

**Direction des bibliothèques**

**AVIS**

Ce document a été numérisé par la Division de la gestion des documents et des archives de l'Université de Montréal.

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

**NOTICE**

This document was digitized by the Records Management & Archives Division of Université de Montréal.

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal

« Devenir » femme leader indigène :  
Impacts d'un projet de genre et développement en Amazonie équatorienne

par  
Sophie Lemoyne-Dessaint

Département d'anthropologie  
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures  
En vue de l'obtention du grade de  
Maître ès sciences (M. Sc.)  
en Anthropologie

Mars 2009

© Sophie Lemoyne-Dessaint, 2009



6N

4

U54

2009

V-030

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

« Devenir » femme leader indigène:  
Impacts d'un projet de genre et développement en Amazonie équatorienne

présenté par :  
Sophie Lemoyne-Dessaint

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

M. Robert Crépeau  
Directeur de recherche

M. Jorge Pantaleón  
Co-directeur de recherche

Mme Louise Paradis  
Directeur du jury

Mme Marie-France Labrecque  
Membre du jury

## RÉSUMÉ

En Équateur, « devenir » femme leader indigène passe aujourd'hui fréquemment par l'entremise de formations au leadership offertes par des projets de développement. Ce mémoire vise à comprendre l'impact d'un de ces projets implanté dans la province de Sucumbíos et à saisir ce que signifient les catégories abstraites de femme, de leader et d'indigène lorsqu'elles prennent vie dans des situations concrètes. J'y dépeins la rencontre entre le langage structurant du développement, la conjoncture d'un milieu et l'appropriation du projet par les acteurs. Mon mémoire offre ainsi un exemple d'usage du développement par les différents acteurs impliqués et illustre ses conséquences sociales dans un contexte donné.

Le portrait sociopolitique de la province de Sucumbíos et l'historique du mouvement indigène équatorien servent de base pour introduire le paysage politique favorable dans lequel le projet de développement, appelé la *escuela*, s'est implanté. Je présente l'origine de la *escuela* en retraçant la chaîne des « développeurs », soit les institutions et les individus impliqués. La *escuela* apparaît non pas comme une stricte imposition verticale de la structure du développement, mais comme le résultat d'individus qui partagent un discours tout en ayant des intérêts divers. Un regard sur le déroulement de la *escuela* permet ensuite de présenter le modèle de la femme leader indigène enseigné et sert de référence pour analyser la réappropriation de ce modèle par les participantes dans leur quotidien. Je me tourne dès lors vers les « développées », c'est-à-dire les participantes et leur collectivité. Par l'entremise des récits de vie, je situe la *escuela* dans la trajectoire des participantes et j'expose les transformations qu'elles lui attribuent. Je démontre d'une part : que leur vision de soi et des impacts de la *escuela* se déploient de différentes façons selon leur parcours, leur entourage et le moment où la *escuela* s'insère dans leur vie; d'autre part, que leur leadership s'est construit à l'intersection du modèle proposé par la *escuela*, du cadre socioculturel dont elles sont issues et de leurs expériences personnelles. Ces récits souligneront l'importance de la « participation » dans la définition de ce que signifie être une femme leader indigène. Pour cette raison, je termine en interrogeant la signification de « participer » dans différents contextes de représentation.

**Mots-clés :** Anthropologie sociale et culturelle, anthropologie du développement, étude du genre, Amérindiens, participation, autonomisation, leadership, Équateur, Sucumbíos, Amazonie, Shuar, Kichwa.

## ABSTRACT

Today in Ecuador, one often “becomes” an indigenous women leader through participation in schools of leadership offered by development projects. This thesis aim at understanding the impact of one of these projects which took place in the province of Sucumbíos and at understanding the meaning of abstract categories of woman, of leader and of indigenous people when they are concretised in a real-life situation. I illustrate the encounter between the structuring discourse of development, the conjuncture of an environment and the actors’ appropriation of the project. My thesis offers an example of how development is used by the different stakeholders and illustrates its social consequences in a given place.

To begin with, I describe the socio-political context of the province and the evolution of the indigenous movement in Ecuador. This helps us understand the favorable political landscape in which the development project, named *escuela*, took life. Then, I present the origin of the *escuela*, tracing the “developers” chain, which I see in terms of institutions and individuals involved. The *escuela* do not appear like a strict top-down imposition from the development structure. Rather, it appears as a result of individuals that share a discourse while having different interests. Afterwards, a glance at the unfolding of the *escuela* puts in light the indigenous woman leader model taught. This serves as a reference to analyze the participants’ appropriation of the model in their day to day life. I then look at the “developed”; the participants and their community. Through life stories, I locate the *escuela* in the participant trajectories and then discuss transformations in their life they themselves credit to the project. Firstly, I demonstrate that their vision of oneself and the impact of the *escuela* are multiple depending on the trajectory, setting and timing of the *escuela* in their lives. Secondly, I demonstrate that their leadership is built at the crossroads of the model proposed by the *escuela*, the sociocultural scheme and their personal experiences. The life stories will show the importance of “participation” in the definition of what it means to be an indigenous woman leader. For that reason, I conclude by questioning its meaning in different contexts of representation.

**Key words:** Social and cultural anthropology, anthropology of development, gender studies, indigenous people, participation, empowerment, leadership, Ecuador, Amazon, Sucumbíos, Shuar, Kichwa.

## RESUMEN

En el Ecuador de nuestros días, « hacerse » mujer líder indígena exige, a menudo, pasar a través de la capacitación al liderazgo ofrecida en forma de proyectos de desarrollo. Esta tesis tiene por objetivo entender el impacto de un proyecto implementado en la provincia de Sucumbíos y comprender la significación de categorías abstractas tales como mujer, líder e indígena cuando toman vida en situaciones concretas. Para dicho fin, ilustro el encuentro entre el discurso estructurante del desarrollo, la coyuntura de un lugar y la apropiación de un proyecto por parte de sus actores. Mi tesis ofrece un ejemplo de un uso del desarrollo por parte de los actores involucrados y muestra sus impactos sociales en un contexto preciso.

El contexto sociopolítico de la provincia de Sucumbíos y la historia del movimiento indígena ecuatoriano me sirven para introducir el paisaje político favorable en el cual se realizó el proyecto de desarrollo en cuestión, llamado la *escuela*. Seguidamente, hablo sobre su origen desde una mirada a sus “promotores”, es decir las instituciones y las personas que allí trabajan. En tal sentido, la *escuela* aparece aquí no como una imposición vertical de la estructura del desarrollo sino como el resultado de individualidades que comparten un mismo discurso pero con intereses diversos. En continuación, una mirada a la puesta en práctica de la *escuela* me permite presentar el modelo de la mujer líder indígena promovido y me sirve de referente para analizar la apropiación del dicho modelo en su vida cotidiana. Observo luego a los “beneficiarios”, es decir las participantes y su colectividad. Por intermedio de la historia de vida, localizo la *escuela* en la trayectoria de las participantes y expongo las transformaciones que ellas dicen haber experimentado. Demuestro primero que la visión que ellas tienen de ellas-mismas y los impactos de la *escuela* dependen de su trayectoria, su entorno y del momento en el cual la *escuela* llegó a sus vidas. Segundo, que su liderazgo se construye en la confluencia del modelo propuesto por la escuela, del marco sociocultural en el que ellas nacieron y de sus experiencias personales. Las historias de vida destacan la importancia de la “participación” en la definición de lo que significa ser mujer líder indígena. Razón por la cual concluyo cuestionando la significación de “participar” en diferentes contextos de representación.

**Palabras claves:** antropología sociocultural, antropología del desarrollo, estudio de género, indígena, participación, empoderamiento, liderazgo, Ecuador, Sucumbíos, Shuar, Kichwa.

## TABLE DES MATIÈRES

<b>RÉSUMÉ</b> .....	<b>I</b>
<b>ABSTRACT</b> .....	<b>II</b>
<b>RESUMEN</b> .....	<b>III</b>
<b>TABLE DES MATIÈRES</b> .....	<b>IV</b>
<b>LISTE DES SIGLES ET ACRONYMES</b> .....	<b>VII</b>
<b>LEXIQUE PARTICULIER AU TERRAIN</b> .....	<b>VIII</b>
<b>REMERCIEMENTS</b> .....	<b>IX</b>
<b>INTRODUCTION</b> .....	<b>1</b>
UNE EXPÉRIENCE TRANSFORMÉE EN OBJET D'ANALYSE.....	2
LITTÉRATURE SUR LES IMPACTS DE PROJET DE GENRE ET DÉVELOPPEMENT .....	3
LITTÉRATURE SUR LE LEADERSHIP DES FEMMES INDIGÈNES .....	5
SUJET DE LA RECHERCHE ET PERTINENCE .....	7
ORGANISATION DU MÉMOIRE.....	8
<b>CHAPITRE 1. CADRE THÉORIQUE</b> .....	<b>11</b>
1.1. LE DÉVELOPPEMENT ET L'ANTHROPOLOGIE DU DÉVELOPPEMENT.....	11
1.2. L'INDIGÈNE.....	15
1.3. LE GENRE.....	18
1.4. LA RENCONTRE DU DÉVELOPPEMENT, DE L'INDIGÈNE ET DU GENRE .....	20
1.5. UN LANGAGE COMMUN : LA PROMOTION DE LA PARTICIPATION, DE L'AUTONOMISATION ET DU LEADERSHIP .....	23
<b>CHAPITRE 2. MÉTHODOLOGIE ET PARTICULARITÉS DU TERRAIN</b> .....	<b>27</b>
2.1. TERRAIN.....	27
2.1.1. <i>Entrée et premiers contacts</i> .....	28
2.1.2. <i>Terrain en trois temps</i> .....	29
2.2. MÉTHODES FAVORISÉES ET COLLECTE DE DONNÉES.....	30
2.2.1. <i>Récit de vie</i> .....	30
2.2.2. <i>Entretiens réalisés</i> .....	33
2.2.3. <i>Observation participante</i> .....	34
2.2.4. <i>Focus group</i> .....	36
2.3. PARTICULARITÉS DU TERRAIN.....	36
2.3.1. <i>Une temporalité extraordinaire</i> .....	36
2.3.2. <i>Confusion sur mon rôle, positionnement et engagement</i> .....	37
2.3.3. <i>Des choix : vivre au centre urbain et l'espagnol comme langue d'usage</i> .....	38
<b>CHAPITRE 3. CONTEXTE SOCIOPOLITIQUE DE SUCUMBÍOS ET DE L'ÉQUATEUR</b> .....	<b>41</b>
3.1. LES NATIONALITÉS SHUAR ET KICHWA DE SUCUMBÍOS.....	41
3.1.1. <i>La migration des Kichwa et Shuar vers Sucumbíos</i> .....	42
3.1.2. <i>Sucumbíos en mutation : mission, pétrole et Plan Colombie</i> .....	44
3.1.3. <i>Relations de genre chez les Kichwa et les Shuar d'hier à aujourd'hui</i> .....	48
3.1.4. <i>Les organisations indigènes de Sucumbíos et la place de la femme</i> .....	51
3.2. LE MOUVEMENT INDIGÈNE ÉQUATORIEN .....	53
3.2.1. <i>L'essor d'un acteur social et politique</i> .....	54
3.2.2. <i>Le mouvement indigène à la croisée des chemins?</i> .....	57
3.2.3. <i>Le canton Cascales : un gouvernement municipal Pachakutik à Sucumbíos</i> .....	58
3.3. RÉFLEXION SUR LA « PARTICIPATION » EN CONTEXTE ÉQUATORIEN .....	59



<b>CHAPITRE 4. LA ESCUELA AU SEIN DU MONDE DU DÉVELOPPEMENT.....</b>	<b>61</b>
4.1. GENESE DE LA ESCUELA .....	61
4.2. L'ACDI : DISCOURS, STRUCTURE ET MÉTHODOLOGIE .....	62
4.3. LES INTERMÉDIAIRES.....	66
4.3.1. <i>Le Fonds pour l'égalité entre les sexes en Équateur (FIG-ACDI)</i> .....	66
4.3.2. <i>Le CEDIME</i> .....	68
4.3.3. <i>Rita et le Patronato de Cascales</i> .....	72
Le profil d'une femme leader indigène.....	73
La dirigeante : Parcours et aspirations.....	75
Vision du leadership et discours identitaire.....	77
4.4. RETOUR SUR LA PROPOSITION DE LA ESCUELA .....	80
SYNTHÈSE .....	81
<b>CHAPITRE 5. LA ESCUELA EN PRATIQUE.....</b>	<b>85</b>
5.1. CRITÈRES OFFICIELS, NON-OFFICIELS ET LES PARTICIPANTES .....	85
5.2. L'ESPACE SOCIAL DE LA ESCUELA .....	87
5.3. LA ESCUELA EN MOTS, EN ACTIONS ET EN INTERACTIONS .....	89
5.3.1. <i>Module 1 : Qui suis-je? Qui sommes-nous?</i> .....	89
5.3.2. <i>Module 2 : Comment ça fonctionne?</i> .....	90
5.3.3. <i>Module 3 : Quoi revendiquer?</i> .....	91
5.3.4. <i>Module 4 : Quoi faire? Comment faire?</i> .....	94
5.4. ABOUTISSANTS DE LA ESCUELA : LE RÉSEAU ET LE MOUVEMENT.....	95
SYNTHÈSE .....	97
<b>CHAPITRE 6. L'EXPÉRIENCE EN MOTS : RÉCITS DE VIE DE TROIS PARTICIPANTES.....</b>	<b>99</b>
6.1. PORTRAIT DES PARTICIPANTES .....	100
6.2. L'ENFANCE.....	101
6.3. LA VIE DE FAMILLE ET LES DÉBUTS DU LEADERSHIP .....	104
6.4. LA ESCUELA AU SEIN D'UNE TRAJECTOIRE .....	109
6.5. UNE INTERPRÉTATION DES RÉCITS .....	114
6.6. LES PROCESSUS DE TRANSFORMATIONS.....	117
6.6.1. <i>La vie au sein du foyer</i> .....	117
Réactions des maris .....	120
6.6.2. <i>La vie au sein de la communauté</i> .....	122
Réaction de la communauté: l'exemple de Taruka.....	124
6.6.3. <i>La vie hors de la communauté</i> .....	126
Réaction des femmes mestizas du canton Cascales .....	127
SYNTHÈSE .....	128
<b>CHAPITRE 7. FEMMES LEADERS INDIGÈNES EN ACTION : L'APPROPRIATION DES ESPACES DE PARTICIPATION .....</b>	<b>131</b>
7.1. LES NOUVEAUX ESPACES « GENRÉS ».....	132
7.1.1. <i>La marche binationale des femmes de la frontière Équateur-Colombie</i> .....	132
La participation en paroles et en gestes .....	134
Signification et interprétation de la participation.....	138
7.2. LES SUITES DU CRIME : LA CRÉATION D'ESPACES CIRCONSTANCIELS.....	140
7.2.1. <i>Les sympathisants et les opposants du maire</i> .....	143
7.2.2. <i>Les marches en appui au maire</i> .....	145
La participation en paroles et en gestes .....	147
Signification et interprétation de la participation.....	149
SYNTHÈSE .....	150
<b>CONCLUSION .....</b>	<b>153</b>
LES « DÉVELOPPEURS » ET LES « DÉVELOPPÉES » : ENTRE STRUCTURE ET CONJONCTURE .....	154
UNE ÉCOLE, UN LANGAGE, DE MULTIPLES USAGES .....	156
<b>BIBLIOGRAPHIE .....</b>	<b>161</b>
<b>ANNEXE 1 : CARTES GÉOGRAPHIQUES .....</b>	<b>XIII</b>

<b>ANNEXE 2: TABLEAUX STATISTIQUES .....</b>	<b>XVI</b>
<b>ANNEXE 3: GUIDE D'ENTRETIEN POUR LES RÉCITS DE VIE (EN ESPAGNOL).....</b>	<b>XVII</b>
<b>ANNEXE 4 : ENTRETIENS RÉALISÉS .....</b>	<b>XX</b>
<b>ANNEXE 5 : ORGANIGRAMME DES ORGANISATIONS INDIGÈNES EN ÉQUATEUR (FILIAISON POUR LES KICHWA ET SHUAR DE CASCALES).....</b>	<b>XXII</b>
<b>ANNEXE 6: DOCUMENTS DU FIG-ACDI SUR LES PROJETS DANS LA PROVINCE .....</b>	<b>XXIII</b>
<b>ANNEXE 7: DOCUMENTS DU FIG-ACDI SUR LE PROJET FIG-007 DE LA ESCUELA .....</b>	<b>XXV</b>
<b>ANNEXE 8: PROGRAMME DE FORMATION DE LA ESCUELA .....</b>	<b>XXVII</b>
<b>ANNEXE 9: PHOTOS DE LA ESCUELA - 2005 .....</b>	<b>XXVIII</b>
<b>ANNEXE 10 : PHOTOS DES FEMMES DERRIÈRE LES RÉCITS DE VIE - 2007.....</b>	<b>XXIX</b>
<b>ANNEXE 11: PHOTOS DE LA MARCHÉ A LA FRONTIÈRE - 2007.....</b>	<b>XXX</b>
<b>ANNEXE 12: PHOTOS DE LA MARCHÉ DANS LE CANTON - 2007 .....</b>	<b>XXXII</b>

## LISTE DES SIGLES ET ACRONYMES

ACDI	Agence canadienne de développement international
AMKIS	<i>Asociación de Mujeres Kichwas de Sucumbíos</i>
CODENPE	<i>Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador</i>
CEDIME	<i>Centro para el Desarrollo y la Investigación de los Movimientos Sociales</i>
CONAIE	<i>Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador</i>
CONFENAIE	<i>Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonia Ecuatoriana</i>
CONAMU	<i>Consejo Nacional de las Mujeres</i>
CONMIE	<i>Consejo Nacional de Mujeres Indígenas del Ecuador</i>
DINEIB	<i>Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe del Ecuador</i>
ENLACE	Réseau continental des femmes autochtones des Amériques
FEPP	<i>Fondo ecuatoriano popular progresista</i>
FONAKIS	<i>Federación de Organizaciones de Nacionalidades Kichwas de Sucumbíos</i>
FIG-ACDI	<i>Fondo para la Igualdad de Género- Agencia Canadiense de Desarrollo Internacional</i>
FLACSO	<i>Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales</i>
GR	Méthode axée sur la gestion des résultats
FAO	Organisation des Nations Unies pour l'alimentation et l'agriculture
ODM	Objectif de développement du millénaire
OEA	Organisation des États américains
OIT	Organisation internationale du travail
OMS	Organisation mondiale de la santé
ONG	Organisation non gouvernementale
ONU	Organisation des Nations Unies
OQAJ	Office Québec-Amérique pour la jeunesse
PMA	Programme mondial pour l'alimentation
PNUD	Programme des Nations Unies pour le développement
TLC	<i>Tratado de Libre Comercio</i>
UNESCO	Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture
UNFPA	Fonds des Nations Unies pour la population
UNICEF	Fonds des Nations Unies pour l'enfance
UNIFEM	Fonds de développement des Nations Unies pour la femme
UPICC	<i>Unión de los Pueblos Indígenas del Canton Cascales (kichwa)</i>
USAID	Agence des États-Unis pour le développement international

## LEXIQUE PARTICULIER AU TERRAIN

<i>Cancha</i>	Terrain de sport
<i>Capacitación</i>	formation populaire
<i>Chacra</i>	jardin
<i>Chicha</i>	boisson de yucca fermentée
<i>Cédula</i>	carte d'identité obligatoire pour chacun des citoyens équatoriens
<i>Colono/a</i>	Colon utilisé comme un synonyme de métisse
<i>Comunidad</i>	Communauté indigène ayant un titre de propriété collectif
<i>Dinámica</i>	Exercice brise-glace
<i>Escuela</i>	école
<i>Finca</i>	terre à cultiver
<i>Facilitador/a</i>	ceux qui animent les capacitación
<i>Gringo/a</i>	étranger nord-américain
<i>Hacienda</i>	propriété foncière
<i>Mestizo/a</i>	métisse, ou personne non-indigène
<i>Minga</i>	travaux communautaires
<i>Paro</i>	grève sous forme de mobilisation contestataire
<i>Patronato</i>	Pendant social de la mairie qui offre des services d'aide
<i>Promotora partera</i>	se rapproche de notre concept de sage-femme
<i>Ropa</i>	vêtement traditionnel indigène

## REMERCIEMENTS

À la lumière de mon propre récit de vie, ce mémoire n'aurait pu voir le jour sans certains éléments structurants qui ont orienté mon cheminement et des rencontres fortuites qui l'ont tout autant influencé.

Merci du fond du cœur à ma famille, surtout à mes parents, mes plus fidèles admirateurs. Vous m'avez transmis le désir d'engagement social et l'intérêt du voyage, deux éléments à l'origine de mon expérience équatorienne qui a fait émerger ce mémoire.

