Ecuador*.

Ecuador, Asamblea Nacional (2009). *Ley Orgánica Electoral y de Organizaciones Políticas de la República del Ecuador, Código de la Democracia*.

Ecuador, Prefectura de Chimborazo (2006). *Biografía del Prefecto*. Chimborazo, Gobierno.

Eikjok, J. (2000). Indigenous women in the north: The struggle for rights and feminism. *Indigenous Affairs*, 3, 38-41.

Elías, S., García, B., Cigarroa, C., & Reyna, V. (2008). Diagnóstico de la conservación y manejo de recursos naturales en tierras comunales. Guatemala City, Guatemala: National Council of Protected Areas/Serviprensa.

Escárzaga, F. (2012). Comunidad indígena y revolución en Bolivia: el pensamiento indianista-katarista de Fausto Reinaga y Felipe Quispe. *Política y cultura*, 37, 185-210.  
Escarzaga, F. (2020). El pensamiento indianista de Fausto Reinaga. *Revista de Pensamiento Crítico Aymara*, 2(1), 25-31.

Espinoza Soriano, W. (2007). Reaccion de los Indigenas de Cajamarca frente a la Independencia de Trujillo ya Lima, 1821-1822. *Investigaciones sociales*, 11(18), 179-220.

Estermann, J. (1998). *Filosofía andina : sabiduría indígena para un mundo nuevo*. Quito : Abya Yala.

Estrada Jopia, C. (2006). Campesinos indígenas de la sierra ecuatoriana alzan la voz. Por una gestión municipal al servicio del hombre y de la Madre Naturaleza. *Diálogos*,

*propuestas, historias para una Ciudadanía Mundial*. Récupéré de : <http://base.d-ph.info/pt/fiches/dph/fiche-dph-7042.html> (consulté le 12 juillet 2019).

Etemad, B. (2007). Pour une approche démographique de l'expansion coloniale de l'Europe. In *Annales de démographie historique* (No. 1, pp. 13-32). Belin.

Fanon, F. (1952). Le « syndrome nord-africain ». *Esprit*, 187(2), 237-248.

Fanon, F. (2002 [1961]). *Les Damnés de la terre*. Paris : La Découverte.

Favre, H. (2009). *Le mouvement indigéniste en Amérique latine*. Paris : L'Harmattan.

Federación de Centros Shuar (1976). *Solución original a un problema actual*. Quito : Sucúa/Federación de Centros Shuar/FLACSO Sede Ecuador.

Fell, E.-M. (1973). *Les Indiens: sociétés et idéologies en Amérique hispanique*. Paris : Armand Colin.

Ferrarotti, F. (2005). La révolte contre le rationalisme mécaniste. Encore une fois, peut-être le poète a vu juste, plus au fond que l'historien, avec plus de précision que l'analyste social. *Sociétés*, 87(1), 91-100.

Fleiner-Gerster, T. et Schmitt, N. (1996). *Towards a European Constitution*. (17). Fribourg : Publications de l'Institut du fédéralisme.

Forciniti, M. et Palumbo, M. (2012). Discursos y prácticas de resistencia del feminismo indígena: desafíos para el feminismo académico y aportes para un diálogo intercultural. Dans : A. C. Bresler et al. (dir.). *Integración latinoamericana : hegemonía, estado y populismo*. Buenos Aires : Periódico Andén, 206-215.

Freire, P. (1974). *Pedagogia do Oprimido*. São Paulo : Paz e Terra.

Freyss, J. (2002). *Gouvernance*. Document de travail. Institut d'études du développement économique et social. Paris : Université Paris I Sorbonne. Récupéré de : [http://www.institut-gouvernance.org/docs/cerner\\_concept\\_gouv.pdf](http://www.institut-gouvernance.org/docs/cerner_concept_gouv.pdf) (consulté le 20 mars 2019).

Gagnon, Y. C. (2012). *L'étude de cas comme méthode de recherche*. Québec : Presses de l'Université du Québec.

Gallicchio, E. et Camejo, A. (2004). *Desarrollo local y descentralización en América Latina: Nuevas alternativas de desarrollo*. Montevideo : Centro Latinoamericano de Economía Humana.

Galo, R. (1994). *Los territorios indígenas en el Ecuador*. Quito : Comunidec.

Gamboa Rocabado, F. (2009). Bolivia y una preocupación constante: el indianismo, sus orígenes y limitaciones en el siglo XXI. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 11(22), 125-151.

Gargallo, F. (2010). Una metodología para detectar lo que de hegemónico ha recogido el feminismo académico latinoamericano y caribeño. Dans : N. Blazquez et al. (dir.), *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*. México : Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 155-175.

Gargallo, F. (2012). *Feminismos desde Abya Yala : Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos de nuestra América*. Bogotá : Ediciones desde Abajo.

Garofoli, G. (1986). Modelos locales de desarrollo. *Estudios territoriales*, 22, 157-168.

Gaudichaud, F. (2010). De l'indigénisme à l'indianisme. *Contretemps : Revue de critique communiste*. Récupéré de : <https://www.contretemps.eu/lindigenisme-lindianisme/> (consulté le 15 mars 2018).

Gellner, E. (1991). Nationalism and politics in Eastern Europe. *New Left Review*, 189(5), 127-134.

Gellner, E. (1994). Nationalisms and the New World Order. *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, 47(5), 29-36.

Giménez, F. F. (2002). Ecuador 2002: sociedad, elecciones y gobierno. *Cuadernos de Derecho Público*, 17, 85-103.

González Casanova, P. (1963). Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo. *América Latina*, 6(3), 15-32.

Gonzalez Casanova, P. (1969). *Sociología de la explotación*. México : Grijalbo.

González Casanova, P. (1994). Las Causas de la rebelión en Chiapas. *Política y sociedad*, 17, 83-94.

Goodman, L. A. (1961). Snowball sampling. *The annals of mathematical statistics*, 32(1), 148-170.

Gournay, A. (2019). *Écoféminisme et voix autochtones: perspectives dans un contexte d'adaptation aux changements climatiques* (Doctoral dissertation, Université de Sherbrooke).

Guamán, J. (2006). *FEINE, la organización de los indígenas evangélicos en Ecuador*. (72). Quito : Abya Yala.

Guay, C. (2010). *La rencontre des savoirs à Uashat mak Mani Utenam: regards des intervenants sociaux innus sur leur pratique*. Thèse de doctorat, sciences sociales appliquées. Gatineau : Université du Québec en Outaouais.

Guay, C. et Martin, T. (2008). L'ère/l'aire de la gouvernance autochtone : le territoire en question. *Canadian Journal of Regional Science*, 31(3), 637-650.

Guay, C. et Thibault, M. (2012). Libérer les mots: pour une utilisation éthique de l'approche biographique en contexte autochtone. *Éthique publique. Revue internationale d'éthique sociétale et gouvernementale*, 14(1). Récupéré de : <https://journals.openedition.org/ethiquepublique/956> (consulté le 26 mai 2021).

Guerrero, A. (1983). *Haciendas, capital y lucha de clases andina: disolución de la hacienda serrana y lucha política en los años 1960-64*. Quito : Editorial El Conejo.

Guerrero, F. (1999). La experiencia de participación y gestión local en Cotacachi. Dans : M. Hidalgo et al. (dir.), *Ciudadanías emergentes: experiencias democráticas de desarrollo local*. Quito : Grupo Democracia y Desarrollo Local, 113-128.

Guerrero, F. et Ospina, P. (2003). *El poder de la comunidad: ajuste estructural y movimiento indígena en los Andes ecuatorianos*. Buenos Aires : CLACSO.

Gutierrez, E. (1997). *AMAZON: Venezuela's Indigenous-Based Municipal Divisions*. Inter Press Service. Récupéré de : <http://www.ipsnews.net/1997/03/amazon-venezuelas-indigenous-based-municipal-divisions/> (consulté le 11 mars 2021).

Handcock, M. S. et Gile, K. J. (2011). Comment : On the concept of snowball sampling. *Sociological Methodology*, 41(1), 367-371.

Hasen Narváez, F. N. et Cortez López, M. A. (2012). Aproximaciones a la noción mapuche de küme mogñen: equilibrio necesario entre el individuo, su comunidad y la naturaleza. *Revista Electrónica de Psicología Iztacala*, 15(2), 576-592.

Hausberger, B. et Ibarra, A. (2014). *Introducción: oro y plata en los inicios de la economía global*. México : El Colegio de México.

Hernández Castillo, A. (2002). Zapatismo and the emergence of indigenous feminism. *NACLA Report on the Americas*, 35(6), 39-43.

Hernández Chávez, A. (1993). *La tradición republicana del buen gobierno*. México : El Colegio de México.

Hidalgo Flor, F. (2001). Contra-hegemonía y bloque popular en levantamiento indígena militar de enero de 2000 en Ecuador. *Unica: Revista de Artes y Humanidades*, 4, 49-70.

Hobsbawm, E. (1998). *La historia del siglo XX*. Barcelona : Editorial Crítica.

Hooks, B. (1981). *Ain't I a woman Black women and feminism*. London : Pluto Press.

Houle, G. (1997). La sociologie comme science du vivant: l'approche biographique. Dans : Poupart et al. (dir.), *La recherche qualitative: enjeux épistémologiques et méthodologiques*. Montréal : Gaëtan Morin, 273-289.

Human Rights Watch, Human Rights Watch World Report 2007 - Chile, 11 January 2007, available at: <https://www.refworld.org/docid/45aca29c2.html> [accessed 1 December 2021]

Ibarra Illanez, A. (1992). *El proceso organizativo de la población campesina. Los indígenas y el Estado en Ecuador. Seconde édition*. Quito : Abya-Yala.

Instituto de Idiomas, Ciencias y Saberes Ancestrales. (2018). *Kichwa Yachakukunapa Shimiyuk Kamu*. Otavalo : Maki Creativa. Instituto Cultural Pachayachachiq. Primer portal de la Cultura Andina.