Merci à mon directeur Robert Crépeau pour son intérêt, sa confiance, ses conseils et ses encouragements. La multitude d'opportunités que tu m'as encouragé à prendre a fait de mon passage au deuxième cycle une période très riche professionnellement. Merci également à mon co-directeur Jorge Pantaleón dont la collaboration s'est imposée d'elle-même au fil de mon mémoire. Ta disponibilité et la justesse de tes commentaires ont contribué à parfaire ma réflexion sur mon expérience à la fois personnelle et critique du développement que j'ai cherché à mettre en mots dans ces pages.

Merci à tous les membres de l'équipe du CEDIME qui m'ont transmis leur amour et leurs connaissances de l'Équateur tout comme leur regard critique sur ce pays fascinant. Un merci particulier à Jorge qui a rendu possible mon premier séjour et à Alicia qui m'a pris sous son aile lors du deuxième séjour. Vos conseils se sont toujours avérés justes et profitables.

*Muchísimas gracias a las mujeres indígenas de la escuela por haber compartido parte de su vida, sus actividades y sus historias conmigo. Gracias a sus familias y sus organizaciones por haberme recibido como una amiga en sus casas y reuniones. Gracias a la gente de Cascales por haber permitido construir un cotidiano agradable en su cantón y recuerdos que nunca olvidaré. Gracias a todos mis amigos ecuatorianos que siempre estarán en mi corazón.*

Merci aux filles du groupe de rédaction, devenues au fil des chapitres des amies. Merci à tous les autres qui m'ont relu, corrigé, conseillé ou fait « décrocher »..! Vous avez tous été des indispensables à ce mémoire.

Un merci infini à mon Amour. Je n'aurais pu être mieux accompagné durant ces innombrables heures de travail passées côte à côte, bureau-à-bureau, plongées dans nos mémoires mutuels. Ce mémoire est sans l'ombre d'un doute le résultat de nos énergies communes.

Je tiens finalement à remercier le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada, l'Office Québec-Amérique pour la jeunesse et la Bourse de mobilité du ministère de l'Éducation du Québec pour leur support financier qui m'a permis de réaliser mon projet de recherche à la hauteur de mes espérances.



« ¡Sí se puede! »  
*A las lideresas de Sucumbíos*





## INTRODUCTION

« La fuerza de voluntad, los intereses que tengamos depende de **cómo nos hayamos formado** »

(Nely Shiguango, dirigeante indigène, *Mujeres Contracorriente*, 1998, 97)

« Para mí sueño y más que todo para mis hijos, o también para dar ejemplo por lo menos a mi comunidad, yo **quisiera llegar a ser una licenciada indígena.** »

(Dolores Yangol, dirigeante indigène, *Mujeres Contracorriente*, 1998, 70 )

Nely Shiguango et Dolores Yangol, toutes deux femmes leaders kichwa de l'Équateur, s'exprimaient en 1998 sur leur trajectoire. L'éducation y apparaissait centrale : l'une insistait sur l'importance d'être formée, l'autre formulait ses aspirations en termes de scolarisation. Ce sont deux des cinq femmes kichwa dont les récits de vie sont présentés dans l'ouvrage *Mujeres Contracorriente. Voces de Líderes Indígenas*. En présentant les parcours individuels de ces femmes des différentes régions du pays et au leadership distinct, ce livre mettait en relief de façon surprenante certaines constantes, suggérant la nécessité d'une disposition particulière pour « devenir » femme leader indigène. Notamment, elles avaient toute une certaine tradition de leadership au sein de leur famille, le support de leur mari et le don de la parole. Elles s'étaient toutes impliquées d'abord au sein de leur communauté et elles avaient eu l'accès à l'éducation. Dans le cas de ce dernier facteur, certaines avaient eu accès à une éducation formelle et d'autres à l'éducation populaire appelée *capacitación*, une forme d'apprentissage plus technique et orientée vers le développement des habiletés. C'est par l'entremise d'organisations non gouvernementales (ONG) et de projets de développement que se présente souvent cette possibilité. Depuis quelques années, de nombreux projets dits d'autonomisation (*empowerment*) qui visent le renforcement du pouvoir des femmes sur leur corps et leur vie sont destinés aux femmes indigènes. De tels projets aux allures de scolarisation sont devenus des moments importants dans la trajectoire de leaders comme Nely et Dolores.

Pourquoi cela? Dans le cadre de mes recherches, je me suis intéressée à l'un de ces projets qui a pris la forme d'une école de leadership orientée vers les femmes indigènes. Mon étude vise à comprendre son impact dans la vie des participantes et dans leur milieu. Voici d'abord comment j'ai été présentée à ces femmes leaders indigènes « en devenir ».

### Une expérience transformée en objet d'analyse

« [...] la différence n'est pas entre la science qui opère une construction et celle qui ne le fait pas, mais entre celle qui le fait sans le savoir et celle qui, le sachant, s'efforce de connaître et de maîtriser aussi complètement que possible ses actes, inévitables, de construction et les effets qu'ils produisent tout aussi inévitablement » (Bourdieu, *Comprendre*, 1993, 1392).

À l'automne 2005, j'ai pris part à un stage de coopération internationale en Équateur dans le cadre d'un programme jeunesse<sup>1</sup> qui vise la mise en réseau des organisations dans les Amériques. À l'époque, je travaillais comme intervenante auprès des jeunes montréalais en éducation à la citoyenneté. L'idée du stage était d'intégrer un organisme latino-américain qui travaillait lui aussi à favoriser la participation citoyenne. Suite à une série de démarches, mon choix s'est arrêté sur le Centre pour le développement et la recherche sur les mouvements sociaux de l'Équateur (*Centro para el Desarrollo y la Investigación sobre los Movimientos Sociales del Ecuador - CEDIME*), une ONG équatorienne installée à Quito qui a accepté de m'intégrer au sein de son équipe durant cinq mois.

Mon intérêt de longue date pour la problématique autochtone m'a incité à m'impliquer plus particulièrement au sein d'un de leurs projets, une école de leadership pour femmes indigènes de la province de Sucumbíos dans laquelle participaient des femmes des nationalités kichwa, shuar et cofan<sup>2</sup>. Connue comme la *escuela*, le projet,

<sup>1</sup> Avec l'Office Québec-Amérique pour la jeunesse (OQAJ) plus précisément. À la différence de beaucoup d'organisations de coopération internationale pour les jeunes au Québec, l'OQAJ donne un appui financier seulement et le projet est somme toute à la discrétion de la personne.

<sup>2</sup> Le nom officiel du projet est *Formación socio política y de gestión pública para mujeres líderes indígenas de Sucumbíos*. Il consistait concrètement en dix ateliers de formation sur différents aspects du leadership. Sur les dix ateliers, j'ai participé à quatre d'entre eux.

financé par le Fonds d'égalité entre les sexes du Canada (FIG-ACDI), en était à ses débuts<sup>3</sup>. Mon rôle était avant tout celui d'appuyer l'équipe du CEDIME et les animateurs (*facilitadores*) invités à donner les ateliers. Mon contact avec les femmes était donc restreint, mais il s'est accru au cours des formations. C'est durant les soirées interculturelles organisées le samedi de chaque atelier que j'ai pu échanger plus longuement avec elles.

Sans que je le sache, mon premier séjour en Équateur m'a fourni les bases de mon projet de mémoire. Dès mon retour, j'ai débuté la maîtrise et je me suis engagée dans une réflexion sur mon expérience de coopérante internationale. Vouloir « comprendre » l'intervention à laquelle j'avais participé et les transformations qu'elle avait pu engendrer chez ces femmes et leur collectivité a été la motivation à l'origine de ce mémoire. Afin de présenter la problématique et l'orientation de ma recherche, un bref survol de la littérature récente sur les impacts des projets de genre et développement en Équateur, ainsi que sur le leadership des femmes indigènes m'apparaissent nécessaires.

### **Littérature sur les impacts de projet de genre et développement**

Un des constats importants qui oriente ma recherche est celui des auteures de *Mujeres Contracorriente* (Cervone et al. 1998) qui concluent que l'objectif d'égalité entre les sexes que poursuivent la majorité des projets de genre et développement ne se concrétise pas en un discours public distinct chez les femmes au sein du mouvement indigène :

La lucha de esas líderes [...] ha sido una lucha solitaria, no respaldada por un movimiento de mujeres sino que ha encontrado sus canales de expresión en las disputas, transacciones y arreglos de la vida cotidiana. [...] No se trata de estrategias claras y definidas sino de tácticas que, para decirlo con los términos de De Certeau, 'agarran al vuelo', las oportunidades que se presentan para lograr sus objetivos (Cervone 1998, 228).

Ce serait davantage à travers la négociation des pratiques quotidiennes de ces femmes dans les différentes sphères de leur vie et selon les opportunités qui se présentent à elles que pourrait s'observer la construction de leur leadership.

Zaragocin, dans le cadre du Congrès des études latino-américaines en 2007, va dans

---

<sup>3</sup> Mon stage de l'OQAJ était totalement indépendant du financement canadien de l'ACDI et c'est sans même connaître le soutien de l'ACDI que j'ai choisi le CEDIME.

le même sens en analysant l'échec de la mise sur pied du Conseil national de femmes indigènes (*Consejo nacional de mujeres indígenas del Ecuador- CONMIE*). Cette instance fut fondée en 1996 avec l'appui de la coopération internationale et du mouvement des femmes équatorien dans le but d'offrir un espace alternatif aux organisations indigènes pour traiter les problèmes spécifiques des femmes, notamment celui de la violence<sup>4</sup> (Zaragocin 2007, 5). Le CONMIE est toutefois aujourd'hui sur le point de disparaître et Zaragocin identifie deux raisons : le manque de ressources suite au retrait de la coopération, mais surtout la résistance et la critique des dirigeants indigènes, hommes et femmes, face au discours d'égalité entre les sexes mis de l'avant par le CONMIE, qu'ils accusent de désunir le mouvement indigène (ibid., 10). Ainsi, bien que la majorité des femmes leaders au sein du mouvement indigène aient un jour pris part à une formation sur les droits des femmes, plusieurs se sont opposés à la construction d'un espace distinct à l'extérieur du mouvement indigène pouvant porter ce discours. Ce constat conduit à douter de l'utilité de ces *capacitaciones*.

Plusieurs ont mis en doute les projets de genre et développement et ont interrogé les raisons derrière l'absence apparente de revendications propres aux femmes au sein du mouvement indigène. Figueroa (2007) arrive à une conclusion semblable en comparant les impacts d'un projet de développement en Équateur et un au Nicaragua. Selon elle, le problème réside dans le fait que le discours de genre est considéré comme étranger et extérieur à la réalité indigène et que le discours sur les droits humains et ceux des femmes est tout aussi peu réceptif à la dimension collective, soulignant le perpétuel débat sur la conciliation entre les droits individuels et collectifs (ibid., 2).

Les auteurs qui ont écrit au sujet des impacts des projets de genre et développement critiquent les réels changements en termes d'égalité entre les sexes. Je cherche, pour ma part, à m'éloigner de ces modes d'évaluation. Sans vouloir nier l'importance de restreindre ce type d'inégalités, je crois que l'impact de tels projets doit être approché autrement par les chercheurs. À mon avis, il ne s'agit pas d'une coïncidence si la majorité des femmes leaders indigènes ont à un moment dans leur parcours participé à de tels projets (Cervone 1998; confirmé aussi dans Prieto, Pequeño et al. 2005, 169; Zaragocin 2007, 5). Figueroa

---

<sup>4</sup> Le CEDIME est d'ailleurs l'un des acteurs qui a collaboré avec le CONMIE à ses débuts (Zaragocin 2007, 6-9).

note par ailleurs qu'elles en réclament davantage (Figuroa 2007, 10 ). La participation à un tel projet semble vraisemblablement contribuer aux trajectoires de femmes qui aujourd'hui s'identifient comme leaders. Ma recherche mettra en évidence comment ils y contribuent et pour quelles raisons. Il faut regarder au-delà du propos enseigné et porter une attention aux conditions dans lesquelles s'insèrent ces projets dans la vie des femmes et le profil des femmes en question.

### **Littérature sur le leadership des femmes indigènes**

Il est essentiel d'interroger ce que signifie le leadership des femmes indigènes dans le contexte équatorien, c'est-à-dire la politique de la représentation qu'il implique. Les auteurs qui se sont intéressés aux questions identitaires en arrivent tous à la même conclusion : les identités de femme et d'indigène ne peuvent être séparées l'une de l'autre (p. ex. Figuroa 2007 ; Zaragocin 2007 ; Cervone 1998). Duarte (2007) affirme de ce fait que les femmes leaders indigènes seraient des actrices politiques distinctes dont les revendications ne peuvent se résumer à la somme des demandes indigènes et féministes. Elles formeraient leurs discours et revendications selon les luttes propres à chaque contexte.

Dans le cas de l'Équateur, les femmes leaders indigènes se sont presque exclusivement illustrées au sein des organisations indigènes. Or, j'ai mentionné plus tôt l'absence des revendications singulières aux femmes dans le mouvement indigène. Les auteurs convergent en expliquant que le leadership féminin est déterminé par le projet politique collectif du mouvement indigène (Muratorio 1994; Aguirre 1997; Cervone 1998, 2002; Garcés 2005). Entre autres impulsé par les activités entourant le 500e anniversaire de la « découverte » des Amériques, le mouvement indigène s'est construit en opposition à l'Occident. Dans ce contexte, les hommes et les femmes indigènes ont construit un discours de la différence, dans lequel s'est insérée la conception de la complémentarité<sup>5</sup>, notamment entre le masculin et le féminin. La complémentarité serait antagoniste à la vision occidentale des relations entre les sexes, caractérisée historiquement par la subordination de la femme. Sans vouloir m'attarder sur la complexité du concept de complémentarité

---

<sup>5</sup> Pour les populations indigènes andines, le cosmos est composé de forces opposées qui interagissent ensemble et qui sont complémentaires plutôt qu'antagonistes dans leur fonctionnement. Ce dualisme ne se restreint pas à l'homme et la femme, mais s'applique à tous les éléments qui constituent le cosmos.

homme-femme chez les peuples indigènes<sup>6</sup>, j'insiste seulement sur le fait qu'il est courant qu'il soit aujourd'hui utilisé dans le discours du mouvement indigène équatorien comme étant un équivalent d'égalité entre les hommes et les femmes.

Ce discours de la complémentarité des genres a été critiqué par plusieurs auteures équatoriennes (Muratorio 1994; Aguirre 1997; Cervone 1998, 2002; Garcés 2005; Segura 2006) qui ont voulu le démystifier en soulignant les relations inégales entre hommes et femmes indigènes. Aguirre (1997), par exemple, en fait la démonstration en mettant en évidence l'importance symbolique inégale accordée aux rôles masculins face aux rôles féminins chez les Kichwa. Ces relations inégales auraient été renforcées (et non introduites) par les transformations qu'ont entraînées la colonisation et le capitalisme. Ces auteures voient dans le discours de la complémentarité une stratégie d'instrumentalisation pour faire taire les revendications singulières des femmes. Du point de vue des dirigeants indigènes toutefois, les conditions d'inégalités existantes sont une conséquence directe de la colonisation et de l'occidentalisation de la culture. Les inégalités ne pourraient donc être résolues que lorsque la subordination indigène sera terminée. D'ici là, les revendications ethniques ont priorité sur tout (Cervone 1998, 227). Ainsi, quoique le discours de la complémentarité soit contesté par les auteures féministes, il demeure au centre de la politique de représentation des dirigeants et il est souvent défendu par les femmes leaders elles-mêmes.

Pequeño (2007) propose une analyse intéressante en soulignant l'agentivité des femmes au sein de cette politique de représentation, c'est-à-dire leur capacité à l'influencer<sup>7</sup>. Elle est d'avis que la femme a construit consciemment son image publique comme étant « plus indienne », notamment par le port du vêtement traditionnel, une stratégie rhétorique et souvent corporelle pour obtenir une voix. Le discours de la complémentarité, lequel attribue aux femmes le rôle de la reproduction culturelle par la socialisation à l'intérieur du foyer et de la communauté, est perçu comme un obstacle par certains, car il limiterait la participation dans les lieux d'influence (ibid., 108). En même temps, certaines femmes indigènes qui ont eu accès à une éducation formelle ont construit une réflexion autour de cette idée de gardienne de la tradition. Elles se sont approprié

<sup>6</sup> Pour une discussion théorique sur le sujet, voir : Perruchon 2003, 30-33.

<sup>7</sup> Pour une définition complète de l'agentivité, voir la note 12.

consciemment cette image en présentant stratégiquement leur corps comme un territoire politique et culturel, insistant sur le rôle essentiel de la femme dans la lutte indigène. Cette position leur a permis d'exiger une « préparation » au sein du mouvement, généralement sous la forme d'éducation et de *capacitación*. Conséquemment, elles ont su se négocier des opportunités à l'extérieur du foyer et de la communauté. Aujourd'hui, il est vrai, les femmes revendiquent aux côtés des hommes en unisson, mais elles réclament aussi au même titre que les hommes, le droit à la participation et à l'éducation (ibid., 112-114).

### **Sujet de la recherche et pertinence**

Dans cette recherche, j'interroge une façon de « devenir » femme leader indigène en Équateur en m'intéressant à l'école de leadership et ses impacts, c'est-à-dire ce que le projet a signifié et comment il a été utilisé. J'ai choisi l'expression « devenir » pour exprimer le fait que j'étudie un processus de formation de leadership. Je veux préciser que le terme « leader » n'est pas utilisé comme étant un état défini à atteindre, mais plutôt une identité appropriée, toujours en processus de construction. Autrement dit, je ne remets pas en question ce que doit être le leadership, je veux comprendre ce qu'il signifie pour les gens qui s'en réclament. Je situe ma réflexion dans l'anthropologie du développement, c'est-à-dire l'étude relationnelle du développement (Escobar 1995, 1997; Labrecque 2000a, 2000b), qui inclut autant les « développeurs » que les « développés »<sup>8</sup>. Pour saisir les impacts de la *escuela*, il est aussi essentiel de poser un regard sur ce qui a « précédé le début » du projet et ce qui en est advenu après sa « conclusion ». Face à ces considérations, les sous-questions qui orientent ma démarche sont les suivantes : 1. Quel est le contexte dans lequel le projet s'est implanté? 2. Qui sont les « développeurs », c'est-à-dire ceux qui sont à l'origine du projet? 3. Comment s'est déroulé le projet concrètement? 4. Qui sont les développées, c'est-à-dire ces femmes qui se sont engagées dans le projet et la collectivité dont elles sont issues? 5. Comment les participantes interprètent-elles l'impact de la *escuela* dans leur vie? 6. Comment exercent-elles leur leadership aujourd'hui dans les différents espaces?

---

<sup>8</sup> J'utilise cette dénomination triviale pour distinguer les décideurs de ceux qui sont ciblés par les projets de développement.

L'objectif est d'analyser un exemple d'usage du développement par les différents acteurs et de saisir ses conséquences sociales dans un contexte donné. Je suis bien consciente de l'étendue de mon spectre d'analyse. Or, l'originalité de ma démarche réside selon moi à ce niveau. En effet, c'est en cernant le lien existant entre le contexte de construction du projet et celui de son implantation que nous pouvons comprendre l'impact de la *escuela* sur les femmes, leur trajectoire personnelle et leur milieu de vie. Cette approche globale me permet aussi de m'éloigner du jugement trop souvent émis concernant les projets de développement qui se limite à les qualifier en termes de succès ou d'échecs et qui les présente comme des impositions verticales. Mon hypothèse de départ est que les projets de développement comme la *escuela* prennent corps et vie de façon particulière pour chacun des acteurs impliqués, dans les limites du cadre d'actions du contexte où ils s'insèrent. Abordée sous cet angle, l'expérience de la *escuela* permet de faire ressortir la structure sociale et historique des groupes sociaux en question et souligne les processus que la *escuela* vient appuyer ou nier.

### **Organisation du mémoire**

Je présente dans le premier chapitre une réflexion théorique sur les concepts de développement, de l'indigène et du genre. Ils se sont retrouvés au cœur des débats anthropologiques des dernières années en même temps qu'ils ont fréquemment été jumelés l'un à l'autre à l'extérieur du champ théorique. J'y définis l'approche que je préconise pour chacun des concepts tout en explorant les raisons de leur assemblage dont la *escuela* est un exemple. Le deuxième chapitre présente ensuite la méthodologie favorisée et les particularités du terrain. Parmi les méthodes, les récits de vie ont été privilégiés, permettant un regard unique sur la relation entre l'individu et le collectif ainsi que sur la « mise en forme » d'expériences du développement dans leur contexte. Au moment du terrain, le canton vivait des perturbations politiques, qui m'ont également forcé à réfléchir sur la temporalité du terrain et mon rôle de chercheur. Le troisième chapitre permettra, lui, de mieux situer le contexte dans lequel la *escuela* s'est implantée. J'y présente brièvement le contexte socioculturel et historique des nationalités kichwa et shuar de la province de Sucumbíos, plus particulièrement les relations de genre et l'organisation sociale, traits sur lesquels la *escuela* a cherché à « intervenir » par la formation de leaders femmes au sein



des communautés<sup>9</sup>. Ces traits culturels ont été façonnés par l'histoire singulière de la province, pétrolière et frontalière à la Colombie, aujourd'hui devenue un lieu privilégié de la coopération internationale. Il m'est de plus apparu important de situer la montée en popularité du mouvement indigène sur la scène équatorienne, puisque l'histoire du canton où s'est déroulé le terrain s'est révélée en être un reflet singulier.

Dans les chapitres 4 et 5, la *escuela* est dépeinte de sa conception à sa mise sur pied. L'objectif est d'abord de comprendre l'origine de la *escuela* en retraçant la chaîne des « développeurs », c'est-à-dire les institutions et les individus impliqués. Comme je le démontrerai, le projet n'est pas une stricte imposition verticale, mais le résultat d'individus qui partagent une vision tout en ayant des intérêts divers. Je décris ensuite le déroulement de la *escuela* en m'attardant sur la sélection des participantes, le langage enseigné, la méthodologie utilisée et le contexte d'apprentissage. Cette description qui se veut brève est toutefois importante pour connaître les conditions dans lesquelles la *escuela* s'est déroulée. Elle souligne plus spécialement le modèle de la femme leader indigène enseigné et servira de référence pour analyser l'appropriation que les femmes en ont faite.

Dans les chapitres 6 et 7, je m'intéresse aux « développées » en tant qu'individus et collectivité. J'analyse ce qui se dégage de la rencontre entre la *escuela* et la dynamique locale, c'est-à-dire les participantes et les milieux où elles vivent au quotidien. Par l'entremise des récits de vie de trois participantes, je situe la *escuela* dans leur trajectoire et j'expose les transformations qu'elles lui attribuent. L'objectif est de démontrer d'une part : que leur vision de soi et des impacts de la *escuela* se déploient de différentes façons selon leur parcours, leur entourage et le moment où la *escuela* s'insère dans leur vie; d'autre part, que leur leadership s'est construit à l'intersection du modèle proposé par la *escuela*, du cadre socioculturel dont elles sont issues et de leurs expériences personnelles. Ces récits font, par ailleurs, ressortir l'importance de la « participation » dans la définition de ce que doit être une femme leader indigène. Le dernier chapitre interroge donc la signification de « participer ». J'y présente deux événements lors desquels les femmes ont « participé » en tant que leader lors de mon séjour : celui d'une marche transnationale à la frontière aux côtés d'organisations de femmes et celui d'une marche au sein du canton aux côtés des

---

<sup>9</sup> Bien que je présente dans cette recherche des individus aux appartenances culturelles différentes, je précise que je n'ai pas voulu faire une comparaison interculturelle dans le cadre de ce mémoire.

organisations indigènes dans le contexte des perturbations politiques. La pratique politique des femmes dans les deux espaces suggère une expérience bien différente de la « participation », de sa signification et de la politique de représentation mise de l'avant, sur quoi je propose une réflexion en conclusion.

## CHAPITRE 1. CADRE THÉORIQUE

Quel est l'impact d'un projet de genre et développement destiné aux femmes indigènes sur celles-ci et leur milieu? Cette question de recherche est appuyée sur trois concepts abondamment discutés dans la littérature anthropologique : celui du développement, de l'indigène et du genre. Du côté théorique, ces concepts ont fait l'objet de critiques, particulièrement chez les postmodernistes; du côté empirique, ils se retrouvent aujourd'hui couramment jumelés l'un à l'autre. Dans une perspective constructiviste, je définirai dans ce chapitre de quelles façons j'approche ces trois concepts et j'interrogerai leur assemblage. À l'intersection des trois se retrouve l'enseignement du leadership et de l'autonomisation ainsi que tout un vocabulaire tel que la « participation citoyenne », la « citoyenneté active », la « participation politique », lesquels sont utilisés abondamment en Équateur et seront discutés brièvement.

### 1.1. Le développement et l'anthropologie du développement

Le « développement » dont je parle dans ce mémoire réfère au monde de l'intervention justifiée par la recherche du progrès. Le président américain Truman en 1949 utilise le terme développement en ce sens au lendemain de la Seconde Guerre mondiale et y fait référence comme étant la promotion de la modernisation et de l'industrialisation dans les pays pauvres, nommés dès lors les pays sous-développés. Cette définition du développement dont l'intérêt premier est la croissance économique domine encore aujourd'hui l'utilisation du terme. Or, on voit apparaître dans les années 1980 le mouvement des besoins primaires (*basic need's movement*) qui s'approprie le terme et lui donne un angle socio-politique. Pour ce mouvement, le développement doit placer l'humain en son centre et l'objectif est « l'expansion du potentiel individuel et collectif » (ma traduction. Shuldt 2000, 43-44, cité dans Silva 2005, 43) pour combattre la pauvreté (Gardner et Lewis 1996, 3-7; Silva 2005, 43-47). C'est de ce développement dont il sera question dans ce mémoire. Il prend concrètement forme à travers une multitude d'institutions gouvernementales, non gouvernementales et internationales qui se définissent comme faisant de la coopération internationale, de l'aide internationale, du développement international, de l'aide au développement, etc. Il a depuis été qualifié et redéfini par ceux

qui s'en font les défenseurs : on parle par exemple de développement durable, de développement territorial et de développement intégral. Ce dernier est particulièrement important, car il a été utilisé couramment sur le terrain à la fois par les « développeurs » et les « développés ». Il semble, de plus, vouloir faire le pont entre les deux compréhensions générales du développement, celle centrée sur l'humain et celle centrée sur l'économie. Basé sur les principes d'équité et de durabilité, le développement intégral serait orienté pour élever le bien-être des populations au niveau économique, social, environnemental et humain dans le cadre d'une économie dynamique et compétitive au sein d'un système politique démocratique et participatif (NNUU-CEPAL 2000, 229 passim, cité dans Silva 2005, 44).

La critique postmoderniste dans les années 1990 attaque de front la notion de développement et les anthropologues qui y travaillent<sup>10</sup>. Arturo Escobar, anthropologue latino-américain, est l'un des principaux protagonistes de cette critique. Selon lui, la construction du tiers-monde est le résultat du discours et de la pratique du développement. Le développement serait une narration à mi-chemin entre les faits historiques et la fiction dans le but de préserver une certaine hégémonie occidentale : « Narrative are always immersed in history and never innocent » (Escobar 1995, 19-20). Sous une même perspective, Arnfred (1998, 77, cité dans Dove 2006) affirme que l'impérialisme d'autrefois a tout simplement été renommé le développement. Pour les postmodernistes, le développement doit être approché comme un discours, ce qui permettrait d'y porter un regard critique et de le déconstruire (Escobar 1995, 6). Cette approche se base sur l'idée de Foucault (1971) et sur le principe de discursivité qui reconnaît l'importance de la formulation et de la production des modes permissifs d'être et de penser tout en empêchant d'autres modes d'émerger. Ainsi, les concepts de développement et de sous-développement, souvent perçus comme des certitudes, nous empêchent de voir autrement les relations entre les pays et forcent les pays du Sud eux-mêmes à percevoir la réalité ainsi (Escobar 1995, 10). Selon Escobar (ibid., 20), pour « déconstruire » le développement, la société aurait besoin d'inventer de nouvelles narrations, c'est-à-dire des nouvelles façons de penser et de faire.

---

<sup>10</sup> Aussi appelé anthropologie appliquée.

Tous reconnaissent aujourd'hui le caractère hégémonique et problématique du développement. Issu d'un processus historique, il doit être compris comme une approche au changement social et économique implantée par des politiques, des institutions locales, nationales et internationales, soutenue par une construction idéologique qui est formulée par les pays du Nord. Des auteurs comme Gardner et Lewis (1996, 157) affirment que les anthropologues doivent garder en tête les critiques, mais aller au-delà de l'empathie que peut évoquer la critique postmoderniste. Ils appellent au rapprochement des anthropologues critiques du développement et de ceux qui ont choisi de travailler au sein du développement afin de reconnecter le savoir aux actions (ibid., 153). Puisque le discours du développement est une construction historique, il ne dépendrait que des acteurs qui le construisent et le mettent en action, de le modifier. Gardner et Lewis admettent ainsi la valeur des débats postmodernistes, mais continuent de percevoir le monde à travers la lunette de la pauvreté, intrinsèquement liée au discours du développement. Pour eux, les populations « sous-développées » demeurent des cibles qui ont besoin de recevoir de l'aide.

Un fervent critique du courant postmoderniste qui s'attaque au discours du développement est celui de Jean-Pierre Olivier de Sardan (2005). Il reproche aux auteurs de ce courant leur mainmise sur ce que devrait être l'anthropologie du développement, limité à la critique déconstructiviste. Selon lui, ils n'ont fait que déconstruire pour reconstruire une entité diabolique qui nie et détruit les pratiques et les savoirs locaux (ibid., 6). Le développement, rappelle-t-il, n'est pas une entité en-soi, mais plutôt une variété d'actions qui comportent ses incohérences, ses contradictions<sup>11</sup>, ses incertitudes et ses changements<sup>11</sup> (ibid., 5). Les acteurs du Sud, autant que les acteurs du Nord, sont à la recherche de pouvoir. Des rapports de force, des appropriations, des rhétoriques et des manipulations sont initiés d'un côté comme de l'autre (ibid., 6). Le travail de l'anthropologue est donc, selon Olivier de Sardan de rendre visible l'agentivité<sup>12</sup> des individus ciblés et leurs expériences, c'est-à-dire leur capacité d'agir sur les structures. On voit se dessiner ici le débat récurrent en sciences sociales sur la relation entre la structure et l'agentivité que

---

<sup>11</sup> Traduction libre de *shift*.

<sup>12</sup> Le concept d'*agentivité* a été développé par le sociologue polonais Zygmunt Bauman et implique l'interrelation entre la structure et les actions. La structure dirigerait les actions des sujets, mais elle serait toutefois dépendante des actions de ceux-ci pour se perpétuer, sous-entendant que les individus ont le pouvoir d'agir sur les structures (Giddens 1984).

plusieurs ont tenté de conceptualiser, comme Bourdieu (1972) et Giddens (1979) pour ne mentionner que ces deux auteurs.

Le développement se déploie donc à travers une structure mondiale, des acteurs qui y travaillent, un discours commun ainsi que des aspirations réappropriées par les populations cibles qui espèrent améliorer leurs conditions de vie. Il existe un rapport de forces inégales bien présent, certes, entre ceux qui « développent » et ceux qui « sont développés ». En m'inspirant de Labrecque (2000a), j'adopte une position mitoyenne qui s'intéresse au pouvoir intrinsèque du discours et cherche à rendre visible les expériences des « développées » afin de mieux comprendre la réception et l'application des programmes de développement et la transformation du local dans son contexte culturel, historique et géographique. Labrecque s'appuie sur les travaux d'Escobar ainsi que sur la critique d'Olivier de Sardan. Elle définit trois volets de recherche essentiels pour une anthropologie du développement : 1. Le champ structurel, c'est-à-dire la structure et les pratiques des institutions de développement; 2. Le niveau local, c'est-à-dire les processus par lesquels les populations se réapproprient et réinterprètent les structures et les pratiques du développement; 3. Les acteurs proprement dit, c'est-à-dire les histoires et trajectoires des acteurs sociaux et des individus engagés au quotidien dans ces processus qui, dit-elle, modifient et définissent souvent les actions (Labrecque 2000a, 58). Ces trois volets ont guidé ma démarche de terrain et l'organisation de mon mémoire, voulant à la fois tenir compte de la structure, de la collectivité et des individus.

L'anthropologie du développement doit être l'étude relationnelle du développement avec les différents acteurs côtoyés dans un espace social déterminé (Escobar 1995, 1997; Labrecque 2000a, 2000b). Avec Bourdieu (1993, 1409-1410), je précise que l'espace social est organisé par une conjoncture d'interactions et de structures invisibles. L'anthropologie du développement doit faire l'examen de ce qui relève de la situation contingente et de ce qui se trouve incorporé dans les systèmes de pensée et dans les structures sociales afin d'atteindre la complexité de la relation du développement (Sabelli 1993, 33, cité dans Labrecque 2000a, 62). C'est ce que ce mémoire cherchera à démontrer.

## 1.2. L'indigène

Parmi les nombreux termes désignant les populations autochtones précoloniales, le terme indigène est le favori des intellectuels latino-américains et celui que j'utilise dans ce mémoire. De la Peña (2005, 718) fait une lecture historique du terme à travers la naissance de l'indigénisme en Amérique latine qu'il rapporte à l'époque de l'indépendance des pays d'Amérique latine. Le terme *indígena* (indigène) s'est articulé à l'intersection de la construction de l'État-nation moderne et de ses relations avec les populations dites précoloniales. Utilisé par le courant libéral après la colonisation dès 1820, puis repris par le courant populiste et nationaliste entre 1920 et 1970, l'indigénisme est une idéologie qui référerait d'abord aux règlements, aux stratégies et aux actions mises de l'avant par l'État pour nommer les populations indigènes, les contrôler et définir leur destinée. L'identité nationale était à l'époque basée sur l'idée d'un peuple homogène métis (Perreault 2003, 66). C'est à travers des politiques d'acculturation, de *mestizaje* (métissage) que l'État négociait sa relation face à ces groupes<sup>13</sup>.

L'avènement d'un nouveau langage basé sur les droits humains et la politique de la différence<sup>14</sup>, tel que l'ethnodéveloppement, l'interculturalisme, les droits culturels et l'autonomie, a provoqué le passage à une forme néolibérale de l'indigénisme, suggère De la Peña. L'usage de ce nouveau vocabulaire dans les documents d'instances internationales, telle la Convention 169 de l'OIT, introduit un nouveau contexte de négociation entre les États et ses minorités (Stavenhagen 2000, cité dans Dove 2006, 732). Favorisées par une ouverture à la participation de la société civile<sup>15</sup> dans les affaires autrefois contrôlées par l'État, de nombreuses organisations politiques à caractère ethnique émergent et réarticulent la notion d'indigène basée sur ce nouveau langage de la différence. Le terme indigène est défini à l'OIT, puis à l'ONU, sur les bases d'un lien généalogique avec les premiers occupants du territoire et la conservation de leurs institutions sociales, économiques,

<sup>13</sup> Les anthropologues n'approchaient d'ailleurs pas autrefois ces groupes comme des populations indigènes, mais comme des organisations paysannes, conceptualisées en termes de race, d'ethnicité ou encore de religion (Dove 2006, 193).

<sup>14</sup> Voir Niesen (2003) à ce sujet. C'est ce que certains ont appelé la naissance de la politique ethnique, identitaire (León 2001; Perreault 2002) ou encore politique de la culture (Alvarez et al. 1998), propre aux mouvements sociaux contemporains.

<sup>15</sup> J'entends par société civile les organisations qui ne relèvent pas de l'État et qui ont des visées sociales, économiques ou politiques (Edelman 2005, 30).

culturelles et politiques propres<sup>16</sup> (Dove 2006, 192). Les anthropologues qui travaillent auprès des indigènes ont longtemps privilégié le rapport à l'histoire, à l'authenticité des coutumes, au territoire et à la langue dans leurs études, tout comme le fait la définition des instances internationales.

Or, des débats ont par la suite fait surface en problématisant cette vision rattachée à l'indigène. Déjà, la thèse des systèmes globaux de Wolf (1982) avait remis en question l'idée de communauté historiquement isolée. Puis, les thèses constructivistes sur l'invention des traditions, la construction des cultures et l'inexistence de l'authenticité ont soulevé le débat sur la continuité historique de l'existence d'une culture distincte (Hobsbawm & Ranger 1983; Linnekin 1992, cité dans Dove 2006, 193). Le postmodernisme a amené, lui, le débat sur l'hétérogénéité des communautés (Dove 2006, 199). La critique atteint son sommet avec l'article « The Return of the Native » de Kuper (2003, 400) où l'auteur interroge la validité empirique du statut d'indigène. Kuper suggère que l'indigène serait inventé au même titre que la tradition. Il croit, de plus, que le terme sous-entendrait un capital politique que les intellectuels ont peur de déconstruire. « Should we ignore history for fear of undermining myths of autochtony? », demande-t-il. Ce mythe de l'indigène s'est construit à partir du discours sur la diversité culturelle, sur l'idée d'un passé commun de résistance coloniale et sur le lien particulier au territoire, qui serait à la source de sa culture traditionnelle. Le territoire est ce lieu fondamental et cet espace multidimensionnel où se créent et se recréent les valeurs et les pratiques sociales, économiques, culturelles, politiques et spirituelles de la communauté (Alvarez et al. 1998, 20). Le savoir indigène a ainsi acquis une renommée auprès des environnementalistes et est devenu l'icône du savoir local, en équilibre avec l'environnement et opposé au savoir occidental (ou universel), perçu comme étant l'agresseur de l'environnement. Un autre aspect important du mythe est le caractère collectif et communal qu'implique la notion d'indigène comparativement à une société dominante individualiste et dirigée par l'idée de l'accumulation matérialiste (Dove 2006, 195).

---

<sup>16</sup> D'une façon semblable, l'ONU base sa définition sur une continuité historique avec les sociétés précoloniales, sur leur caractère distinct et marginal face aux autres secteurs de la société et sur leur désir de transmettre leurs territoires ancestraux, leurs pratiques culturelles et leurs institutions aux générations futures (Dove 2006, 192).



Le concept d'indigène et son lien intrinsèque au territoire soulèvent en effet des problèmes à cause de son caractère statique (Sylvain 2005, 219), son essentialisme et l'exclusion qu'il peut occasionner (Dove 2006, 194). Ce discours est d'un côté problématique pour ceux qui ne peuvent plus se conformer à ce mode de vie et, de l'autre côté, impose un carcan pour ceux qui se réclament de l'identité indigène (Sylvain 2005, 224; Jackson et Warren 2005, 565). Autrement dit, être « indigène » implique un capital symbolique et moral sur lequel on peut jouer, mais cela signifie aussi répondre aux attentes qu'implique cette identité. Les oppositions binaires telles qu'indigène et non-indigène ne peuvent plus être comprises comme étant naturelles. Toutefois, leur existence ne peuvent pas non plus être niées, comme le précisent Jackson et Warren (2005, 557): « The dichotomy between indigenous and nonindigenous is never unproblematic, but this fact does not deny that such a binary exists. It does mean that we must constantly resist seeing it as a natural, straightforward, uncomplicated division ». Ces auteurs soulignent que l'attention doit se focaliser sur le discours entourant le concept identitaire de l'indigène plutôt que sur l'authenticité des identités : « [rather than on authenticity] our focus is on the authenticators - on authorities in indigenous communities and the experts beyond who determine what is deemed authentic at any one time » (ibid., 559). En ce sens, les acteurs du développement, les intellectuels et les leaders indigènes contribuent tous à l'authentification de l'indigène et doivent faire l'objet d'étude.

J'approche le concept d'indigène en tenant compte de ces différentes considérations. Partant de la prémisse que les identités sont relationnelles, le concept indigène s'est construit de manières dialogiques avec l'État puis les institutions internationales. Au sein du mouvement indigène, le terme réfère aujourd'hui à un passé d'oppression, il revêt une connotation politique et il légitime une quête de droits sociaux, politiques et culturels. En d'autres mots, son utilisation implique une politique de la reconnaissance, appelée aussi politique de la représentation. Plusieurs auteurs (Jackson & Warren 2005; Sylvain 2005; dans le cas de l'Équateur, Valdivia 2005) suggèrent qu'une définition fixe est toutefois problématique puisque le terme est fluide, temporaire et en constante construction à la fois par les mouvements indigènes, l'État, les acteurs internationaux et les intellectuels. Comme le suggèrent Jackson et Warren (2005, 561), le débat ne doit plus porter sur la définition de

l'indigène, mais sur les raisons qui poussent les gens à utiliser le concept pour s'identifier et les manières « d'être indigène » en un moment et en un lieu précis.

Dans le contexte équatorien, le débat autour de la reconnaissance des indigènes et de leurs revendications<sup>17</sup> s'est fait dans les termes de nationalités, de peuples, de plurinationalité et d'interculturalité, ce dernier étant construit en opposition au concept de *mestizaje* et d'hybridité. Whitten (2004, 440) écrit :

There is no hybridity involved. Interculturality stresses a movement from one cultural system to another, with the explicit purpose of understanding other ways of thought and action [...] The ideologies of hybridity and pluralism are national, regional and static; formal consciousness interculturality is local, regional, pluri-national, diasporic, global and dynamic.