Instituto Nacional de Estadística y Censos (2001). *VI Censo de Población y Vivienda*. Quito : INEC.

Instituto Nacional de Estadística y Censos (2006). *Encuesta de Condiciones de vida*, Quito : INEC.

Instituto Nacional de Estadística y Censos (2006). *Encuesta de Condiciones de vida*. Quito : INEC.

Iturralde, D. et Diego, A. (2005). Reclamo y reconocimiento del derecho indígena en América Latina: logros, límites y perspectivas. *Revista IIDH*, 41, 17-47.

Jijón, V. H. (2009). L'Équateur face au défi néolibéral. *Recherches internationales*, 87, 125-146.

Juank, A. (1984). *Pueblo de fuertes: rasgos de historia shuar para los planteles biculturales de educación media*. (2). Quito : Abya Yala.

Kaalaugue, N. (2001). *A coping strategy for Greenland. The Reflexive North*. Copenhagen : Nordic Council of Ministers.

Klein, J. L. (2005). Vers le développement par l'initiative locale: une perspective opérationnelle. Dans D. Lafontaine et B. Jean (dir.) *Territoires et fonctions, tome 2*, Rimouski : Université du Québec à Rimouski, 257-268.

Korovin, T. (2002). Reinventing the Communal Tradition: Civil Society and Local Government in Andean Ecuador. *Latin American Research Review*, 36(3), 36-68.

Kowii, I. (2014). *Nacionalidades y pueblos indígenas del Ecuador*. Instituto de Estudios Avanzados. Quito : Ediciones La Tierra.

La Prensa Chimborazo (2015). *Paro en Riobamba se manifiesto con marcha*. 14 août 2015.

Laclau, E. (2005). *On populist reason*. Londres : Verso.

Lacoste, Y. (2006). La question postcoloniale. *Hérodote*, (1), 5-27.

Lalander, R. (2010). *Retorno de los runakuna: Cotacachi y Otavalo*. Quito : Abya-Yala.

Lalander, R. (2013). La interseccionalidad en la política identitaria de los Indígenas Evangélicos Ecuatorianos. *Ecuador Debate*, 90, 173-198.

Lalander, R. et Ospina Peralta, P. (2012). Movimiento indígena y revolución ciudadana en Ecuador. *Cuestiones políticas*, 28(48), 13-50.

Lander, E. (2000), Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntrico. Dans E. Lander (dir.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires : CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 4-23.

Larrain Barros, H. (2000). Demografía y asentamientos indígenas en la sierra norte del Ecuador en el siglo XVI.



Larrea, A. M. (2005). Los desafíos del proceso de democratización en Cotopaxi. *Experiencias en gestión y desarrollo local*. Quito : CIUDAD/EED/EZE/UASB.

Larrea, A. M. et Muñoz, J. P. (2000). *Los caminos de la participación y la construcción de la democracia en Guamote. Sistematización de experiencias innovadoras de desarrollo local*. Quito : ODEPLAN-IEE-GDDL.

Lavaud, J. P. et Lestage, F. (2006). L'indianisme en Amérique latine. Historique, réseaux, discours, effets pervers. *Esprit*, 42-64.

Le Bot, Y. (2004). Le renversement historique de la question indienne en Amérique Latine. *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*. (10). Récupéré de : <https://journals.openedition.org/alhim/100> (consulté le 26 mai 2021).

Le Bot, Y. (2009). *La grande révolte indienne*. Paris : Robert Laffont.

Le Galès, P. (1995). Du gouvernement des villes à la gouvernance urbaine. *Revue française de science politique*, 45(1), 57-95.

León Trujillo, J. (1994). *De campesinos a ciudadanos diferentes*. Quito : Centro de Investigación de los Movimientos Sociales del Ecuador.

León, J. (2004). La democracia real versus la democracia idealizada. Ecuador de 1978 a 2003. *Política*, 42, 87-128.

Leyva Solano X., Burguete Cal y Mayor, A. et Speed, S. (dir.) (2008). *Gobernar (en) la diversidad experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor* (No. 307.770972 G6). México : Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Leyva Solano, X. (2005). Indigenismo, indianismo y "ciudadanía étnica" de cara a las redes neo-zapatistas. Dans : P. Palacios Dávalos (dir.), *Pueblos indígenas, estado y democracia*. Quito : CLACSO, 279-310.

Leyva Solano, X. & Burguete Cal y Mayor, A. (2007). *La remunicipalización de Chiapas: lo político y la política en tiempos de contrainsurgencia*. México : Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Lluco, M. (2000). El movimiento indígena y la construcción de una democracia radical. *Boletín del Instituto Científico de Culturas Indígenas*, 10.