Sur le terrain, plusieurs leaders m'ont expliqué que le terme *indígena* est vu péjorativement, car il est une imposition des *colonos*<sup>18</sup> qui l'utilisent, eux, négativement. Pourtant, il est employé couramment pour désigner le mouvement, les organisations ou encore l'ensemble des « nationalités indigènes ». Ce débat autour du terme souligne, selon moi, sa charge politique et la constante négociation dont il fait l'objet. Son utilisation acceptable ou non acceptable dépend vraisemblablement du contexte : qui l'utilise, à quel moment et qui il désigne. Sur le terrain, j'ai compris que je devais utiliser les désignations « nationalité shuar » et « nationalité kichwa ». Dans ce travail, j'utilise indigène lorsque j'y réfère comme une identité commune et j'emploie autant que possible nationalités shuar et kichwa lorsque je parle des individus eux-mêmes (ou les diminutifs Shuar et Kichwa).

### 1.3. Le genre

Le genre serait le rôle social attribué selon les sexes et consisterait en une des structures les plus importantes de toutes les sociétés connues (Labrecque 2000a, 65). Visweswaran (1997) fait la recension des différentes approches du concept qui ont influencé l'ethnographie dite féministe. Utilisé au départ en anthropologie comme une catégorie empirique qui désignait la femme, le genre évolue vers une perspective théorique et une critique sociale suite à la parution du *Deuxième Sexe* de Simone de Beauvoir (1949) qui dénonce la domination patriarcale. Le genre est alors conceptualisé comme une

<sup>17</sup> Ce sera abordé plus longuement dans le chapitre 3.

<sup>18</sup> La population indigène de Cascales utilise les expressions *colono* et *mestizo* de façon interchangeable pour désigner les non-indigènes. L'utilisation des deux termes dans ce mémoire est aussi interchangeable.

catégorie universelle qui suggère que la femme serait universellement subordonnée. Sous cette perspective, les différences de race, d'ethnicité et de classe sont éclipsées face à un sujet unifiant d'identification, celui d'être femme (Visweswaran 1997, 609). Il s'agit dans les termes de Visweswaran d'un déplacement de la définition du genre, passant de « questions qui concernent les femmes » à « un point de vue féminin ». Cette articulation du genre est par ailleurs à la source de ce qu'on a appelé les féministes de la deuxième vague, ou les féministes universelles, qui influencent grandement la sphère du développement comme il sera démontré subséquemment dans ce chapitre.

En réaction au « point de vue féminin », un autre courant se développe dans l'ethnographie féministe. Il s'agit de la théorie du positionnement multiple relié à la troisième vague féministe, aussi nommée le féminisme de la différence ou pluriel (ibid., 595). Ce courant insiste sur la différence et les rapports de pouvoir inégaux au sein même de l'identité de femme. Il reproche au « point de vue féminin » d'être le reflet d'une seule voix, celle de la femme occidentale blanche, scolarisée et privilégiée socialement (Mohanty 1991 ; Alvarez 1998). Alimenté par les débats postmodernistes, il rejette l'idée d'objectivité et d'essence, car la perception de la réalité serait toujours influencée par notre subjectivité, c'est-à-dire par nos diverses appartenances qui encadrent notre compréhension du monde. Les anthropologues qui se sont notamment intéressés aux femmes indigènes font partie de cette critique qui rejette l'élaboration d'un seul point de vue féminin<sup>19</sup>.

J'adopte la prémisse que le genre ne peut pas être départagé de son contexte culturel et ne peut donc pas être défini a priori, isolé des systèmes de représentation dans lesquels il se construit (Visweswaran 1997; Cervone 1998; Hurtig 2002; Escobar et Hartcourt 2005). Il ne s'agit donc pas d'un angle final d'analyse, mais plutôt une porte d'entrée sur un système complexe de sens et de pouvoir. Le contexte culturel ne peut pas non plus être abordé de façon isolée sans y reconnaître les processus historiques et politiques dans lesquels il se développe. « [We write] about different people, in different place engaged in distinct struggle », constatait Hurtig (2002, 8). Les auteurs de *Gender's Place* (Hurtig et al. 2002) et ceux de *Women and the Politics of Place* (Escobar et Hartcourt 2005) se rejoignent en soulignant la nécessité d'introduire le lieu dans l'analyse pour comprendre le genre. Je

<sup>19</sup> Dans le cas de l'Équateur, voir : Muratorio 1994; Guzmán 1997; Aguirre 1997; Prieto 2005; Cervone 1998, 2002; Garcés 2005; Figueroa Romero 2007 ; Pequeño 2007 ; Zaragocin 2007. Dans le cas du Mexique, voir : Stephen 2005. Dans le cas de la Bolivie, voir : Paulson 2002.

reprends la définition de Hurtig qui conçoit le genre comme un axe de pouvoir social perceptible autant à travers le matériel, le culturel, le social et le symbolique qui est produit, structuré et contesté dans des lieux. Autrement dit, le genre signifie « être homme » ou « être femme » socialement, dans un contexte culturel, spatial et historique. Parallèlement au concept d'indigène, je m'intéresse à l'expérience d'être femme en un lieu et en un moment précis.

Je ne prétends pas adopter une approche proprement féministe, mais bien tenir compte du genre comme étant une identité et un axe de pouvoir qui se négocient. Toutefois, mon mémoire traite d'un projet de Genre et développement qui cible des femmes indigènes. Les différentes approches du genre et les courants féministes sont, pour cette raison, bien présents par l'entremise des acteurs du développement et des femmes indigènes elles-mêmes. Une attention particulière sera donc portée au discours sur le genre et à son expérience en tant que rôle social et référent identitaire.

Il convient de revenir brièvement sur le concept d'identité dans lequel l'indigène tout comme le genre s'inscrivent. Les identités sont multiples et interdépendantes, relationnelles et perpétuellement en construction à travers les pratiques quotidiennes, les normes et les idéaux, mais aussi par le biais de l'espace social et des processus historiques. Dans le cas de ma recherche, non seulement l'identité de genre est essentielle dans la construction de l'identité culturelle, mais l'identité culturelle est aussi centrale dans la construction de l'identité de genre. Aujourd'hui plus que jamais, le développement, comme discours porté par différentes institutions et comme expérience vécue par ceux qui sont ciblés, transforme la construction de ces identités. Il est pertinent ici d'expliquer de quelle façon le genre, l'indigène et la femme indigène ont été introduits au monde du développement. La section qui suit présente comment ils sont devenus des cibles d'intervention, mais aussi progressivement des acteurs du développement.

#### **1.4. La rencontre du développement, de l'indigène et du genre**

En 1975, suite à la Déclaration de la décennie de la femme des Nations Unies, celle-ci atteint une visibilité qui lui permet d'entrer dans le discours du développement, selon Escobar (1995). La femme est alors décrite comme un corps productif, maternel et sexué que l'on doit protéger (Hartcourt 2005, 42-43). Cette insertion dans le discours du

développement, connu aujourd'hui comme celui du Genre et développement, est basée sur l'idée que la femme est davantage affectée par la pauvreté. Plusieurs indicateurs vont en ce sens, notamment le bas taux d'alphabétisation. Il faudrait donc modifier les rôles sexués afin d'arriver à une plus grande égalité entre les sexes. Ce discours, aujourd'hui généralisé dans le développement, s'explique par deux mécanismes : la professionnalisation, dans ce cas-ci des féministes, et l'institutionnalisation des pratiques (Escobar 1995, 17). Par exemple, la grande majorité des gouvernements d'Amérique latine créent dans les années 1980 des agences ou des ministères pour améliorer la condition de la femme. Parallèlement, on assiste à la « NGOization » du féminisme (Alvarez 1998). Autant au sein des ministères que des ONG, de nombreuses féministes se retrouvent au cœur de l'appareil du développement, appelées à mettre à profit leur expertise. Elles sont devenues ce qu'on appelle les professionnelles du genre, celles qui définissent aujourd'hui les problématiques et qui créent en quelque sorte la « vérité » au sujet des besoins des femmes (Harcourt 2005, 38). Il s'est construit ce que Schild (1998) appelle un « curriculum féministe », basé sur la notion d'autonomisation, mise de l'avant par les projets de genre et développement. On y retrouve généralement les volets d'estime de soi, de conscientisation sur les droits des femmes et d'initiation au leadership ainsi que la recherche d'autonomie économique à travers des initiatives de petits commerces (Schild 1998, 106).

Je l'ai déjà mentionné, le mouvement indigène est né du nouveau langage de la différence. Les populations qui se revendiquent indigènes ont acquis une visibilité particulière qui leur a permis d'intégrer le développement suite à la Convention 169 de l'OIT en 1989, la Déclaration de l'année internationale des peuples indigènes des Nations Unies en 1993, et la Décennie des peuples indigènes qui vint ensuite. Sans que l'on parle d'un « curriculum indigène », c'est à travers la protection de la biodiversité et de l'environnement par la préservation du savoir local, la valorisation de la diversité culturelle par la pleine participation des groupes minoritaires et, plus récemment, la question de la propriété intellectuelle que les indigènes sont problématisés, introduits et naturalisés comme des sujets cibles du développement (Escobar 1995, chapitre 5). Ils ont gagné le support des ONG préoccupées par l'environnement et la démocratisation de la société, de plus en plus nombreuses. De plus, dans de nombreux pays latino-américains, les écoles interculturelles bilingues, au départ appuyées par les ONG et progressivement

institutionnalisées au sein de plusieurs gouvernements (notamment en Équateur), ont permis la scolarisation des indigènes et leur professionnalisation. Ils ne sont pas désignés comme les « professionnels indigènes », mais bien souvent les leaders indigènes, d'où l'intérêt de comprendre la notion de leadership indigène. Aujourd'hui, plusieurs sont à la tête d'ONG et vont chercher le financement au sein de cette immense sphère qu'est devenue la coopération internationale.

Nombreuses sont les critiques postmodernistes qui ont problématisé le discours du genre et développement (notamment : Escobar 1995; Schild 1998; Labrecque 2000a; Cervone 2002). Pour ces critiques, les catégorisations ont eu pour effet de concevoir des procédures standardisées pour les groupes cibles, d'évincer les expériences diverses des femmes, d'ignorer celles qui sont exclues des catégories, et d'introduire de nouveaux rapports de pouvoir. Quant au développement qui vise l'indigène, les critiques proprement dites sont rares chez les intellectuels sauf celles qui ont interrogé le mythe de l'indigène. Par ailleurs, la vitalité du mouvement indigène démontre que les populations locales n'hésitent pas à s'approprier le terme afin de faire entendre leurs revendications et de bénéficier de projets (Dove 2006, 194). Il y aurait lieu de pousser plus loin cette réflexion ailleurs : pourquoi plusieurs auteurs font des mises en garde face aux organisations de femmes issues de projets de développement (Cervone 2002), mais que cette critique ne se fasse que très rarement en ce qui concerne les indigènes qui participent à des projets de développement?

Aujourd'hui, les femmes indigènes sont, elles aussi, devenues une catégorie ciblée par le développement suite notamment aux critiques des féministes de la différence, des activistes et des intellectuelles. L'intérêt porté aux femmes indigènes et à la négociation de leur identité dans l'anthropologie contemporaine est depuis longtemps présent. Pour les institutions, ces questions ont acquis une visibilité en parallèle avec le déploiement du néolibéralisme. Est alors apparu le discours des droits humains, du féminisme universaliste institutionnalisé, de la lutte contre la pauvreté, du développement et du langage de la différence qui ont tous problématisé la femme indigène comme étant victime d'une double oppression, parfois triple étant donnée sa situation économique. Le projet de la *escuela* que je propose d'étudier s'articule d'une part en termes d'*autonomisation* de la femme par la construction de *leadership* et, d'autre part en termes de *démocratisation* de la société par la

*participation* des femmes indigènes, un vocabulaire qui nécessite d'être discuté brièvement en guise de conclusion du chapitre.

### **1.5. Un langage commun : la promotion de la participation, de l'autonomisation et du leadership**

L'idée n'est pas de définir les concepts de participation, d'autonomisation et de leadership, mais de reconnaître qu'ils font partie d'une rhétorique partagée, notamment par les démocraties actuelles et la sphère du développement. Gardner et Lewis (1996, 164) faisaient la réflexion suivante:

We need to reassess endlessly how particular concepts are used, especially perhaps those which seem on the surface to be anthropologically friendly – whether social or community development, Gender and development, participation or whatever [...] This involves research not only into their meanings at the managerial or institutional level, but also into how they are transformed at different stages in the project chain.

Les chapitres qui suivront mettront en lumière le sens que les termes leadership et participation ont pris dans ce projet, tant chez les concepteurs (ou « développeurs ») et les participantes (« développées »), que dans le contexte équatorien en général. Je souhaite seulement mettre ici en lumière la montée en popularité de ces termes et leur relation l'un à l'autre.

La « participation » est liée de près à la démocratie et à la citoyenneté et réfère à l'intervention du citoyen dans les processus de décision (Silva 2005). En Amérique latine, la « participation » a longtemps été associée aux secteurs populaires et à leur contestation contre l'État dans un contexte de régime dictatorial ou de pouvoir corrompu. Avec l'installation des démocraties et des économies néolibérales, le discours de la participation a été réapproprié par les États en revalorisant la responsabilité citoyenne, c'est-à-dire l'autonomie (Labrecque 2002; Silva 2005). Labrecque observe en 2002, dans le cas du Mexique, que la participation constitue un élément essentiel du discours par lequel l'État mexicain prétend se lier aux citoyens. Cette observation s'applique aussi dans le cas de l'Équateur. Les expressions connexes à la participation sont aujourd'hui nombreuses: « démocratie participative », « participation citoyenne », « citoyenneté active », « participation politique », etc. Le discours de la participation forme aujourd'hui une puissante rhétorique qui, dans le contexte du désengagement de l'État, revêt l'idée de la

prise en charge par le citoyen de certains pouvoirs et responsabilités. Autrement dit, la participation est associée à la démocratisation de la société. Il est important de préciser que le discours de la « participation » a intégré les projets de développement d'une autre façon également. En réponse à la critique faite au développement qui imposerait des procédures standardisées sans tenir compte des processus locaux, les projets de développement sont aujourd'hui pratiquement tous assortis d'une procédure « participative » des sujets dans la définition même des projets, ce qui ressortira dans le chapitre 4 de ce mémoire.

Le projet de l'école de leadership est aussi articulé en terme d'autonomisation (*empowerment*)<sup>20</sup>, terme qui a largement intégré la sphère du développement auprès des femmes notamment. Le concept est emprunté à la psychologie communautaire et conceptualisé par Rappaport (1984; 1987). Il s'agit d'un processus qui joue sur une double dimension : celle du pouvoir individuel, c'est-à-dire la capacité de choisir et d'agir sur sa propre vie, et celle du pouvoir collectif, c'est-à-dire la capacité d'actions orientées vers des changements sociaux, économiques et politiques (Rappaport 1987, 121). La participation, selon Le Bossé et Lavallé (1993, 17), serait par ailleurs une concrétisation de l'autonomisation. L'autonomisation n'est pas étrangère à l'approche pédagogique de Paulo Freire (1974), connue sous « éducation populaire » (ou *capacitación*), mais elle doit être distinguée. Freire proposait la conscientisation des « opprimés » afin de stimuler et supporter les habiletés des gens à comprendre, questionner et résister aux raisons structurales de leur pauvreté par le biais de formes d'apprentissages participatives. L'autonomisation fait donc référence à un processus possible et souhaité alors que la *capacitación* est une approche pédagogique qui permet de faire naître ce processus. Cette distinction a été très clairement énoncée chez les actrices du développement que j'ai côtoyées.

Qu'en est-il du leadership? Il semble clair qu'il englobe l'idée d'influence dans les processus de décisions, mais certains l'utilisent aussi dans le sens de pouvoir et contrôle sur sa propre vie, le rendant presque synonyme d'autonomisation. Or, il implique aussi la notion de légitimité et de représentativité. Dans cette perspective, il devient important de questionner comment une école enseigne l'acquisition de cette légitimité et quelles

---

<sup>20</sup> L'autonomisation est devenue une consigne directrice pour les programmes de genre et développement depuis le Sommet de Beijing en 1995 (Labrecque 2002, 174).



représentations sont mises de l'avant, ce qui sera discuté au chapitre 5. Ceci est essentiel pour comprendre l'appropriation que les femmes en font par la suite.

Je dois maintenant préciser quelques éléments du vocabulaire que j'utilise. Sur le terrain, l'expression *capacitación* et les diverses conjugaisons du verbe *capacitarse* se sont révélées courantes. Alors que *capacitación* se traduit par éducation populaire ou éducation non formelle lorsqu'il s'agit de l'approche pédagogique, il est aussi utilisé dans le sens concret de *formation*, terme que j'emploie dans ce mémoire de façon interchangeable avec *capacitación*. *Capacitarse* se traduit plus difficilement, mais serait similaire à *se former* ou *se préparer*.

La participation et l'autonomisation sont des concepts contestés autant que ceux de développement, d'indigène et de genre. Ils font eux aussi partie d'un discours idéologique et incarnent donc le pouvoir dans le sens foucauldien du terme. Tout au long de ce mémoire, je tiendrai compte du pouvoir qu'incarnent ces mots et du sens qu'on cherche à leur donner, particulièrement dans le contexte de scolarisation qu'est la *escuela*. Je veux également déchiffrer leurs significations pour ces femmes leaders indigènes dans le contexte de leur quotidien suite à l'expérience de la *escuela*. De ce point de vue, inspirée de Labrecque (2000b, 32), ce mémoire se veut un effort de comprendre de quelles façons des catégories abstraites comme femme, leader et indigène prennent corps et vie dans des situations concrètes. Également, que signifie pour elles le leadership, la participation et le développement? Le prochain chapitre présente la démarche méthodologique empruntée pour pouvoir répondre à ces questions ainsi que les particularités du terrain devenues incontournables dans l'analyse des données.



## CHAPITRE 2. MÉTHODOLOGIE ET PARTICULARITÉS DU TERRAIN

### 2.1. Terrain

Près de quatre mois « sur le terrain » m'ont permis de reprendre contact avec le groupe de femmes indigènes rencontrées deux ans auparavant. Je les ai côtoyées au quotidien, j'ai partagé leur réalité et j'ai voulu comprendre qui elles étaient, dans quel contexte elles cheminaient et à quoi elles aspiraient. Le CEDIME, l'ONG avec qui j'avais collaboré en 2005, a accepté de m'aider à réaliser ma collecte de données en coordonnant le premier contact avec les femmes et en m'offrant son support durant tout le terrain. La directrice du CEDIME, heureuse de voir mon intérêt persistant pour ces femmes, était aussi consciente que ma démarche pouvait contribuer à une meilleure connaissance de l'impact de son travail.

Mon terrain allait se dérouler dans le Canton de Cascales de la province de Sucumbíos, car la majorité des participantes de la *escuela* avait été sélectionnée parmi les communautés indigènes de ce canton<sup>21</sup>. Cascales est situé au nord-ouest de la province amazonienne de Sucumbíos qui est formée de sept cantons<sup>22</sup>. Le canton a une population d'environ 10 000 habitants, composée de *mestizos* à 73 % et des nationalités indigènes à 27 %<sup>23</sup>. On y retrouve les nationalités cofan, shuar et kichwa, cette dernière étant dominante<sup>24</sup>. Mon port d'attache a été El Dorado de Cascales (El Dorado), centre urbain du canton composé de près de 1 500 habitants, principalement *mestizos*, situé à quarante-deux kilomètres de la capitale de la province, Nueva Loja (aussi connue sous le nom de Lago Agrio) et à environ cinq heures de route de Quito, la capitale nationale. C'est à El Dorado que se trouvent le centre administratif du canton, les lieux de grands rassemblements et le marché où se rencontrent les gens des communautés les fins de semaine pour vendre leur récolte ou faire leurs achats. Le terrain s'est donc déroulé à la fois à El Dorado et dans une

<sup>21</sup> Les raisons qui expliquent ce fait seront discutées dans le chapitre 4.

<sup>22</sup> Voir l'annexe 1 (figure III) pour une carte de la province et ses divisions cantonales.

<sup>23</sup> Tiré du recensement municipal de l'UNICEF en 2003, cité dans Gobierno Municipal de Cascales (2005, 14). Pour plus d'informations sur la population du canton, ces nationalités et ces communautés, voir l'annexe 2 (tableaux statistiques).

<sup>24</sup> Le contexte ethnographique est plus amplement discuté dans le troisième chapitre.

dizaine de communautés indigènes (*comunidad*<sup>25</sup>) que j'ai visitées parmi les vingt-cinq du canton<sup>26</sup> au cours des mois passés dans la région.

### 2.1.1. Entrée et premiers contacts

Le CEDIME étant situé à Quito, le plan initial était de me mettre en contact avec Rita, épouse du maire du Canton Cascales qui avait joué un rôle central dans la mise sur pied de la *escuela*. Or, l'entrée sur le terrain fut perturbée et retardée pour des raisons politiques. Deux semaines précédant mon arrivée en territoire équatorien, un conseiller municipal de Cascales fut assassiné et l'on accusa le maire d'avoir commandé l'assassinat, provoquant une situation instable dans le canton. Le maire ayant reçu des menaces, puis étant sous mandat d'arrestation, quitta le canton pour se cacher dans un lieu inconnu. De son côté, sa femme, Rita, se réfugia avec ses enfants dans sa province natale, Napo. À cause de cette crise politique cantonale, mon séjour sur le terrain s'est donc retrouvé remis en question.

Par conséquent, j'ai passé le premier mois à Quito à attendre que le CEDIME me donne le feu vert pour me rendre à Cascales. Ce mois m'a tout de même permis de faire une recherche bibliographique exhaustive ainsi que de faire des entrevues avec des personnes clés, entre autres, Ariana, directrice du CEDIME et responsable du programme avec les femmes indigènes de Sucumbíos, et María, responsable du FIG-ACDI. Ce mois passé dans la capitale a également coïncidé avec la campagne nationale précédant l'élection de l'assemblée constituante, ce qui m'a permis d'observer au premier rang le contexte de changements dans lequel l'Équateur est plongé depuis l'arrivée de Rafael Correa au pouvoir.

Un mois plus tard, alors que la crise ne s'était pas totalement résorbée dans le canton, la directrice du CEDIME m'accompagna finalement à Cascales pour me présenter aux femmes directement, à défaut d'avoir l'appui local de Rita, l'épouse du maire en fuite. Elle organisa une rencontre avec quelques-unes d'entre elles pour faire un suivi du programme et m'introduisit du même coup. Parmi les quelques femmes qui se présentèrent,

<sup>25</sup> Le terme « communauté » réfère à un regroupement de familles indigènes en milieu rural ayant le statut de commune, c'est-à-dire un titre de propriété collectif.

<sup>26</sup> Sur 52 localités rurales dans le canton, 25 ont le statut de communautés indigènes. Voir l'annexe 1 (figure IV) pour une carte du canton Cascales et de ses différentes communautés.

toutes me reconnurent. Chez certaines, ce fut la surprise, chez d'autres, la gêne. Parmi elles, Lorena, une jeune femme kichwa, désignée comme la remplaçante temporaire de Rita, allait devenir mon bras droit durant tout le séjour dans le canton.

### 2.1.2. Terrain en trois temps

Le terrain s'est déroulé en trois temps entrecoupés de courts retours à Quito me permettant un certain recul face au terrain. Le premier séjour dans le canton a été l'occasion de visiter plusieurs communautés. Lorena qui avait proposé de me prendre en charge, s'était donnée comme objectif de me faire voir le canton et de visiter le plus de femmes possible qui avaient participé à la *escuela*. Je me suis donc familiarisée avec la géographie du canton, le transport disponible et ses limites. Je me suis également présentée aux autorités du canton, des communautés et aux acteurs importants du centre urbain et des communautés. Lorena et moi avons appris à collaborer dans le respect de nos objectifs mutuels<sup>27</sup>. Constatant la difficulté à réaliser des entretiens avec les femmes extrêmement intimidées par ma présence, j'ai davantage axé ma collecte sur l'observation-participante durant mon deuxième séjour. Ce séjour a coïncidé par ailleurs avec plusieurs manifestations liées au conflit cantonal ainsi que l'organisation et la tenue des activités entourant le 25 novembre, journée internationale contre la violence faite aux femmes, desquelles je discute au chapitre 7. Par ma participation active dans tous ces événements, j'ai gagné la confiance des femmes en plus d'acquérir une compréhension de la complexe situation du canton, des différents acteurs et rapports de pouvoir présents. Le troisième séjour a certainement été le plus déchirant. Le lien de confiance étant à son meilleur, les invitations, les activités et les opportunités se sont bousculées, mais je devais restreindre de plus en plus mes actions afin de compléter ce qui me « manquait ». Ce fut le moment de faire des entretiens plus en profondeur avec Lorena, Caterina et Betty, mais aussi le moment de faire le deuil d'entretiens qui n'auraient jamais lieu et de volets qui ne seraient jamais abordés.

---

<sup>27</sup> J'entends par là ce que Dewalt & Dewalt (1998, 268) ont décrit de cette façon : « rapport is achieved when the participants come to share the same goals, at least to some extent – that is, when both the « informant » and the researcher come to the point when each is committed to help the other achieve his or her goal [...] ».

## 2.2. Méthodes favorisées et collecte de données

La collecte de données consistait d'une part à recueillir le discours des femmes sur leur trajectoire comme leader et sur ce que signifie exercer un leadership, d'autre part, à observer leur participation et « speech in action »<sup>28</sup> dans les différentes sphères d'action qui composent leur quotidien. Comme le suggère Copans : « la recherche de corpus 'naturels' doit prendre le pas sur la fabrication de corpus *ad hoc* résultant d'entretiens. Du moins ces derniers doivent-ils être constamment confrontés aux premiers, ne serait-ce que pour détecter les biais spontanés suscités par la relation d'enquête » (Copans 2005, 65). Adoptant cette proposition, j'ai favorisé la collecte de récits de vie comme corpus *ad hoc*, réalisée avec trois participantes sous forme d'entretiens semi-dirigés, que j'ai sans cesse pu comparer à mon corpus « naturel » basé sur l'observation participante de ces femmes en action. J'ai également complété mon corpus par des entretiens avec d'autres acteurs ainsi qu'un focus group dans une des communautés couramment visitées. Il est pertinent de dire quelques mots sur la méthode des récits de vie avant de décrire plus en détail la collecte de données.

### 2.2.1. Récit de vie

« The life story is in and of the culture »  
(Plummer 2001, 401)

J'ai privilégié la méthode des récits de vie spécifiquement pour aborder le troisième volet de l'anthropologie du développement de Labrecque (2000a), c'est-à-dire les histoires et trajectoires des individus engagés au quotidien dans les processus de développement en tant que « développeur » ou « développé ». Le récit de vie s'intéresse à la trajectoire personnelle d'un individu. Selon Pineau et Le Grand (1993, 4), il s'agit de l'approche « d'un processus humain [...] qui concerne en permanence la construction d'une personne dans son être en devenir ». L'intérêt de cette démarche réside dans le regard privilégié qu'elle permet sur la relation entre l'individu et le collectif en s'intéressant à la construction de sens des individus à partir de faits temporels personnels, imbriqués dans un contexte socioculturel et politique propre à la société. Le récit de vie est à la fois ressource et sujet.

---

<sup>28</sup> Expression utilisée par Copans (2005, 69) pour distinguer le discours tenu durant les entretiens et le discours tenu dans un contexte « naturel ».

Ressource, car il est un matériel qui permet une compréhension d'une vie, ou d'un cycle de vie dans une société. Sujet, car il permet également une compréhension du processus dans lequel la vie est construite et prend sens pour les individus (Plummer 2001, 399). Plummer (2001, 404) y voit même une façon de percer les enjeux moraux d'une culture :

Telling the stories of a life not only enables pathways into a culture, but also pathways into prescriptions for living the ethical life [...] It does lead us to see lives as moral struggles, embedded in specific contexts, shaped by particular conventions of time and place.

Le récit émerge en effet au sein d'une structure politique qui encadre ce qui se dit et ne se dit pas, ce qui est important et ce qui ne l'est pas :

Some people can elaborate long and detailed stories : others are silenced. Some are always being heard, others never. The understanding of the ways in which people come to tell their stories – and what they say and cannot say, and even how they say it – must be seen as an important part of the politics of the ethnographic project (ibid., 402).

Blanca Muratorio (2005, 137), qui a recueilli les récits de vie de femmes kichwa, abonde également en ce sens. En racontant leur vie, dit-elle, ces femmes deviennent narratrices de leur propre culture, avec ses voix et ses silences, ses discours dominants et ses tabous, révélant le caractère social de l'individu.

Au-delà des histoires singulières, les récits de vie que j'ai recueillis consistent en des exemples d'expériences du développement vécues par des femmes dans leur contexte précis. Il s'agit aussi de la « mise en mots » de cette expérience par les femmes, c'est-à-dire leur compréhension de leur processus de transformation au sein des cadres permissifs de leur milieu. Le récit de vie implique quelques considérations méthodologiques avec lesquelles j'ai dû composer. Premièrement, il repose sur la mémoire, cette faculté sélective, qui a la capacité à la fois de se souvenir et d'oublier. Atlan (2003, 308-309) lui attribue deux fonctions, la conservation et le rappel, rattaché à la mémoire par l'action. Lorsque l'on recueille un récit de vie, c'est cette mémoire en action qui est sollicitée et d'où émergent des souvenirs qui sont réactualisés dans le processus de narration. Autrement dit, il s'agit de souvenirs passés réinterprétés du point de vue présent et bien souvent influencés par une vision future.

Deuxièmement, le récit de vie repose sur le discours. En ce sens, il prend la forme d'un témoignage, ce que Robillard (2005) décrit comme une conscience de soi en action. La notion de narration suppose une extériorisation de la réflexion sur soi. Elle implique à la fois ce que Robillard appelle la préfiguration, la configuration et la refiguration de

l'identité, c'est-à-dire que le témoignage permet de réaffirmer, de valider et parfois de transformer son identité. C'est en se livrant à autrui et en prenant l'autre à témoin que cette validation peut se faire (ibid., 117). Ainsi, témoigner signifie affirmer ce que je vaux et ce que je suis, tout en cherchant à témoigner pour certaines valeurs ou finalités (ibid., 111).

Troisièmement, le discours n'est pas sans attache. Le récit de vie, tel un témoignage, naît d'une rencontre entre l'anthropologue et l'individu à une occasion, un lieu donné et relève d'intentions (conscientes ou inconscientes) de part et d'autre (Muratorio 2005, 131). Robillard écrit au sujet du témoignage : « sans pour autant perdre de sa force, [il] reste toujours ordonné à l'expérience de la rencontre et ne peut sans être dénaturé être transcrit dans le registre de la preuve » (2005, 110). Ainsi, l'anthropologue doit toujours tenir compte du contexte qui l'a mis en contact avec ses informateurs, du contexte dans lequel il a recueilli l'information et de la perception et des intentions de l'autre face à lui (Visweswaren 1997, 614-615).

Les récits de vie recueillis pour ce mémoire seront donc présentés en tenant compte de ces considérations méthodologiques. Je sais pertinemment que les récits des participantes ont été influencés par mon statut de femme étrangère s'intéressant à leur condition de femmes, qu'ils ont été sollicités à un moment précis de leur parcours alors qu'elles étaient tout juste diplômées de la *escuela* et possiblement en redéfinition et que leur récit émerge dans un contexte culturel qui encadre leur propos.

Mon guide d'entretien<sup>29</sup> était construit de façon à parcourir la trajectoire des participantes à travers le temps. La première section visait à connaître les milieux familial et communautaire où elles avaient grandi. Ces thèmes avaient d'ailleurs pour effet de rendre confortables les participantes qui avaient une certaine aisance à parler du passé. La seconde section portait plus précisément sur la notion de leader et la vision de leur parcours. Je voulais comprendre où les participantes situaient la *escuela* dans leur trajectoire, comment elles se racontaient et expliquaient leurs choix à la lumière d'aujourd'hui. Dans la troisième section, je les interrogeais sur les transformations dans les différentes sphères de leur quotidien qu'elles percevaient depuis la *escuela*. La dernière

---

<sup>29</sup> Le guide d'entretien complet en espagnol se retrouve à l'annexe 3.



section visait à comprendre leurs préoccupations aujourd'hui et leurs aspirations pour l'avenir.

### 2.2.2. Entretiens réalisés

J'ai réalisé au total 36 entretiens semi-dirigés<sup>30</sup> dont la grande majorité a été enregistrée, à la suite du consentement des sujets. Ces entretiens peuvent se diviser en cinq sous-groupes : 1. les entretiens de survol avec les participantes de la *escuela*; 2. les récits de vie de trois participantes; 3. les personnes clés impliquées dans la réalisation de la *escuela*; 4. les acteurs environnants; 5. les intellectuels travaillant sur une thématique proche de la mienne.

Le seul critère de sélection préétabli était la participation des femmes à la *escuela* du début à la fin<sup>31</sup>. Les entretiens n'ont pas été sans difficulté à réaliser et plusieurs femmes n'ont cessé de remettre « à demain » nos conversations. J'ai au fil du temps compris que les principaux obstacles étaient pour elles la gêne et la « peur de ne pas bien répondre »<sup>32</sup>. Malgré ce frein, j'ai effectué au total des entretiens avec seize des femmes de nationalités shuar et kichwa de la *escuela* parmi les 35 ayant participé au projet. Treize d'entre elles furent interviewées une à deux fois, me permettant un certain survol du profil des différentes participantes, de leurs responsabilités aujourd'hui et de leur perception de la *escuela*, sachant toutefois que notre relation ne permettait qu'un discours de premier degré. Ces entretiens ne sont pas traités explicitement dans ce mémoire, mais ils ont sans contredit contribué à ma compréhension du contexte à l'étude.

J'ai recueilli les récits de vie de trois participantes avec qui j'ai eu plus d'un entretien. Ces rapports plus étroits construits à travers le terrain ont permis des entretiens plus approfondis et un discours plus personnalisé de l'expérience. Ces entretiens ont été pour elles l'occasion d'une réflexion sur leur trajectoire et leur vision du futur et m'ont permis de revenir sur les discussions précédentes pour demander des précisions. Le choix de ses trois participantes s'est imposé de lui-même au fil du terrain, grâce à un contact plus

<sup>30</sup> La liste des gens interviewés se trouve à l'annexe 4.

<sup>31</sup> Les critères de sélection du projet de développement lui-même seront discutés dans le chapitre 4. Je tiens à mentionner que j'ai aussi discuté avec des participantes qui se sont retirées de la *escuela* avant la fin. Sans en faire une analyse explicite, ces conversations ont influencé ma réflexion générale sur le projet.

<sup>32</sup> Et ce, même si je leur expliquais que c'était leur expérience qui m'intéressait et qu'elles étaient les personnes les mieux placées pour m'en parler.

régulier du fait de leur participation constante dans les événements, les réunions et les rencontres. Évidemment, le fait d'avoir « choisi » ces trois femmes qui se sont démarquées par leur participation implique que ce sont des femmes qui représentent le succès du projet.

J'ai pu réaliser des entretiens avec trois représentantes des divers paliers d'interventions à l'origine de la *escuela*, lesquels seront présentés dans le chapitre 4. L'entretien avec la coordonnatrice du Fonds d'Égalité entre les sexes de l'ACDI (FIG-ACDI) m'a donné une meilleure compréhension de l'action de l'ACDI en Équateur et m'a permis d'obtenir à la fois la vision de la fonctionnaire et de la leader féministe équatorienne rattachée au projet de la *escuela*. L'entretien avec la Directrice du CEDIME m'a permis de me mettre à jour sur le déroulement de l'école depuis mon premier séjour et d'obtenir son point de vue en tant que chargée de projet, mais aussi en tant qu'anthropologue engagée auprès des indigènes d'Amazonie depuis plus de 20 ans. Finalement, l'entretien avec Rita, la femme du maire, m'a permis d'obtenir la vision d'une dirigeante politique indigène qui a beaucoup d'influence dans le canton accédant ainsi à une compréhension du projet dans son contexte régional et politique.

J'ai fait 12 entrevues avec des acteurs environnants, c'est-à-dire les maris de certaines femmes, des membres — hommes et femmes n'ayant pas pris part au projet — des communautés et du centre urbain, des dirigeant(e)s d'organisations civiles de la province, des autorités cantonales et provinciales, des représentants d'ONG nationales et internationales présentes dans la province. Ces entrevues avaient toutes pour objectif de cerner la vision de ces acteurs environnants face au projet de la *escuela*, d'acquérir de façon plus générale une compréhension du contexte dans lequel les femmes évoluent et de connaître les gens avec qui elles interagissent en tant que femmes, en tant qu'indigènes, et en tant que leaders. J'ai enfin réalisé trois entrevues avec des intellectuels ayant travaillé dans la région ou sur une thématique similaire à la mienne, permettant ainsi le partage de connaissances et le réseautage.

### 2.2.3. Observation participante

« Participer pour pouvoir observer et observer pour pouvoir comprendre. » (Caratini 2004, 82)

Pierre angulaire traditionnelle de l'anthropologie, l'observation participante a été l'autre méthode favorisée et un outil essentiel à de multiples égards. J'ai voulu examiner la « société en acte » (Copans 2005, 49) et observer la participation des femmes, me permettant ainsi de la mettre en parallèle avec le discours concernant leur trajectoire. Mon quotidien sur le terrain a donc été partagé entre les réunions d'organisations de femmes, les assemblées communales dans les communautés, les rencontres des différents paliers d'organisations indigènes, les formations offertes aux leaders femmes ou aux indigènes dans la province, tout comme les célébrations, les anniversaires, les parties de *fútbol* ou des ballades dans les *fincas*, les *chacras* ou encore sur la rue principale d'El Dorado. Ma collecte de données a également été largement alimentée par les activités entourant la crise cantonale, dont deux manifestations indigènes réalisées en appui au maire ainsi que de nombreuses conversations quotidiennes de coin de rue sur le sujet. Ma participation à ces manifestations et le rôle que j'ai accepté de jouer par l'enregistrement des discours et la prise de photos ont tissé un lien de confiance non seulement avec les femmes, mais aussi avec les maris et les dirigeants indigènes. J'ai ainsi développé une proximité qui aurait été probablement impossible sans ces événements. Comme Copans l'écrit, « ce sont les terrains et les environnements qui dictent leur loi qui redéfinissent chaque fois la distance et la proximité » (2005, 40). Mon statut de femme et de *gringa* dans d'autres circonstances n'aurait pas permis ce rapprochement.

Mon terrain a été ponctué et enrichi par deux autres événements d'envergure à l'extérieur de la province dans lesquels je me suis particulièrement investie. J'ai d'abord organisé le voyage à Quito de six participantes et moi-même afin de participer à une rencontre nationale de femmes dirigeantes indigènes organisée par ENLACE-Ecuador et le CEDIME, les 26 et 27 octobre 2007. Ensuite, j'ai aidé à la coordination de la marche binationale des femmes de la frontière Équateur-Colombie, les 22 et 23 novembre 2007, à laquelle vingt participantes de la *escuela* et moi-même avons participé aux côtés de 5 000 femmes des deux pays voisins. Encore une fois, cet apport concret a joué beaucoup dans l'établissement d'une relation de confiance.

#### 2.2.4. Focus group

À l'approche de la fin du séjour, j'ai voulu organiser une soirée discussions à Taruka, une communauté shuar avec laquelle j'ai construit un lien plus étroit au fil du terrain. Sans y avoir donné toute l'attention d'un focus group, les objectifs étaient similaires : encourager la parole autour de différents thèmes (origine de la communauté, son organisation, ses changements au fil du temps, le leadership, la participation des femmes), recueillir les différentes opinions de la communauté et créer un contexte d'interaction pour y dégager les dynamiques entre hommes, femmes, jeunes et aînés. Malgré les allures catastrophiques du déroulement de la soirée<sup>33</sup>, l'expérience a été révélatrice à plusieurs égards et sera discutée au chapitre 6.

### 2.3. Particularités du terrain

« L'observation participante relève d'une déontologie du métier d'anthropologue dans la mesure où les conditions successives de son exercice ont mis en lumière les contraintes implicites ou explicites du terrain. »  
(Copans 2005, 42)

Les données collectées ne sont jamais indépendantes de leur temporalité, des biais de l'ethnologue, de la négociation de son rôle et de ses choix. J'explicité ces particularités dès le départ pour donner tous les outils nécessaires à la compréhension des données présentées dans ce mémoire.

#### 2.3.1. Une temporalité extraordinaire

Commentant l'importance de relativiser la temporalité, Copans (2005, 87) écrit : « il ne faut pas que l'arbre des faits sélectionnés, "compris", cache la forêt (impénétrable) de l'environnement encore obscur ou embrumé ». Tout ethnologue sur le terrain observe « une tranche de vie » (ibid., 65) malgré son désir d'en déduire une connaissance sur sa totalité. Or, quand cette « tranche » s'avère extraordinaire, telle une période de crise, comment l'analyser et quelle attention lui donner?

---

<sup>33</sup> La soirée a notamment été marquée par des problèmes de transport et de communication, par la faible présence d'adultes et la présence de beaucoup de jeunes enfants ainsi que par des débats houleux entre les hommes et les femmes.

Mon terrain s'est retrouvé à l'intersection de la crise politique cantonale de plusieurs façons dont deux méritent d'être mentionnées. D'une part, la crise a intensifié une division et une identification sur la base ethnique au sein de la population, celle de l'indigène versus celle du *colono*. D'autre part, elle a catalysé une participation politique des communautés indigènes hors de l'ordinaire<sup>34</sup>. Les femmes indigènes, vers lesquelles ma recherche était orientée, tout comme mon intérêt de recherche, soit la participation politique, s'inscrivaient donc au centre des dynamiques sociales que la crise a provoquées.