- López Bárcenas, F. (2004). Territorios indígenas y conflictos agrarios en México. Dans : C. Castellanos et al. (dir.), *Derecho a la Tierra, conceptos, experiencias y desafíos*. Bogotá : Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos, 221-246.
- López Cortés, O. (2018). Significados y representaciones de la minga para el pueblo indígena Pastos de Colombia. *Psicoperspectivas*, 17(3), 101-111.
- López y Rivas, G. (1996). La nación y los pueblos indios en los tiempos del cólera. *Estudios Latinoamericanos*, 3(6), 227-236.
- López y Rivas, G. (2004). Autonomías Indígenas en México. *Mientras Tanto*, 90, 97-106.
- Lorente, M. (2005). *Diálogos entre culturas: una reflexión sobre feminismo, género, desarrollo y mujeres indígenas kichwas*. Policy Paper 01. Madrid : Universidad Complutense.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula rasa*, 9, 73-101.
- Lugones, M. (2010). Toward a decolonial feminism. *Hypatia*, 25(4), 742-759.
- Macas, L. (2004). Democracia e interculturalidad. *Boletín ICCI-ARY Rimay*, 6(63).
- Macas, L. (2010). El sumak kawsay. *Revista Yachaykuna (Saberes)*, 13, 13-39.
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. Dans : S. Castro-Gómez et R. Grosfoguel (dir.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá : Siglo del Hombre, 127-167.
- Maldonado, L., Garcés, A., Benitez, L., Kowii, A. et Conejo, M. (1989). *Las Nacionalidades Indígenas en el Ecuador Nuestro Proceso Organizativo*. Quito : Ediciones Tincui-CONAIE.
- Manigat, L. (1991). *L'Amérique latine au XXe siècle: 1889-1929*. Paris : Éditions du Seuil.
- Mariátegui, J. C. (1968 [1928]). *Sept essais d'interprétations de la réalité péruvienne*. Paris : Maspero.
- Mariátegui, J. C. & García Linera, A. (2012). *Indianisme et paysannerie en Amérique latine*. Paris : Syllepse.
- Martin, T. (2003). *De la banquise au congélateur: mondialisation et culture au Nunavik*. Québec : Presses de l'Université Laval.

Martin, T. (2009). Pour une sociologie de l'autochtonisme. Dans : N. Gagné et al. (dir.), *Autochtonies. Vues de France et du Québec*. Québec : Presses de l'Université Laval, 431-454.

Martin, T. (2013). Normativité sociale et normativité épistémique. La recherche en milieu autochtone au Canada et dans le monde anglo-saxon. *Socio. La nouvelle revue des sciences sociales*, 1, 135-152.

Martin, T. (2014). La place des Autochtones dans la gouvernance des parcs de l'Arctique canadien: de la cogestion à la « cojuridiction ». *Nouvelles pratiques sociales*, 27(1), 78-98.

Martin, T. et Girard, A. (2009). Le territoire, « matrice » de culture: analyse des mémoires déposés à la commission Coulombe par les premières nations du Québec. *Recherches amérindiennes au Québec*, 39(1-2), 61-70.

Martinez Cobo, J. R. M. et Nations Unies. (1987). Étude du problème de la discrimination à l'encontre des populations autochtones. Récupéré de : [https://cendoc.docip.org/collect/cendocdo/index/assoc/HASHff9d/590281bf.dir/rapc\\_obo\\_conclus\\_fr1.pdf](https://cendoc.docip.org/collect/cendocdo/index/assoc/HASHff9d/590281bf.dir/rapc_obo_conclus_fr1.pdf) (consulté le 21 juin 2018).

Massal, J. (2009). Citoyenneté ethnique, droits collectifs et décentralisation dans les Andes : des instruments de reconstruction de l'État-nation? Dans : J. Cohen et M. Spensky (dir.), *Citoyenneté et diversité*. Clermont-Ferrand : Presses universitaires Blaise Pascal, 229-257.

Massicotte, M. J. (2019). La défense du territoire et la participation des femmes autochtones aux luttes anti-extractivisme au sud du Mexique. *Recherches féministes*, 32(2), 75-93.

Mayer de Zulen, D. (1921). *El indígena peruano a los cien años de república libre e independiente*. Lima : Peruana de E.Z. Casanova.

Mead, G. H. (1963 [1934]). *L'esprit, le soi et la société*. Paris : Presses universitaires de France.

Mena-Vásconez, P., Boelens, R. et Vos, J. (2016). Food or flowers? Contested transformations of community food security and water use priorities under new legal and market regimes in Ecuador's highlands. *Journal of Rural Studies*, 44, 227-238.

Mignolo, W. D. (2003). *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo* (Vol. 18). Madrid : Ediciones Akal.

Mignolo, W. D. (2012 [2000]). *Local histories/global designs*. Princeton : Princeton University Press.

Milhou, A. (1992). *Misión, represión, paternalismo e interiorización: para un balance de un siglo de evangelización en Iberoamérica (1520-1620)*. Bogotá : Tercer Mundo Editores.

Mirandé, A., & Enriquez, E. (1981). *La Chicana: The Mexican-American Woman*. University of Chicago Press.