Une crise implique une temporalité propre parce qu'elle met certains traits en évidence et passe d'autres sous silence, parce qu'elle radicalise les positions et écarte les nuances. Tel fut certainement le cas sur mon terrain lorsque les rapports ethniques étaient abordés, un sujet devenu chaud au cœur de cette crise et qui doit être compris dans cette temporalité particulière. Or, une crise est aussi le résultat d'un processus temporel qui la précède, de rapports de forces qui se sont construits progressivement. Elle émerge d'une structure déjà en place, y met en évidence les failles et du même coup provoque parfois sa transformation, d'où son intérêt ethnographique. La crise déstabilise un équilibre, elle est une rupture qui s'inscrit dans une continuité. Pour cette raison, autant la crise elle-même que la structure et son processus historique dans lesquels elle a émergé seront considérés.

### **2.3.2. Confusion sur mon rôle, positionnement et engagement**

L'ethnologue doit « comprendre [...] ce qui se dit, ce qu'on lui dit, ce qu'on dit de lui » (Copans 2005, 36). Une des principales difficultés de mon terrain a été la confusion entourant mon rôle de chercheur. On m'a attribué dès le départ le rôle d'évaluatrice du projet du FIG-ACDI, rôle dont j'ai cherché à me défaire tout au long du terrain sans succès. Plusieurs éléments expliquent cette confusion. Le fait que je sois canadienne, que les participantes m'aient connu au début de l'implantation du projet et que je revienne quelques mois avant sa conclusion ont assurément contribué au malentendu. Bien que j'aie pris soin d'expliquer à toutes et chacune mes objectifs singuliers et indépendants de ceux du CEDIME et du FIG-ACDI, elles m'ont toujours présentée comme une représentante de l'ACDI durant les assemblées, les réunions et les rencontres informelles. Au fil du temps, j'ai compris que c'était leur façon de donner un sens à ma présence et de m'attribuer un

---

<sup>34</sup> L'analyse de la crise sera faite en détail dans le chapitre 7.

poids politique qui allait faciliter mon acceptation comme chercheuse. Le sous-entendu était que la collaboration de la population à ma recherche pouvait faire en sorte que le projet soit renouvelé. Bien entendu, ce poids politique a certainement créé un biais dans mes interactions que je reconnais. Or, cette confusion entretenue souligne également l'espoir des femmes à obtenir un appui continu pour un processus qu'elles perçoivent comme étant tout juste amorcé. Ceci confirme le propos de Figueroa (2007, 10) qui constatait le désir exprimé des femmes indigènes à accéder à de telles formations.

Face à la crise politique, j'ai adopté une position d'appui aux organisations indigènes du canton, particulièrement aux femmes, encourageant et supportant leurs initiatives afin de faire entendre leur point de vue. Cet engagement à leur côté et ma position d'étrangère m'ont valu une « valeur ajoutée » que j'ai comprise le matin où Lorena m'appela pour me demander d'aller observer une manifestation des *colonos*, d'y prendre des photos des organisateurs et d'y enregistrer les discours. Ma position d'étrangère (et mon équipement technique) me permettait de poser des actions de « *gringo* » sans être réprimandée et ce sont ces actions qui paradoxalement ont été à la source d'un lien de confiance<sup>35</sup>. Je demeurais la « *gringita* » et non une des leurs, mais j'étais avec eux.

Je me suis toutefois toujours abstenue de prendre position sur ce qui s'était passé. Il était courant qu'on me demande mon opinion sur le qui et comment de l'assassinat, mais autant avec les *colonos* que les indigènes, je répondais qu'il m'était impossible de juger et que ça relevait de la justice d'éclaircir le dossier. Ne voulant pas politiser ma présence au risque de me mettre des gens à dos, je justifiais mon engagement sur la base de mon intérêt de recherche pour la participation politique des femmes indigènes. J'ai de plus pondéré mes actions quotidiennes en me créant des habitudes indépendantes des indigènes à El Dorado, comme faire mes achats dans les magasins *colonos* ou encore boire mon jus quotidien chez l'un d'entre eux.

### **2.3.3. Des choix : vivre au centre urbain et l'espagnol comme langue d'usage**

Étant donné que les participantes provenaient de différentes communautés du canton, j'ai choisi de vivre au centre urbain et de me déplacer quotidiennement dans les

<sup>35</sup> Contrairement à la croyance qui dit que l'anthropologue construit un lien de confiance en agissant selon les normes et coutumes locales, j'ai l'impression d'avoir construit un lien de confiance en partie grâce à mes gestes de « *gringa* ».

communautés. Cette décision a eu comme effet de partager seulement des brides du quotidien des femmes, ne passant jamais beaucoup de temps dans les communautés. N'ayant pas de transport personnel, j'ai souvent visité les communautés au même moment que les autorités du canton, me plaçant dans un cadre formel qui ne facilitait pas le contact informel que je souhaitais créer. En contrepartie, la crise politique du canton a provoqué une multitude de manifestations et de réunions des nationalités indigènes au centre urbain, facilitant ma rencontre avec les femmes et me permettant en plus de les voir en action. Le sujet de la recherche étant, entre autres, la participation politique de ces femmes dans la sphère publique, il a été somme toute bénéfique d'habiter le centre urbain.

L'obstacle de la langue doit être mentionné: Mes informatrices étant toutes de nationalités kichwa ou shuar, l'espagnol est leur deuxième langue<sup>36</sup>. La maîtrise de l'espagnol étant un critère de sélection de la *escuela*, je n'ai pas cru nécessaire d'engager un interprète durant mes entretiens qui se sont tous déroulés en espagnol. Or, au fil du temps, j'ai compris que l'espagnol était parfois pour les participantes un obstacle pour s'exprimer sans gêne et demeurait la langue du colonisateur qui inévitablement implique une relation de pouvoir. De plus, malgré une bonne maîtrise de l'espagnol de ma part, je dois reconnaître mes limites dans l'expression de nuances qui m'ont parfois empêchée d'exprimer les subtilités que je souhaitais.

---

<sup>36</sup> À l'exception de Lorena, qui est *mestiza* et mariée à un Kichwa.





## CHAPITRE 3. CONTEXTE SOCIOPOLITIQUE DE SUCUMBÍOS ET DE L'ÉQUATEUR

Je brosse dans ce chapitre un portrait sociopolitique du contexte national, provincial et cantonal qui permet de saisir où s'est implantée la *escuela*, puis où j'ai observé et côtoyé les femmes indigènes en 2007. Il sera dans un premier temps question des nationalités kichwa et shuar et de leurs transformations à travers le temps à la lumière des mutations de la province frontalière de Sucumbíos. Je discute leur migration vers cette province, les transformations des rôles sociaux des hommes et des femmes, le monde organisationnel indigène de Sucumbíos et la place qu'y occupent les femmes. Ceci m'amène à explorer, dans un deuxième temps, l'essor du mouvement indigène comme acteur social et politique sur la scène nationale. Car, malgré une remise en question récente que j'aborde brièvement, le mouvement indigène, je le rappelle, demeure le véhicule privilégié pour acquérir des expériences de leadership, tant pour les hommes que pour les femmes (Cervone et al. 1998; Zaragocin 2007). Je montrerai que le canton Cascales est aujourd'hui le reflet de ce portrait provincial et national. En guise de conclusion du chapitre, une brève réflexion sur ce que signifie la « participation » en contexte équatorien servira à mieux comprendre l'arrimage entre le projet de la *escuela* et celui d'un paysage politique favorable à le recevoir.

### 3.1. Les nationalités shuar et kichwa<sup>37</sup> de Sucumbíos

Le paysage ethnique équatorien est diversifié et composé de 27 nationalités et peuples indigènes<sup>38</sup> en plus des Afro-Équatoriens (3 %) et des *mestizos*, partagés dans les trois grandes régions géographiques, soient le Littoral, les Andes, et l'Amazonie (aussi appelé l'Orient). La proportion d'indigènes est toutefois sujette à débat et varie entre 15 % selon les recensements, 25 % à 40 % selon les anthropologues et 45 % selon les organisations indigènes (Van Cott 2005, 101), ce qui traduit vraisemblablement un débat sur ce que signifie être indigène en Équateur. L'Amazonie, peu peuplée comparativement à la région andine, est caractérisée par sa diversité, notamment ethnique. On y retrouve treize

<sup>37</sup> J'ai favorisé l'épellation *Kichwa* par rapport à *Quichua* puisqu'il s'agit de l'épellation d'usage des gens que j'ai côtoyés et celle propre au sous-groupe linguistique de l'Équateur. L'utilisation de *Quichua* semble toutefois plus courante dans la littérature scientifique.

<sup>38</sup> « Nationalité » est le terme favorisé pour désigner les différents groupes ethniques précolombiens et « peuple » est le terme utilisé pour distinguer les différents sous-groupes culturels de la nationalité kichwa.

nationalités parmi lesquelles les Shuar et les Kichwa sont les plus nombreux. Les premiers sont estimés entre 30 000 et 40 000<sup>39</sup>, et les seconds à 60 000 (Garcés 2006, 86).

Dans la province amazonienne de Sucumbíos, la population indigène est évaluée à 17 900 (Gobierno Provincial de Sucumbíos 2004, 205), dont 12 300 Kichwa, répartis à travers les 7 cantons qui composent la province, et 4 200 Shuar répartis dans deux cantons, dont celui de Cascales. On retrouve également dans la province les Siona, Secoya et Cofan en plus petit nombre (moins de 1 500), présents dans la région depuis des millénaires selon les données archéologiques. Ce sont toutefois les Kichwa et Shuar, dans la région depuis le siècle dernier et dominant aujourd'hui le paysage ethnique, qui se trouvent au centre de mon étude.

### **3.1.1. La migration des Kichwa et Shuar vers Sucumbíos**

L'occupation des territoires ainsi que la forme d'organisation sociale de ces nationalités ont été modifiées à travers le temps aux contacts d'influences externes. Il y eut les tentatives d'invasion des Incas au 15<sup>e</sup> siècle, la conquête des Espagnols, et l'imposition des frontières au moment de l'indépendance. Il y eut aussi les missions catholiques et protestantes qui se sont succédées, l'intérêt pour les ressources naturelles, et les différents fronts de colonisations qu'ils ont engendrés (Descola 1993, 13-44; Aguirre 1998, 28; Salivas 2002, 49-58).

Les Kichwa de l'Amazonie équatorienne sont le résultat d'une alliance entre différents groupes indigènes andins et amazoniens poussés à cohabiter à la suite de l'arrivée des Espagnols qu'ils tentaient à l'époque de fuir. On parle ainsi d'un processus d'ethnogenèse auquel les missionnaires dominicains et jésuites auraient contribué en faisant du Kichwa, la langue du commerce répandue par les Incas<sup>40</sup>, l'élément unificateur (Guzmán 1997, 24; Aguirre 1998, 39; Garcés 2006, 85). Les nombreux anthropologues (Oberem 1980; Whitten 1981; Macdonald 1984 cité dans Garcés 2006, 86) qui se sont intéressés aux Kichwa de l'Amazonie les différencient sous deux groupes : les Quijos de Napo et les

<sup>39</sup> Selon Garcés (2006, 49) on en compte aujourd'hui 30 000, selon Salivas (2002, 36), on en comptait 40 000 en 1992.

<sup>40</sup> Le kichwa est une des langues quechuas, répandues en Amérique du Sud. Selon les linguistes, il ferait partie du sous-groupe linguistique identifié comme le quechua nordique ou groupe quechua II-B, parlé au nord du Pérou, en Équateur et en Colombie (Torero, 1983).

Canelos de Paztaza<sup>41</sup>. Cette distinction est largement faite sur la base des différentes influences missionnaires, les Jésuites chez les Quijos et les Dominicains chez les Canelos. Toutefois, les Kichwa s'identifient à leur communauté de descendance plutôt qu'à cette différenciation ethnographique. Dans tous les cas, les familles kichwa au contact des missionnaires ont été forcées de s'établir autour des centres d'évangélisation, à l'origine de l'organisation sociale en centre communal (Aguirre 1998, 18-24; Garcés 2006, 86).

Les Kichwa subissent une large perte de territoire d'abord au moment de l'essor de l'exploitation du caoutchouc au 19<sup>e</sup> siècle, suivi du début de l'exploration pétrolière dans la province de Pastaza dans les années 1930. Cette perte est accentuée par la colonisation de l'Amazonie, encouragée par l'État dans les années 1960 et 1970. Ces grands bouleversements sont à l'origine des déplacements des populations kichwa notamment vers le nord-est à la recherche de terre. Certains ont parlé, par ailleurs, d'un « kichwatisation » de l'Amazonie équatorienne. Dans la province de Sucumbíos, on retrouve aujourd'hui autant de Quijos que de Canelos arrivés à différents moments au cours du siècle dernier (Aguirre 1998, 40; Segura 2006, 36).

Quant aux Shuar, ils ont occupé traditionnellement une grande partie du territoire amazonien dans le sud de l'Équateur, ce qui est aujourd'hui la province de Morona Santiago<sup>42</sup>. Ils sont de la même famille ethnolinguistique que les Achuar et Shiwar<sup>43</sup> en Équateur et les Aguaruna et Huambisa situées aujourd'hui en territoire péruvien, connu sous la famille ethnolinguistique des Jivaros<sup>44</sup>. Réputés comme un peuple guerrier redoutable, pratiquant notamment la tradition de vendetta<sup>45</sup> avec leurs ennemis (Salivas 2002, 38), ils ont été abondamment étudiés par les anthropologues (p. ex. Harner, Perruchon, Rubenstein, Salazar<sup>46</sup>) et popularisés à travers le monde comme les « réducteurs de têtes ». Autant la conquête des Incas que l'évangélisation des missions jusqu'au 19<sup>e</sup> siècle se sont heurtées au territoire jivaro sans succès. Contrairement aux Kichwa, les Shuar

---

<sup>41</sup> Voir l'annexe 1 (Figure II) pour une carte des provinces amazoniennes d'où proviennent les Kichwa Sucumbíos.

<sup>42</sup> Voir l'annexe 1 (Figure II) pour une carte des provinces amazoniennes d'où proviennent les Shuar de Sucumbíos.

<sup>43</sup> Les Shiwar seraient le résultat de mariages shuar et kichwa.

<sup>44</sup> L'appellation Jivaros n'est pas appréciée des Shuar, mais à défaut d'avoir un meilleur terme, on l'utilise encore.

<sup>45</sup> La vendetta est une tradition qui consiste à poursuivre la vengeance jusqu'au meurtre.

<sup>46</sup> Pour une recension exhaustive des auteurs ayant travaillé sur les Jivaros, voir : Perruchon (2003, 7-13).

ont été peu affectés par le boom du caoutchouc, en raison de leur réputation hostile qui a facilité la chasse gardée de leur territoire. Au début du 20<sup>e</sup> siècle, la mission salésienne réussit toutefois à pénétrer le territoire. Elle y construit son premier internat, ce qui marque le début de plusieurs transformations chez les Shuar, notamment l'organisation sociale sous la forme de centre communal avec des représentants élus plutôt que sur la base des familles étendues et des autorités traditionnelles (Rubenstein 2001, 2005; Salivas 2002, 76-77).

Dans les années 1960-70, il y a une augmentation considérable de la population dans les provinces andines du sud et la consolidation des grandes propriétés, symbole de progrès, qui provoque une rareté des terres. L'État commence à encourager la colonisation du sud de l'Amazonie en y distribuant des lots. Les territoires traditionnellement habités par les Shuar sont ainsi attribués aux colons. C'est dans ce contexte de perte de territoire que s'organise la Fédération des Centres Shuar en 1964, l'une des premières organisations ethniques en Amérique du Sud (Rubenstein 2001, 2005). Le manque de terre, mais aussi les conflits intertribaux, suggère Salivas (2002) qui a travaillé plusieurs années avec les Shuar de Sucumbíos<sup>47</sup>, en amènent plusieurs à se déplacer vers le nord-est pour commencer une nouvelle vie hors des traditions guerrières et hors « d'une jivaritude coutumière » (Salivas 2002, 38).

Pour les différentes nationalités, l'Amazonie est un seul grand territoire qui s'est vu imposer des limites provinciales et nationales<sup>48</sup>. Ainsi, malgré leur migration récente dans les limites de Sucumbíos, les Kichwa et les Shuar se voient autant « indigènes » au territoire de Sucumbíos qu'à ceux de Pastaza, Napo ou Morona Santiago. Les études amazoniennes ont depuis longtemps montré que l'Amazonie constitue plus qu'un lieu physique pour ces peuples, il est un élément socioculturel autour duquel s'organise et prend sens leur vie.

### 3.1.2. Sucumbíos en mutation : mission, pétrole et Plan Colombie

Situé au nord-est, Sucumbíos a longtemps été perçu par l'État équatorien comme un territoire sans intérêt, sauvage et inhumain qu'il valait mieux laisser aux soins des

<sup>47</sup> Salivas a travaillé avec la communauté de Taruka précisément, d'où venait également les participantes shuar de la *escuela*.

<sup>48</sup> Ce qui ne signifie toutefois pas que l'Amazonie serait un écosystème uniforme. Voir à ce sujet : Crépeau (1993).

missionnaires. À partir des années 1930, la mission Carmélite en hérite la responsabilité. Non sans difficulté, elle réussit à établir des liens avec les Cofan et les Kichwa. Ce n'est toutefois qu'à partir des années 1960, à la suite de Vatican II, de la rencontre de Medellín (1968) et de celle d'Iquitos (1971)<sup>49</sup> qui contribuent à la réorientation de l'action de l'Église, que la mission Carmélite devient un acteur influent dans la région sur le plan de l'éducation, l'économie et particulièrement l'organisation des secteurs populaires comme celui des femmes<sup>50</sup> et des indigènes (Luis Luis 1995).

Quoique l'exploitation du caoutchouc ait donné lieu à une première vague temporaire de colons dans la région, c'est l'ère du pétrole qui met Sucumbíos sur le chemin de la modernisation à partir de 1960, moment où la compagnie Texaco commence l'exploration. En 1967, Texaco y trouve le premier puits, ce qui provoque l'arrivée des premières vagues de colons et quelques années plus tard, la construction de l'aéroport de Lago Agrio, la construction de la route reliant la province à la capitale, longé d'un oléoduc qui se poursuit jusqu'au littoral. De 1967 à 1974, la population de Sucumbíos passe de 4 000 à 26 000 habitants<sup>51</sup> (Luis Luis 1995, 12-13). Sucumbíos devient cette terre d'opportunités, promue par l'État comme « une terre sans gens pour les gens sans terre<sup>52</sup> » (Aguirre 1998, 50).

Devenue une province en 1989, Sucumbíos est le centre nerveux de l'exploitation pétrolière<sup>53</sup> et aujourd'hui la province amazonienne la plus peuplée. Les emplois reliés aux pétrolières ainsi qu'à la sécurité de ces dernières sont à la source de beaucoup d'emplois temporaires, et expliquent le ratio homme femme (55 % d'hommes pour 45 % de femmes). Ainsi, une grande partie de la population va et vient, sans nécessairement s'engager sur le plan social<sup>54</sup>. Ceci explique en partie la vision que partage la majorité des Équatoriens face à la province, celle d'un lieu chaotique et désorganisé. La population permanente de la

---

<sup>49</sup> Medellín fut cette rencontre ecclésiale pour toute l'Amérique latine et Iquitos, celle pour la région de la Haute Amazonie, où participèrent notamment des anthropologues, théologiens et missionnaires de la région. Il en est ressorti clairement l'idée de « potenciar » les cultures indigènes, notamment par la *capacitación* (Luis Luis 1995).

<sup>50</sup> L'ordre des Carmélites est un ordre exclusivement féminin. Il est vraisemblable que cet aspect explique en partie son importante contribution à l'organisation des femmes ainsi qu'à l'éducation dans la région.

<sup>51</sup> Selon le recensement de la Mission, cité dans Gobierno provincial de Sucumbíos (2004, 28).

<sup>52</sup> Ma traduction de : « una tierra sin gente para la gente sin tierra ».

<sup>53</sup> 63 % de l'exploitation pétrolière se fait en son territoire (Vásconez 2005, 21).

<sup>54</sup> Les horaires pour les employés des pétrolières sont souvent de trois semaines de travail pour deux semaines de repos.

province demeure toutefois majoritairement rurale (61 %) et doit composer avec les différents problèmes environnementaux et sociaux qu'occasionne le monde du pétrole<sup>55</sup> (Gobierno provincial de Sucumbíos 2005). Le pétrole est à l'origine de la modernisation de l'économie du pays et en est la principale exportation à ce jour. Pourtant, il persiste un désengagement historique de l'État sur le plan des infrastructures sociales face aux provinces extractrices, principalement Sucumbíos et Orellana, souvent appelées les provinces « jumelles ».

La mission carmélite, qui devient par la suite l'Église de San Miguel de Sucumbíos<sup>56</sup> (ISAMIS), a élaboré au fil des années un modèle d'Église particulier pour pallier ce manque. Sous les influences de la théologie de la libération, ISAMIS développe deux piliers d'action, la pastorale d'évangélisation<sup>57</sup>, responsabilité des missionnaires ecclésiastiques, et la pastorale sociale, responsabilité des missionnaires laïques. Cette pastorale sociale se développe sous différentes formes, notamment un bureau pour la défense des droits humains, une radio à caractère social (Radio Sucumbíos) et différents programmes de *capacitación*<sup>58</sup> (Luis Luis 1995, 53). De plus, les premières organisations de femmes dans la région voient le jour grâce à ISAMIS. La Mission contribue également de façon considérable à la consolidation des organisations indigènes provinciales. Elle est en quelque sorte la première ONG dans la région et encore aujourd'hui parmi les plus influentes, la seule avec le Fond équatorien populaire progressiste (FEPP) à assurer par ailleurs une permanence (Aguirre 1998, 26-27).

L'histoire récente de Sucumbíos, et sa province jumelle Orellana, est marquée par de nombreuses grèves générales (*paros*) que la mission a toujours appuyées. Depuis les années 1970, des comités de citoyens se sont formés momentanément et mobilisés pour exiger des services aussi primaires que l'accès à l'eau, à l'électricité et à des habitations.

---

<sup>55</sup> On pense à la contamination des sols et des eaux ainsi qu'à la prostitution, notamment chez les femmes colombiennes réfugiées illégalement. Il y a toutefois absence d'informations, à ma connaissance, sur la prostitution des femmes indigènes dans la région.

<sup>56</sup> Ceci signifie que l'Église est dès lors gérée localement plutôt que par l'ordre carmélite espagnol de Burgos.

<sup>57</sup> La pastorale d'évangélisation est divisée selon les appartenances culturelles (pastorale indigène, afro-équatorienne, paysanne et urbaine).

<sup>58</sup> Ils ont autant des programmes de formations sur le leadership, la santé et les droits humains que des projets d'autogestion en collaboration avec le Fonds équatorien populaire progressiste (*Fondo ecuatoriano popular progresista*-FEPP).

Maintes fois, ils ont dénoncé les abus de pouvoir notamment des pétrolières<sup>59</sup> et des militaires. Les *paros* sont souvent allés jusqu'à la paralysie temporaire des activités pétrolières et la déclaration de l'état d'urgence par le gouvernement central (Vásconez 2005, 20-21). En 2001, la société civile de Sucumbíos et Orellana a mis sur pied l'assemblée biprovinciale pour donner une voix à sa réalité particulière ignorée par l'État. Cette assemblée est à ce jour un groupe de pression important dans la région.

Sucumbíos a connu, depuis 2000, une autre perturbation au plan social avec la signature du Plan Colombie entre les États-Unis et la Colombie. La province étant limitrophe à la Colombie, des échanges commerciaux et la mouvance de la main-d'œuvre d'un côté comme de l'autre ont toujours caractérisé la région frontalière. L'amplification du conflit colombien dans les années 1990 et l'intervention américaine sous le couvert de cette entente pour irradier le narcotrafic donne lieu à des problématiques dans la région, notamment au niveau de l'environnement et de la santé, provoquées par les fumigations. Sur le plan social, il s'est de même construit un climat de peur que les habitants expliquent souvent par la présence de plus en plus nombreuse de réfugiés et d'illégaux colombiens (Ibid., 2005), par la proximité des combats, se faisant parfois en sol équatorien<sup>60</sup>, et également par la présence accrue de sécurité à la frontière<sup>61</sup>.

La région frontalière, ainsi problématisée, a depuis 2000 amené beaucoup d'ONG internationales<sup>62</sup> ainsi que les instances onusiennes à s'y intéresser et s'y implanter. Aujourd'hui, l'Union européenne et toutes les divisions des Nations Unies<sup>63</sup> comptent parmi les acteurs internationaux présents dans la province. Les études d'impacts des fumigations sur l'environnement, la santé des gens et sur l'atteinte aux droits humains

<sup>59</sup> On pense notamment au procès de la Chevron-Texaco, initié par la nationalité cofan en 1993 et qui se poursuit encore aujourd'hui, 15 ans plus tard.

<sup>60</sup> Un des exemples récents, parmi d'autres, est le bombardement du campement de Raul Reyes le 1<sup>er</sup> mars 2008 en territoire équatorien qui a créé une crise diplomatique entre l'Équateur et la Colombie. À ce sujet, le quotidien *El Comercio*, du 2 mars au 1er avril 2008, en a fait une couverture quotidienne.

<sup>61</sup> Sur la construction de la peur, voir : Vásconez (2005). *La construcción social del miedo, caso : Sucumbíos*. Concernant l'impact du Plan Colombie, voir mon article : Lemoine-Dessaint, Sophie (2007). « L'insécurité au nom de la sécurité : Note de recherche sur l'impact du Plan Colombie dans la province frontalière de Sucumbíos, Équateur ». *Altérités*, 4 (2).

<sup>62</sup> Parmi les plus grandes ONG internationales, il y a notamment CARE.

<sup>63</sup> On y retrouve l'Organisation des Nations Unies pour l'alimentation et l'agriculture (FAO), l'Organisation mondiale de la santé (OMS), le Programme mondial pour l'alimentation (PMA), le Programme des Nations Unies pour le développement (PNUD), l'Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture (UNESCO), le Fonds des Nations Unies pour la population (UNFPA), le Fonds des Nations Unies pour l'enfance (UNICEF) et le Fonds de développement des Nations Unies pour la femme (UNIFEM).

s'additionnent. On y retrouve également de nombreux projets de développement international venus appuyer l'organisation de la société civile en offrant des programmes de *capacitaciones* aux divers objectifs. C'est dans ce contexte que le FIG-ACDI a mis elle aussi de l'avant un tel projet orienté vers l'égalité entre les sexes. En somme, la société civile de Sucumbíos s'est organisée à cause de ses besoins criants ignorés par le gouvernement, mais elle a aussi été dynamisée au fil des années par le support indéniable d'ISAMIS et plus récemment par la présence accrue de la coopération internationale. « Participer », se mobiliser, s'unir, dénoncer, revendiquer, etc. sont devenus des moyens familiers et pratiqués par la population habitant un territoire où les jeux de pouvoir n'ont cessé de se complexifier. Les nationalités indigènes de Sucumbíos ont dû s'adapter à ces transformations du territoire et du paysage socioculturel. Dans ce contexte, les rôles sociaux des hommes et les femmes ont été progressivement modifiés.

### **3.1.3. Relations de genre chez les Kichwa et les Shuar d'hier à aujourd'hui**

Les sociétés amazoniennes ont traditionnellement organisé leur reproduction culturelle à travers la séparation du travail entre les hommes et les femmes (Garcés 2006, 11-12). Les études des sociétés amazoniennes comme celle de Descola (1993) chez les Achuar de l'Équateur, et de Whitten (1981) chez les Kichwa de Pastaza ont souvent souligné la relation de complémentarité entre le féminin et le masculin. L'homme et la femme y sont complémentaires dans leurs activités et ont leurs espaces de pouvoir et d'autorité respectifs<sup>64</sup>. Telle que mentionnée en introduction, la complémentarité ne signifie pas nécessairement l'égalité. Ce constat a poussé des auteurs à interroger l'importance symbolique des différentes tâches masculines et féminines. Aguirre (1998) à travers l'analyse des mythes kichwa de Sucumbíos, et Perruchon (2003), à travers l'étude du genre et le chamanisme des Shuar de Morona Santiago, arrivent toutes les deux à la conclusion que le masculin domine le féminin dans l'imaginaire collectif tant chez les Kichwa que les Shuar, hier comme aujourd'hui. Cette conclusion, qui ne s'applique pas à l'ensemble des populations amazoniennes précisons-le<sup>65</sup>, apparaît toutefois pertinente dans mon étude pour

<sup>64</sup> Perruchon (2003, 311) précise toutefois que les tâches sont bel et bien « genrées », mais dans la réalité, les rôles s'avèrent selon elle plutôt flexibles.

<sup>65</sup> Anne-Marie Colpron (2004), dans son étude du chamanisme chez les femmes Shipibo-Conibo de l'Amazonie péruvienne, offre une lecture légèrement différente. Elle argue que les catégories sexuelles types



deux raisons. Premièrement, c'est sur cette relation perçue comme inégale que cherche à intervenir la *escuela* et deuxièmement, elle explique peut-être en partie des tensions qui sont survenues dans les trajectoires des participantes de la *escuela*, que l'on observera au chapitre 6. Les Kichwa et les Shuar ont bien sûr chacun leurs particularités culturelles sur lesquelles je ne me pencherai pas. J'aborde principalement les points communs sur la division des rôles entre hommes et femmes.

Anciennement, l'espace de la femme était celui du foyer et de la *chacra* (jardin). La femme était responsable d'élever les enfants, de la production jardinière, de la céramique, de la préparation des aliments et du partage de la nourriture au sein de la famille étendue (Garcés 2006, Perruchon 2003, 272-83; pour les Kichwa, Guzmán 1997, 103-31; Aguirre 1998, chapitre 3). Chez les Kichwa et les Shuar, la préparation de la *chicha*, une boisson à base de yucca fermentée, était, et demeure, un élément important pour être une digne femme. À tout moment, que ce soit lors de visites, de travaux communautaires ou du retour de l'homme au foyer, la femme doit avoir un bol de *chicha* prêt à servir. Un autre attribut important de l'identité féminine est la productivité de sa *chacra*, une démonstration de son caractère travaillant (Guzmán 1997, 103-31; Muratorio 1998, 413-414).

L'espace de l'homme était anciennement celui de la chasse et de la pêche où la rencontre avec les esprits était possible et souhaitée<sup>66</sup>. Le rôle de l'homme était également relié à la fabrication des armes ainsi que la protection de la famille en temps de conflit. La *chacra*, sorte de frontière entre le foyer et l'espace de chasse, était d'abord préparée par l'homme qui devait rendre le lieu « domesticable » pour la femme qui à son tour devait le rendre productif. L'homme acquérait son prestige à l'époque par la nourriture prestigieuse en quantité suffisante qu'il ramenait de la chasse<sup>67</sup> et ses habiletés à survivre dans l'espace « sauvage »<sup>68</sup>. Le prestige de la femme, lui, était plutôt lié à la préparation et au partage de

---

chez les sociétés de l'Amazonie, comprises par les anthropologues de façon dichotomique, ont empêché de relever le pouvoir symbolique que peuvent avoir certaines femmes.

<sup>66</sup> Cela ne signifie toutefois pas que la femme est privée de rencontre avec les esprits qui peuvent aussi se produire dans la *chacra*, à la rivière, etc. (Aguirre 1998).

<sup>67</sup> La pratique de la polygamie chez les Shuar était d'ailleurs autrefois courante tant et aussi longtemps que l'homme pouvait subvenir à toutes ses femmes et ses enfants.

<sup>68</sup> Les anthropologues ont longtemps expliqué la séparation des espaces d'exploitation des ressources en termes dichotomiques, celui du domestique et celui de l'espace sauvage. Des auteurs comme Descola (1986) et Crépeau (1993) ont toutefois démontré que l'usage réel des ressources à proximité, celles du jardin, en opposition au territoire de chasse était mieux exprimé en termes d'exploitation intensive versus extensive.

la nourriture, et dépendait des prises de l'homme (Aguirre 1998, chapitre 3; Perruchon 2003).

Ces rôles sociaux ont été transformés au rythme des mutations qu'a vécues la région amazonienne. À Sucumbíos, la colonisation fulgurante depuis 1970, l'urbanisation, l'exploitation pétrolière, mais aussi l'exploitation du bois, ont largement modifié le milieu de vie, en réduisant notamment l'espace de chasse relié au domaine masculin. Il en résulte que les produits venant des espaces féminins dominent aujourd'hui l'alimentation : ceux de la *chacra*, souvent complétés par l'élevage d'animaux, rattachés aussi aux activités féminines. La femme continue donc d'assurer l'éducation des enfants, la préparation des aliments, la tenue de la maison, la *chacra*, en plus de l'élevage. Ses responsabilités sont plus nombreuses, mais plusieurs auteurs (Aguirre 1998; Segura 2006; Garcés 2006) ont souligné que la reconnaissance sociale de l'apport des femmes n'a pas pour autant changé<sup>69</sup>.

En contrepartie, la chasse n'est plus l'activité principale de l'homme. L'espace masculin est toutefois demeuré celui de l'extérieur, aux allures aujourd'hui différentes. Ses occupations sont rattachées au marché de l'emploi rémunéré dans les centres urbains ou dans les pétrolières. Avoir un tel emploi a une certaine résonance sociale chez les nationalités, selon Aguirre, puisqu'il montre l'habileté à être en relation avec le monde moderne (1998, 54). Le monde extérieur signifie d'autre part le monde de la représentation à travers les organisations. Aguirre (1998) et Segura (2006)<sup>70</sup> qui ont toutes les deux étudié les femmes kichwa de Sucumbíos démontrent que l'homme a su garder son rôle symbolique et dominant en s'appropriant la parole et la représentation. La négociation interculturelle avec le monde extérieur, dans le contexte d'un pays où a émergé une politique ethnique qui allait devenir majeure, est devenue un enjeu qui a permis à l'homme de transformer son rôle de pourvoyeur en celui de garant d'avenir pour sa communauté. Le prestige de l'homme reposant autrefois sur ses habiletés de chasse s'est ainsi vu remplacé par l'habileté à négocier avec le monde extérieur.

<sup>69</sup> Pequeño (2007, 108) remarque la même chose dans le cas des peuples indigènes andins.

<sup>70</sup> Ces deux études se limitent toutefois aux Kichwa dans leur analyse.

### 3.1.4. Les organisations indigènes de Sucumbíos et la place de la femme

Appuyées par la mission (ISAMIS) et d'autres ONG, les organisations indigènes de chaque centre communal de Sucumbíos se sont consolidées à travers des fédérations ethniques provinciales. C'est par l'entremise de ces fédérations que les différentes communautés ont pu obtenir la légalisation de terres communales, l'accès à des infrastructures<sup>71</sup>, des services<sup>72</sup> et éventuellement être bénéficiaires de différents projets de développement ciblant les populations indigènes (Segura 2006, 32).

Dans les années 1980, une missionnaire laïque, et anthropologue<sup>73</sup>, entreprend de travailler auprès des femmes kichwa dans les communautés de Sucumbíos. Elle y valorise la rencontre entre femmes par la réalisation d'ateliers d'artisanat. Ces rencontres sont à l'origine des organisations de femmes dans les communautés kichwa qui ont fait à leur tour germer dans les années 1990 l'idée d'une direction des femmes et de la famille au sein de la fédération ethnique kichwa (FONAKISE) et depuis 2004 d'une association de femmes (AMKIS) affiliée. La dirigeante des femmes tout comme cette association demeurent sous la gouverne de l'exécutif à forte majorité masculine (Segura 2006, 44-45). Elles ont toutefois ouvert aux femmes kichwa une multitude de possibilités d'acquérir des expériences à l'extérieur de la communauté, notamment par des formations comme promoteur de santé et de maternité (*promotora a la salud, promotora partera*). Les récits de vie montreront que cet accès à la formation à l'extérieur ne va pas sans perturber les relations entre hommes et femmes. Chez les femmes shuar, le processus organisationnel est beaucoup plus récent. On ne retrouve pas une instance représentative au sein de la Fédération provinciale des Centres shuar qui est, par ailleurs, marquée par des divisions internes<sup>74</sup>.

Aujourd'hui, chaque indigène est membre d'une communauté, appelée centre communal, constitué d'un conseil communautaire souvent identifié comme les organisations de base. Ces conseils sont responsables de faire respecter les règles communautaires, l'assignation des terres, la gestion des services et des projets. Les

<sup>71</sup> J'entends par là des routes, l'électricité, l'accès à l'eau potable.

<sup>72</sup> J'entends par là des services de santé propres aux indigènes et l'éducation interculturelle.

<sup>73</sup> Il s'agit de Alessandra Foletti-Castegnaro, auteure notamment de *Tradición oral de los Quichuas amazónicos. Del Aguarico y San Miguel*, Colección 500 años, no. 59, Abya-Yala, Quito, 1992.

<sup>74</sup> Je n'ai rencontré aucune étude sur les femmes shuar de la province de Sucumbíos spécifiquement.

membres du conseil sont proposés par la communauté et élus en assemblée communautaire tous les ans. Parmi les critères aujourd'hui valorisés figure au premier rang l'aptitude au leadership, démontrée par les *capacitaciones* reçues, les expériences de « participation » à l'intérieur comme à l'extérieur de la communauté, la relation positive avec les membres de la communauté, l'aptitude à circuler adéquatement au sein du monde urbain et à négocier avec ses institutions. Car, c'est le conseil qui assure le lien avec l'extérieur de la communauté, que ce soit la population métisse, les autorités cantonales et autres (Segura 2005, 44).

Le conseil est généralement composé d'une majorité d'hommes, et aujourd'hui très souvent de jeunes hommes. Ceci s'explique entre autres, par leur meilleure maîtrise de l'espagnol et l'accès à la formation facilité par les nombreux projets de développement qui visent aujourd'hui la nouvelle génération et contribue à former une nouvelle élite politique. Chez les Kichwa de Sucumbíos, certaines communautés ont dernièrement élu des femmes au sein de leur conseil, notamment deux communautés où la présidente est une femme. Chez les Shuar, les femmes occupent encore très peu de place dans le conseil de la communauté. En parallèle à l'élection du conseil, on élit également les commissions qui varient selon les communautés, dont les plus courantes sont celles de la santé, de la famille, de l'éducation, des sports, des droits humains, des jeunes et des femmes (communément appelée organisation des femmes). C'est au niveau de ces commissions que l'on observe le plus souvent l'élection des femmes et à travers lesquelles elles acquièrent généralement leurs premières expériences de participation dans le milieu organisationnel.

Chaque organisation de base (conseil communautaire) est liée à une organisation de deuxième degré, une fédération ethnique provinciale. Dans certains cas, les nationalités se sont munies d'organisations cantonales qui figurent aussi comme des organisations de deuxième degré. C'est le cas de Cascales où l'on retrouve la Fédération de Centros Shuar Bermejo chez les Shuar, et la UPICC chez les Kichwa. Celle-ci a particulièrement été importante sur le terrain, car une participante en est aujourd'hui la présidente. Les organisations de deuxième degré sont à leur tour liées à une fédération regroupant toutes les

nationalités au niveau régional (CONFENIAE au niveau de l'Amazonie) puis national (CONAIE)<sup>75</sup>.

Toutefois, chacune de ces fédérations conserve toujours un lien direct avec les « bases ». Ainsi, être membre du conseil communautaire donne accès à un éventail d'événements, que ce soit les congrès des fédérations régionales et de la CONAIE, les échanges interculturels entre différentes régions ou les mobilisations. Être membre du conseil donne aussi accès à la formation, car les fédérations indigènes sont à ce jour privilégiées par la coopération internationale pour rejoindre les bases indigènes. Somme toute, le conseil est le chemin privilégié pour entrer dans le monde de la représentation, acquérir des expériences de participation, de formation et par le fait même une légitimité comme leader<sup>76</sup>. Ce « monde organisationnel », comme les nationalités le désignent, est ce que les intellectuels désignent comme le mouvement indigène équatorien.

### **3.2. Le mouvement indigène équatorien**

Par définition, les mouvements sociaux se forment pour remettre en question la façon dont le pouvoir est exercé et tente de le redéfinir (Alvarez et al. 1998, 2). Au début des années 1980, le modèle néolibéral s'est installé de façon générale en Amérique latine. L'enchaînement vicieux de dettes, crise, ajustements économiques, démocratisation<sup>77</sup>, tel que résumé par De la Peña (2005, 733), est le chemin obligé pour de nombreux pays latino-américains. L'État se désengage de la sphère sociale et donne lieu à un nouvel espace de gouvernance qui favorise une plus grande participation de la société civile et l'émergence des nouveaux mouvements sociaux (p. ex. Alvarez et al. 1998; Nash 2005). À ceci vient s'ajouter l'affluence d'ONG qui utilisent et valorisent le langage de la différence et veulent pallier au manque de programmes sociaux offerts par les États (Jackson & Warren 2004, 552). C'est dans ce contexte que le mouvement indigène devient parmi les acteurs sociaux les plus importants sur la scène politique équatorienne (Davalos 2005, 2).

<sup>75</sup> Voir l'annexe 5 pour un organigramme des organisations indigènes en lien avec ce mémoire.

<sup>76</sup> Dans certains cas, la sphère de la représentation ouvre à son tour sur la sphère politique par l'intermédiaire du parti politique indigène, le Movimiento Pachakutik, lequel sera introduit subséquemment.