Mohanty, C. T. (2003). "Under western eyes" revisited: Feminist solidarity through anticapitalist struggles. *Signs: Journal of Women in culture and Society*, 28(2), 499-535.

Montenegro Torres, F., Greene López, N., Cevallos Rueda, M. B. et Larrea, C. (2007). *Pueblos indígenas, desarrollo humano y discriminación en el Ecuador*. Quito : Abya Yala/ Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

Morelli, F. (2006). L'histoire politique et sociale de l'Equateur à l'époque de l'Indépendance. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. Récupéré de : <http://journals.openedition.org/nuevomundo/1488> (consulté le 10 avril 2020).

Moreno, N. (1957). *Cuatro tesis sobre la colonización española y portuguesa en América*. Buenos Aires : Estrategia.

Morlon, P. (1992). *Comprendre l'agriculture paysanne dans les Andes Centrales (Pérou-Bolivie)*. Versailles : Éditions Quae.

Moraga, C., & Anzaldúa, G. (Eds.). (2015). *This bridge called my back: Writings by radical women of color*. Suny Press.

Municipio de Guamote (2018) : [www.municipiodeguamote.gob.ec](http://www.municipiodeguamote.gob.ec).

Muyolema, A. (2015). La CONAIE en el ojo del huracán del correísmo. *alter/nativas, latin american cultural studies journal*, 4. Récupéré de : <https://core.ac.uk/reader/159601539> (consulté le 26 mai 2021).

Norero Saavedra, R. (2007). *Municipio y etnicidad: el caso de la comuna del Alto BioBio*. Mémoire de licence, anthropología. Santiago de Chile : Universidad Academia de Humanismo Cristiano.

Ochoa, C. F. (2013). *Alcaldías Indígenas: diez años después de su reconocimiento por estado*. Guatemala : Asociación de Investigación y Estudios Sociales, Departamento de Investigaciones Sociopolíticas.

Ojeda Segovia, L. (2006). Descentralización y/o desconcentración de la seguridad ciudadana : Un dilema para el debate. *Boletín Ciudad Segura*, 12, 4-9.

Organisation des Nations Unies (2007). *Déclaration des droits des peuples autochtones*, ONU, 13 septembre 2007.

Organisation Internationale du Travail (1986). Report of the meeting of experts on the revision of indigenous and tribal populations convention 1957 (n. 107), (Geneva, 1-10 September), in GB. 234/5/4 Governing Body (dir.). Genève : OIT.

Organisation Internationale du Travail (1989). *Convention relative aux peuples indigènes et tribaux* (no. 169). Genève : OIT.

Orozco, L. C. (1943). *Las instituciones democráticas de los indígenas mexicanos en la época colonial (Vol. 1)*. México : Ediciones del Instituto indigenista interamericano.

Ortiz, S. et Pilataxi, C. (2007). *La autonomía indígena en el Ecuador. Proyecto "Conflictos interculturales: una respuesta democrática y participativa desde Ecuador, Perú y Bolivia"*. Quito: Instituto de estudios ecuatorianos.

Ortiz de la Tabla, J. (1982). Obrajeros y obrajeros del Quito colonial. *Anuario de estudios americanos*, 39, 341-365.

Oviedo A. (2012). *¿Qué es el Sumakawsay? 3ra Vía : Vitalismo, alternativa al capitalismo y el socialismo*. Dans : *Sumak Kawsay Yuyay*. La Paz : Sumak Editores, 269-280

Oviedo, A. (2014). El Buen Vivir posmoderno y el Sumakawsay ancestral. Dans : A. L. Hidalgo-Capitán et al. (dir.), *Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*. Huelva : CIM/PYDLOS/FIUCUHU, 267-297.

Pacari, N. (1993). La tenencia de la tierra y pueblos indígenas. Dans : Centro de Planificación y Estudios Sociales (CEPLAES), *Latinoamérica agraria hacia el siglo XXI*. Quito : Inca, 391-402.

Pacari, N. (1998). Ecuadorian water legislation and policy analyzed from the indigenous-peasant point of view. Dans: R. Boelens et G. Dávila (dir.), *Searching for Equity*. Assen : Van Gorcum, 279-287.

Pacari, N. (2004). La participación política de la mujer indígena en el Parlamento ecuatoriano. Una tarea pendiente. *IDEA-International Institute for democracy and electoral assesment*. Récupéré de : [http://americalatinagenera.org/newsite/images/cdr-documents/publicaciones/cs\\_pacari\\_ecuador\\_participacion\\_politica\\_mujeres\\_indigenas.pdf](http://americalatinagenera.org/newsite/images/cdr-documents/publicaciones/cs_pacari_ecuador_participacion_politica_mujeres_indigenas.pdf) (consulté le 15 juin 2019).

Padilla Navarro, P., Garín Contreras, A., García Ojeda, M. et Bello Maldonado, Á. (2015). Mediciones del desarrollo y cultura: el caso del Índice de Desarrollo Humano y la población mapuche en Chile. Avances en torno a conceptos, metodología y evidencia empírica incorporando la noción de Küme Mogñen. *Polis. Revista Latinoamericana*, 40. Récupéré de : <https://journals.openedition.org/polis/10685?lang=fr> (consulté le 12 août 2019).

Páez, M. B. (2011). Informe Sombra sobre la Situación de los Derechos Económicos, Sociales y Culturales. Ecuador : CEDAW.

Pairican, F. (2021). Los horizontes autonomistas del movimiento mapuche. *Nueva Sociedad*, (295), 136-148.

Pastor, R. (1987). *Campesinos y reformas: La mixteca, 1700-1856*. México : El Colegio de México.

Paz, O. (1985). *Une planète et quatre ou cinq mondes: réflexions sur l'histoire contemporaine*. Paris : Gallimard.

Pazos, P. C. (2004). Cabildos y cacicazgos: alianza y confrontación en los pueblos de indios novohispanos. *Revista española de antropología americana*, 34, 149-162.

Pecqueur, B. (2006). Le tournant territorial de l'économie globale. *Espaces et sociétés*, 1, 17-32.

Pequeño Bueno, A. (2009). Vivir violencia, cruzar los límites. Prácticas y discursos en torno a la violencia contra mujeres en comunidades indígenas de Ecuador. Dans : A. Pequeño Bueno (dir.) *Participación y políticas de mujeres indígenas en América Latina*. Quito : FLACSO, Sede Ecuador/ Ministerio de Cultura del Ecuador, 147-158.

Perreault, T. (2006). From the Guerra Del Agua to the Guerra Del Gas: resource governance, neoliberalism and popular protest in Bolivia. *Antipode*, 38(1), 150-172.

Petras, J. et Veltmeyer, H. (2014). *Extractive imperialism in the Americas: Capitalism's new frontier*. Leiden : Brill.

Picq, M. (2009). La violencia como factor de exclusión política: mujeres indígenas en Chimborazo. Dans : A. Pequeño Bueno (dir.) *Participación y políticas de mujeres indígenas en América Latina*. Quito : FLACSO, Sede Ecuador/Ministerio de Cultura del Ecuador, 125-146.

Pilataxi, C. (2007). *Autogobierno indígena*. Quito : FLACSO Sede Ecuador.

Piron, F. (1996). Écriture et responsabilité. Trois figures de l'anthropologue. *Anthropologie et sociétés*, 20(1), 125-148.

Pitarch, P. (2005). Les zapatistes, ou l'art de la ventriloquie. *Communisme*, 83-84, 95-122.

Poirier, S. (2000). Contemporanéités autochtones, territoires et (post) colonialisme: réflexions sur des exemples canadiens et australiens. *Anthropologie et sociétés*, 24(1), 137-153.

Portillo, S. P. (2020). *La otredad indígena en los procesos constituyentes en Colombia 1991, Venezuela 1999, Ecuador 2008 y Bolivia 2009*. Bogotá : Universidad Externado de Colombia.

Proaño, L. (1977). *Creo en el hombre y en la comunidad*. Paris : Desclée de Brouwer.

Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú indígena*, 13(29), 11-20.

Quijano, A. (1999). Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. *Dispositio*, 24(51), 137-148.

Quijano, A. (2000). Coloniality of power and Eurocentrism in Latin America. *International Sociology*, 15(2), 215-232.

Ramírez Gallegos, F. (2001). La política del desarrollo local: innovación institucional, participación y actores locales en dos cantones indígenas del Ecuador. In *Centro de Investigaciones CIUDAD, serie Ensayos Forum* (No. 16).

Ramírez Gallegos, R. (2010). *Socialismo del sumak kawsay*. Quito : Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo.

Ramos, F. S. (2012). La cosmovisión quichua en Ecuador: una perspectiva para la economía solidaria del Buen Vivir. *Cuadernos Americanos*. México, 142, 39-51.

Reina, L. (1980). *Las rebeliones campesinas en México (1819-1906)*. México : Siglo XXI.

Reina, L. (1987). *Historia y antropología de las rebeliones indígenas y campesinas en la colonia y en el siglo XIX: un recuento*. México : Siglo XXI. Récupéré de : [https://www.estudioshistoricos.inah.gob.mx/revistaHistorias/wp-content/uploads/historias\\_17\\_39-56.pdf](https://www.estudioshistoricos.inah.gob.mx/revistaHistorias/wp-content/uploads/historias_17_39-56.pdf) (consulté le 22 août 2020).

Reinaga, F. (1969). *La revolución india*. La Paz : Ediciones del Partido Indio de Bolivia.

Rivera, T. (1999). *El andar de las mujeres indígenas*. Lima : Chiparac.

Romero, C. et Albó, X. (2009). *Autonomías indígenas en la realidad boliviana y su nueva Constitución*. La Paz : Editorial GTZ/PADEP.

Rostow, W. W. (1959 [1990]). *The stages of economic growth: A non-communist manifesto*. Cambridge : Cambridge University Press.

Rudel, C. (1992). Au commencement était Abya Yala. *Croissance*, 345, 14-24.

Rus, J. (2004). Revoluciones contenidas: los indígenas y la lucha por los Altos de Chiapas, 1910-1925. *Mesoamérica*, 25(46), 57-85.

Saïd, E. (1980 [1978]). *L'Orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*. Paris : Éditions du Seuil.

Salmoran, G. (2016). Bolivia, Ecuador and Venezuela: A New Latinamerican Constitutionalism or New Plebiscitarian Autocracies. *Diritto & Questioni Pubbliche*, 16, 133.

Sánchez Parga, J. (2013). *Qué significa ser indígena para el indígena. Más allá de la comunidad y la lengua. Seconde édition*. Quito : Abya Yala.

Sanchez-Parga, J. (2006). Desarrollo local: teoría, crítica y cuestionamientos. *Universitas*, 8, 81-113.

Sánchez, C. (1999). *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*. México : Siglo XXI.

Santillán Moreta, P. A. (2019). *Los ñawpa rimay como tejido social y cultural del pueblo kichwa Cotacachi: estudio de caso Comunidad de Azay*. Mémoire de maîtrise Estudios de la Cultura. Quito : Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.



Schurmans, M. N. (2006). Comprendre la construction de la connaissance. Dans F. Farrugia (dir.), *L'interprétation sociologique. Les auteurs, les théories, les débats*. Paris : L'Harmattan, 85-95.

Scott, J. W. (2015). El género: una categoría útil para el análisis histórico, 251-290. Dans : M. Lamas (dir.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México : PUEG, 265-302.

Secretaría Nacional de Planificación Ecuador (2007). Diagnóstico Crítico. Dans : *Plan Nacional de Desarrollo 2007-2010*. Récupéré de : <http://www.planificacion.gob.ec/biblioteca/> (consulté le 8 septembre 2019).

Segato, R. (2007). En Busca de un léxico para teorizar la experiencia territorial. En : *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad* (pp. 71-98). Buenos Aires, Prometeo.

Silman, J. (1987). *Enough is enough: Aboriginal women speak out*. Toronto : Canadian Scholars' Press.

Simard, J. J. (2003). *La réduction: l'autochtone inventé et les Amérindiens d'aujourd'hui*. Montréal : Les éditions du Septentrion.

Simbaña, F. (2008). La plurinacionalidad en la nueva Constitución. *ILDIS, Revista La Tendencia, Revista de análisis político, Análisis: nueva Constitución*. Quito : Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales/Friedric Ebert Stiftung.

Simoulin, V. (2007). La gouvernance territoriale: dynamiques discursives, stratégiques et organisationnelles. Dans : R. Pasquier et al. (dir.), *La gouvernance territoriale. Pratiques, discours et théories*. Paris : L.G.D.J, 15-32.

Smith, A.D. (1997). *La identidad nacional*. Madrid : Trama.

Smith, L. T. (2021 [1999]). *Decolonizing methodologies: Research and indigenous peoples*. London : Zed Books Ltd.

Stavenhagen, R. (1969). *Les classes sociales dans les sociétés agraires*. Paris : Anthropos.

Stavenhagen, R. (1991). Los conflictos étnicos y sus repercusiones en la sociedad internacional. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 127, 125-140.

Stavenhagen, R. (1996). Derechos indígenas y derechos culturales de los pueblos indígenas. Dans : U. Klesing-Rempel (dir.), *Lo propio y lo ajeno. Interculturalidad y sociedad multicultural*. México : Plaza y Valdés/Asociación Alemana para la Educación de Adultos/Instituto de la Cooperación internacional, 71-94.

Stavenhagen, R. (2000). *Derechos humanos de los pueblos indígenas*. México: Comisión Nacional de Derechos Humanos.

Stavenhagen, R. (2001). Conflictos étnicos y estado nacional: conclusiones de un análisis comparativo. *Estudios sociológicos*, 19(55), 3-26.

Stoker, G. (1998). Governance as theory: five propositions. *International social science journal*, 50(155), 17-28.

Tamayo, E. (1996). *Movimientos sociales: la riqueza de la diversidad*. Quito : Agencia Latinoamericana de Informacion.

Tax, S. (1937). The municipios of the midwestern highlands of Guatemala. *American, 1996 Anthropologist*, 39(3), 423-444.

Taylor, U. Y. (1998). Making waves : the theory and practice of black feminism. *The Black Scholar*, 28(2), 18–28.

Tello Jiménez, N. R. (2015). *La cruz andina como motivo de representación*. Thèse de baccalauréat, Artes Plásticas. Quito : Universidad Central del Ecuador.

Tello, E. (2012). *Movimiento indígena y sistema político en Ecuador : una relación conflictiva*. Quito: Abya-Yala.

Timmer, H. (2003). La chakana. Dans : *De Kosmos fluistert zijn Namen. Amsterdam : Amsterdam University Press BV*. Récupéré de : [https://www.alquimiaabdominal.cl/wp-alquiminal/uploads/2015/12/La\\_Chakana.pdf](https://www.alquimiaabdominal.cl/wp-alquiminal/uploads/2015/12/La_Chakana.pdf) (consulté le 15 août 2020), 320-331.

Torres, V. H. (1999). Guamate: el proceso indígena de gobierno municipal participativo. Dans : M. Hidalgo et al. (dir.), *Ciudadanías Emergentes: experiencias democráticas de desarrollo local. Grupo Democracia de Desarrollo Local y Abya-Yala*. Quito : Abya Yala, 87-112.

Torres, V. H. et Bebbington, A. (2001). ¿Los municipios son agentes del cambio social? Reflexiones en torno al capital social y el desarrollo local en Ecuador. Dans : T. Carroll et al. (dir.), *Capital social en los Andes*. Quito : Comunidec/Abya Yala, 141-167.

- Touraine, A (1984). *Le retour de l'acteur*. Paris : Fayard.
- Touraine, A. (1965). *Sociologie de l'action*. Paris : Éditions du Seuil.
- Touraine, A. (1973). *Production de la société*. Paris : Éditions du Seuil.
- Touraine, A. (2014). *Qu'est-ce que la démocratie?* Paris : Fayard.
- Trinh, T. M. H., & Trinh, T. M. H. T. (1989). *Woman, native, other: Writing postcoloniality and feminism* (Vol. 503). Indiana University Press.
- Tuaza Castro, L. A. (2014). Comunidades indígenas de la provincia de Chimborazo, Ecuador : permanencia de la sombra del régimen de hacienda. *Anthropologica*, 32(32), 191-212.
- Tzul, G. (2016) *Sistema de gobierno comunal indígena*. Guatemala : Editorial Maya Wuj.
- Uphoff, N. (1985). Putting people first : Sociological variables in rural development. Dans : N. Uphoff (dir.), *Fitting projects to people*. Washington : World Bank, 359-395.
- Vacarcel, L. E. (1927), *Tempestad en los Andes*. Lima : Minerva.
- Valle, L. M. (2016). Territorios campesinos y reforma agraria : el caso de las cooperativas indígenas de la sierra ecuatoriana. *Mundo agrario*, 17(35), e019-e019.
- Van Cott, D. L. (2000). *The friendly liquidation of the past: the politics of diversity in Latin America*. Pittsburgh : University of Pittsburgh Press.
- Vergara, J. I., Foerster, R. et Gundermann, H. (2004). Más acá de la legalidad. La CONADI, la ley indígena y el pueblo mapuche (1989-2004). *Polis. Revista Latinoamericana*, 8. Récupéré de : <http://journals.openedition.org/polis/6139> (consulté le 2 mai 2019).
- Villacrés Roca, J. R. (2016). Incidence of the Use of Information and Communication Technologies (ICT) on Cultural Traditions of Kichwa Youths in Ecuador. *Asian Journal of Latin American Studies*, 29(1), 109-131.
- Wachtel, N. et Escotado, A. (1976 [1971]). *Los vencidos: los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Madrid: Alianza.
- Walsh, C. (2014). ¿ Interculturalidad ? Fantasmas, fantasías y funcionalismos. *Revista NuestrAmérica*, 2(4), 17-30.

Weber M. (1963, [1919]). *Le savant et le politique*. Paris : Plon.

Weber, M. (1922 [1971]). *Économie et société*. Paris : Plon.

Winkler, D. R. et Cueto, S. (dir.) (2004). *Etnicidad, raza, género y educación en América Latina*. Santiago de Chile : Preal.

Woodside, A. G. et Wilson, E. J. (2003). Case study research methods for theory building. *Journal of Business & Industrial Marketing*. 18(6-7), 493-508.

Yashar, D. J. (2005). *Contesting citizenship in Latin America: The rise of indigenous movements and the postliberal challenge*. Cambridge : Cambridge University Press.

Yin, R. K. (2009). *Case study research: Design and methods (4th Ed.)*. Thousand Oaks : Sage.

Zamosc, L. (1990). Luchas campesinas y reforma agraria: la sierra ecuatoriana y la costa atlántica colombiana en perspectiva comparativa. *Revista Mexicana de Sociología*, 52(2), 125-180.

Zamosc, L. (2004). The Indian movement in Ecuador: From politics of influence to politics of power. In : N. G. Postero & L. Zamosc (Eds.), *The struggle for indigenous rights in Latin America* (pp. 131-157). Brighton : Sussex Academic Press.

Zamosc, L. (2007). The Indian movement and political democracy in Ecuador. *Latin American Politics and Society*, 49(3), 1-34.

Zibechi, R. (2006). *Indigenous Movements: Between Neoliberalism and Leftist Governments*. Working Paper of the IRC Americas Program. Silver City : International Relations Center.

Zúñiga, G. (2000). La dimensión discursiva de las luchas étnicas. Acerca de un artículo de María Teresa Sierra. *Alteridades*, 19, 55-67.