<sup>77</sup> Le terme « démocratisation » est ici utilisé dans le sens de responsabilisation de l'individu.

### 3.2.1. L'essor d'un acteur social et politique

Pour comprendre l'essor du mouvement indigène, il faut d'abord reconnaître le rôle précurseur qu'ont joué les missions dans son organisation et la formation de ses leaders (p. ex. Martinez Novo 2004 pour les Salésiens; Rubenstein 2001, 2005 pour les Dominicains). Sous la tendance de la théologie de la libération dans les années 1970, les missions catholiques ont favorisé l'essor d'une conscience politique chez les indigènes et paysans par l'éducation populaire et la formation de réseaux sociaux sur la base de la classe paysanne d'abord puis ethnique<sup>78</sup>. Ces élèves et ces nouvelles organisations allaient devenir les porteurs du mouvement indigène qui se consolide avec la création de la Confédération des nationalités indigènes de l'Équateur (CONAIE) en 1986, une organisation à caractère ethnique regroupant les organisations indigènes des trois grandes régions géographiques de l'Équateur. Il faut toutefois mentionner une distinction importante entre le monde indigène andin et amazonien. Les premiers ont vécu le système des *haciendas* et cohabitent depuis des siècles avec les colons alors que les seconds ont seulement été confrontés récemment à la cohabitation avec les colons initiée par l'exploitation des ressources naturelles. Ainsi, dans les Andes, ils luttent pour continuer à vivre de la terre. En Amazonie, ils luttent pour protéger leur territoire (Davalos 2005, 12).

Les années 1990 sont marquées par de nombreux soulèvements indigènes à l'échelle nationale qui réussissent à paralyser le pays, impulsés en partie par les mobilisations contre le 500<sup>e</sup> anniversaire de la « Découverte » des Amériques. Les nationalités exigent une reconnaissance constitutionnelle du caractère plurinational de l'État équatorien ainsi que des droits territoriaux collectifs pour les nationalités de l'Amazonie (p. ex. León 1993, Whitten 1997; Brysk 2004). Parallèlement à ces soulèvements, la nouvelle génération de leaders éduqués chez les religieux envisage l'éducation bilingue comme une stratégie pour le changement social et la réaffirmation identitaire. Plusieurs participent à la mise sur pied d'un système d'éducation interculturelle et bilingue qui trouve de nombreux appuis auprès des ONG et qui s'étend dans tout le pays avec la création de la Direction nationale d'éducation interculturelle et bilingue (DINEIB) en 1988<sup>79</sup>. Quoique ce système éprouve

<sup>78</sup> Parallèlement, la promotion de l'alphabétisation par le gouvernement Roldos (1979-81) a aussi contribué à la formation de leaders bilingues.

<sup>79</sup> L'histoire de l'éducation dirigée vers les indigènes en Équateur remonte au début du siècle. Il y a d'abord eu Dolores Cacuango qui a lutté pour l'accès à l'éducation des indigènes dans les Andes, puis l'initiative

plusieurs faiblesses, la voie de l'enseignement devient tout de même un véhicule privilégié pour entrer dans ce que les nationalités désignent comme « le processus organisationnel », c'est-à-dire le chemin pour s'élever à titre de leader au sein du mouvement indigène (León 2001, 51). Également, des alternatives à l'éducation formelle sous forme de *capacitación* visent de plus en plus les indigènes et contribuent à générer une nouvelle élite diplômée par ces projets. Une nouvelle constitution adoptée en 1998 reconnaît aux indigènes une partie des droits territoriaux revendiqués (excluant les sous-sols) et enchâsse le caractère plurinational du pays, une victoire pour le mouvement (Davalos 2005, 18-19).

Les femmes ne sont pas absentes de la lutte indigène en Équateur et leur apport est reconnu par le mouvement. Déjà au siècle dernier, des femmes comme Dolores Cacuango (1881-1971) et Tránsito Amaguaña (née en 1909) ont joué des rôles clés dans la lutte des paysans pour les terres et pour l'alphabétisation et sont devenues des symboles de force et d'espoir, tant pour les hommes que les femmes indigènes (Becker 2003, 129). Plusieurs auteurs ont souligné la forte participation des femmes aux soulèvements indigènes des années 1990 (Figueroa 2007, 4; Pequeño 2007). Dans les Andes particulièrement, la migration masculine vers les villes a fait en sorte que les femmes occupent aujourd'hui une place prépondérante dans les organisations de « base », la force du mouvement lorsque vient le temps de se mobiliser. De plus, tel que mentionné en introduction, la femme comme gardienne de la tradition s'est négocié un rôle important dans le discours de résistance indigène (Pequeño 2007).

En 1996, le mouvement crée son pendant politique, le Parti *Movimiento Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País* (Mouvement Pachakutik), qui reçoit un appui de la population indigène et non indigène dès ses premières élections. Le passage d'un mouvement social à un parti politique n'est pas unique à l'Équateur. Van Cott (2005, 40-48) affirme que le succès de mobilisation a entraîné dans plusieurs cas des mouvements indigènes nationaux à se concevoir comme des acteurs politiques légitimes et viables capables de transformer les institutions et donc prêts à les gouverner. Dans le cas particulier de l'Équateur, le Mouvement Pachakutik propose le refondement de l'État sur les bases d'une éthique « indigène » qui refuse la paresse, le mensonge et le vol, dans un pays où la

---

d'éducation bilingue radiophonique initiée avec les Shuar et popularisée à travers l'Amérique latine par la suite. Plusieurs critiquent toutefois le fait que l'éducation bilingue est devenue une éducation de second niveau, étant donné les conditions matérielles difficiles et la formation des professeurs souvent défailante.

corruption, l'opportunisme et l'inaction des autorités sont le pain quotidien<sup>80</sup>. Aux élections de 2000, en pleine crise politique et économique où il est notamment question de la dollarisation de la devise nationale, le Movimiento Pachakutik, symbole de l'*anti-establishment* (Van Cott 2005, 139), obtient un succès considérable, faisant élire cinq gouvernements provinciaux (*prefectura*) et 23 gouvernements municipaux (ibid., 127).

En une décennie, le poids politique de la voix indigène a donc gagné une reconnaissance sans équivoque, à travers son mouvement organisé, son système d'éducation mis en place, son organe politique appuyé par une bonne partie de la population et la cristallisation en 1998 du caractère plurinational du pays et de l'existence des droits collectifs dans une nouvelle constitution. Son influence est telle qu'il a été l'instigateur de plusieurs soulèvements dans les années 2000 où il a revendiqué non plus seulement pour les indigènes, mais pour tous<sup>81</sup>, désormais aux côtés des autres mouvements sociaux comme celui des femmes<sup>82</sup> et des écologistes (Barrera 2001; Chiriboga 2001). Tous se sont mobilisés notamment contre la signature du Plan Colombie qui incluait l'implantation d'une base militaire en territoire équatorien (février 2001) et le traité de libre-échange avec les États-Unis (avril 2006).

En somme, le mouvement indigène et son pendant politique sont devenus en quelque sorte la voix alternative, progressiste de l'Équateur à un moment de hautes perturbations politiques et économiques où les gouvernements qui se sont succédés n'ont cessé de se rapprocher de la Maison Blanche. Puis est élu le président Rafael Correa en 2006, défenseur de la nouvelle gauche latino-américaine.

---

<sup>80</sup> Les présidents qui se sont succédé dans les années 1990 et 2000 particulièrement se sont avérés des politiciens corrompus (Bucaram 1996-1997, Mahuad 1998-2000) et opportunistes (Gutierrez 2002-2005).

<sup>81</sup> En référence au slogan du soulèvement de 2001 « ¡Nada solo para los Indios, todo para todos! ».

<sup>82</sup> Je n'aborde pas le mouvement des femmes équatorien, faute d'espace, et du fait qu'il n'a pas été jusqu'à aujourd'hui un espace de représentation utilisé par les femmes indigènes. Il a toutefois été lui aussi très actif dans les années 1990 et a obtenu quelques victoires, notamment la loi électorale des quotas qui vise à favoriser l'accès des femmes aux lieux de pouvoir et la création du Conseil national de la femme (CONAMU), institution parapublique qui agit depuis maintenant 10 ans comme le garant des femmes. Sur le mouvement des femmes équatorien voir, entre autres : Osvaldo Hurtado, dir. (2000). *Mujer. Participación y desarrollo*; Maria-Fernanda Cañete, dir. (2004). *Reflexiones sobre Mujer y política*; Erika Silva (2005). « Contexto Histórico y Conceptos Políticos Feministas », *Identidad y Ciudadanía de las Mujeres*, 20-28; Ana Maria Goetschel, dir. (2006). *Orígenes el feminismo en el Ecuador*; Raquel Rodas Morales, dir. (2007). *Las propias y los ajenos. Miradas críticas sobre los discursos del movimiento de mujeres del Ecuador*.



### 3.2.2. Le mouvement indigène à la croisée des chemins?

L'action de protester a été jusqu'à récemment le chemin favorisé des mouvements sociaux équatoriens pour participer à la vie politique. Or, l'élection de Rafael Correa en novembre 2006 change le paysage politique puisque le nouveau président est lui-même un porteur de cette voix progressiste. La « révolution citoyenne » qu'il propose est fondée en partie sur les revendications portées par le mouvement indigène, notamment la nécessité d'une assemblée constituante pour procéder à une véritable refondation de la démocratie du pays et éliminer la *partidocratia*<sup>83</sup>; le rejet de l'impérialisme américain, à commencer par la base militaire de Manta; et la consolidation du projet bolivarien<sup>84</sup> aux côtés des tenants de la gauche latino-américaine.

Ce changement de cap politique a déclenché une remise en question de la pertinence des différents mouvements sociaux. À commencer par le mouvement indigène qui se voyait déjà aux prises avec des divisions internes entre factions amazoniennes et andines (Whitten 2004, 448-50) et entre l'organe politique et la CONAIE (Van Cott 2005, 123-139). Le mouvement indigène se remet par ailleurs d'un échec politique suite à son support à Gutierrez lors des élections de 2002<sup>85</sup>. La « révolution citoyenne » de Correa tend aussi à démobiliser la population qui s'en remet à la voie politique et institutionnelle, plutôt qu'à la contestation et au support des mouvements sociaux. León y prédisait un changement considérable dans le tissu social équatorien : « il s'agit d'une révolution citoyenne sans citoyens organisés, en faveur de l'indigène sans la participation de l'acteur social indigène, une valorisation du peuple, sans les organisations du peuple. Les acteurs sociaux sont convertis en appui » (Ma traduction. León 2007, 11).

Or, la prédiction de León s'est révélée fautive, car le Président Correa a accumulé plusieurs « erreurs » du point de vue des mouvements sociaux, provoquant la colère de ces

---

<sup>83</sup> Expression utilisée par Correa pour désigner les vieux partis politiques corrompus.

<sup>84</sup> Le projet bolivarien consiste à unir les pays latino-américains pour faire contrepoids à la puissance nord-américaine. Souvent appelée la révolution bolivarienne, elle a été initiée par Chavez et fait référence au héros de la libération des pays d'Amérique latine, Simón Bolívar.

<sup>85</sup> Plusieurs attribuent d'ailleurs la désarticulation du mouvement indigène au gouvernement de Lucio Gutierrez entre 2003 et 2005 qui, après s'être fait élire sur la base de son alliance avec le Movimiento Pachakutik, l'a trahi en appliquant une politique de droite, en usant de clientélisme et adoptant la règle de « diviser pour mieux régner ». Échaudé par cette mauvaise expérience, le Movimiento Pachakutik refusa l'alliance proposée par Correa avant les élections de 2006 (Wolff 2007; Lemoine 2007).

derniers et même la dissension dans les rangs de Correa<sup>86</sup>. Le projet de constitution de Correa qui avait cours lors de mon terrain a eu l'approbation de la population en 2008. Le mouvement indigène a milité pour le oui au projet politique tout en dénonçant la façon de gouverner de Correa<sup>87</sup>. L'avenir seul dira de quelle façon se dessinera la relation entre le gouvernement dit progressiste, mais parfois intransigeant, et le mouvement indigène encore bel et bien actif.

### 3.2.3. Le canton Cascales : un gouvernement municipal Pachakutik à Sucumbíos

Le canton Cascales reflète assez bien les réalités amazonienne, pétrolière et frontalière présentées en première partie de ce chapitre et celle de la politique ethnique qui a dominé la scène nationale, présentée en deuxième partie. Devenu canton en 1990, Cascales est limitrophe à la Colombie par l'entremise de la rivière San Miguel au nord et délimitée par la rivière Coca au sud qui le sépare de la province d'Orellana. Les communautés qui longent la rivière San Miguel sont particulièrement affectées par les fumigations et les affrontements militaires depuis l'implantation du Plan Colombie<sup>88</sup>. Le canton vit principalement d'agriculture, de l'exploitation du bois, du commerce et l'on y trouve également plusieurs postes pétrolières appartenant à une compagnie argentine. Récemment, l'écotourisme s'est présenté comme une alternative économique intéressante et quelques communautés indigènes travaillent en ce sens.

Le gouvernement municipal du Canton Cascales fait partie de la vague des 23 gouvernements municipaux élus sous la bannière Pachakutik en 2000. Le maire, de nationalité kichwa et natif du canton, a un parcours assez typique du leader indigène d'aujourd'hui. Éduqué chez les religieux, il chemine dans le monde de l'éducation

---

<sup>86</sup> L'une des erreurs de Correa fut celle de Dayuma au moment où j'étais sur le terrain. Face à des mobilisations sociales contre l'industrie pétrolière à Dayuma dans la province d'Orellana, le gouvernement s'est montré intransigeant en y déclarant l'état d'urgence, suspendant les libertés d'expression, de circulation, de réunion et d'association. L'opération a choqué les gens de l'Amazonie, particulièrement les indigènes puisqu'une des arrestations fut celle de la gouverneure de la province, une élue du Movimiento Pachakutik, que le gouvernement a maladroitement accusée de terrorisme et maintenue incarcérée pendant des mois. Cette histoire controversée a notamment mené à la démission de deux figures importantes parmi les rangs de Correa dans l'année 2008, dont Monica Chuji, une femme kichwa de la province de Sucumbíos. Chuji avait choisi de se présenter dans l'équipe de Correa pour défendre les intérêts du mouvement indigène, mais a refusé d'appuyer une telle attitude.

<sup>87</sup> Le Quang (2008). Disponible à : <http://www.cetri.be/spip.php?article966&lang=fr>

<sup>88</sup> Aucune participante de la *escuela* ne provenait toutefois de ces communautés qui sont difficiles d'accès à cause du manque d'infrastructure routière.

interculturelle bilingue : d'abord comme professeur, ensuite comme superviseur dans une direction bilingue, par la suite comme dirigeant de l'éducation à la CONFENAIE et finalement à la CONAIE. En 2000, il passe dans la sphère politique comme candidat Pachakutik et est élu dans son canton natal. Sa ligne de travail est celle d'un « développement intégral avec identité ». Basé sur les principes d'équité, de durabilité, il vise aussi la « pluriculturalité, l'unité dans la diversité, l'interculturalité et de participation », des principes adoptés dans la constitution de 1998 pour renforcer la présence des nationalités indigènes au sein de l'État.

En articulant sa politique de développement autour de la participation, notamment par le budget participatif, le maire obtient le statut de gouvernement alternatif octroyé par le Conseil de développement des nationalités et peuples de l'Équateur (CODENPE)<sup>89</sup> et devient l'exemple amazonien de gestion participative. Cette réputation attire évidemment les appuis d'ONG et l'aide internationale. Au cœur de la région frontalière, cible d'intérêt de la coopération, Cascales devient vite le canton qui obtient le plus de financement étranger dans la province<sup>90</sup>. Le maire obtient un deuxième mandat en 2005. En septembre 2007, à la suite des perturbations politiques qui mettent en doute sa transparence et le soupçonnet de corruption et de complot avec des tueurs à gages colombiens, il fuit le canton, laissant la population divisée par le doute et par ailleurs beaucoup plus préoccupée par cette histoire que par le référendum de l'assemblée constituante et le vent de changement qui animent la scène nationale.

### **3.3. Réflexion sur la « participation » en contexte équatorien**

En guise de conclusion, je souhaite attirer l'attention sur le thème de la « participation » qui m'est apparu omniprésent, tant sur la scène nationale, provinciale que cantonale. La « participation » en contexte équatorien revêt une diversité de significations, toutes reliées aux thèmes de démocratie, de citoyenneté et de droit, indissociables selon Zaragocin (2007, 4). La « participation » est d'abord au fondement même de l'action de la société civile, c'est-à-dire participer pour exiger des changements de l'État. On l'observe par exemple à travers la mobilisation d'une population comme celle de Sucumbíos, oubliée

<sup>89</sup> Une institution parapublique qui voit le jour après la constitution de 1998. Site web CODENPE. Disponible à : <http://www.codenpe.gov.ec/cod.htm>.

<sup>90</sup> Au prorata de sa population.

par l'État, qui « exige » d'être entendu; ou encore les protestations du mouvement indigène dans les années 1990 qui « exige » la reconnaissance de ses droits. La participation a aussi pris la forme d'une revendication pour le mouvement indigène; on y revendique la participation des nationalités au sein d'un État équatorien plurinational. D'autre part, le fait « d'avoir participé » est, au fil du temps, devenu un critère valorisé pour les nouveaux leaders indigènes, les hommes particulièrement qui se sont approprié l'espace symbolique de la représentation. Dans ce contexte, les femmes indigènes ont aussi voulu revendiquer l'accès aux espaces de participation au sein du mouvement, la participation étant devenue une « opportunité ». Récemment, la « participation » est de plus apparue comme un discours politique réapproprié par le gouvernement de Correa avec sa « révolution citoyenne ». Au sein du canton, le maire a fait de la participation sa stratégie de gouvernance pour être reconnu comme gouvernement « alternatif », attirant ainsi le support financier des organisations internationales. Finalement, on se rappelle que la « participation » est aussi un objectif central des projets de développement comme celui de la *escuela*. Bref, la « participation » sous toutes ses formes : action, revendication, critère de leadership, opportunité, discours et stratégie politique, objectif de développement, est devenue l'un de ces langages à travers lesquels les acteurs articulent leurs actions et aspirations. Il semble que « participer » ait atteint une signification morale en contexte équatorien qui s'est aussi traduit dans mes données.

## CHAPITRE 4. LA ESCUELA AU SEIN DU MONDE DU DÉVELOPPEMENT

Dans les chapitres 4 et 5, l'objet d'étude est la *escuela*, de sa conception à sa mise sur pied. J'y fais l'analyse des structures et des pratiques des institutions du développement (Labrecque 2000a). Dans le présent chapitre, je retrace la chaîne des intermédiaires à l'origine de cette *escuela*, chacun d'entre eux ayant contribué à sa formulation par un discours et des méthodologies particulières. Pour chacun des maillons de la chaîne, je m'attarde aussi aux individus impliqués, à leur vision, leur parcours et leur rencontre. L'idée derrière cette démarche est de porter à la fois un intérêt à la détermination et à la structure des discours institutionnels qui ont pu encadrer l'expérience, mais aussi à l'arbitraire et à l'agentivité des individus impliqués dans sa mise en œuvre. Voici en guise d'introduction, la séquence d'événements qui a fait naître la *escuela*.

### 4.1. Genèse de la *escuela*

En 2004, le FIG-ACDI, qui en est à sa troisième phase d'intervention en Équateur, décide de prioriser les provinces du nord, frontalières à la Colombie. Il fait alors appel au CEDIME, ONG équatorienne reconnue, afin de coordonner une consultation participative auprès des organisations de femmes et d'identifier avec elles les problématiques et l'orientation de la troisième phase. Au fil des discussions avec les organisations clés de la province, deux axes se dégagent : 1. celui de « renforcer la capacité des organisations des divers secteurs ethniques et sociaux des femmes de la province pour qu'elles puissent influencer le développement local avec des propositions orientées vers la recherche d'égalité entre les sexes et la construction d'une identité interculturelle » 2. celui de promouvoir et de veiller à l'accomplissement des droits des femmes et des enfants à la frontière (ACDI, 2007)<sup>91</sup>.

À ce rassemblement, plusieurs femmes indigènes, principalement kichwa, sont présentes avec chacune l'ambition de proposer un projet. Contrairement aux organisations de femmes *mestizas* rassemblées sous la Fédération des femmes, les indigènes ne sont pas réunies sous une organisation. Parmi elles, Rita, alors présidente du *Patronato* du canton

---

<sup>91</sup> Pour plus de détails, voir la documentation du FIG-ACDI à l'annexe 6.

Cascales et femmes du maire, y est avec l'intention de présenter un projet d'école de leadership pour les femmes de son canton. L'idée lui vient de réunir les femmes de toutes nationalités et des sept cantons confondus pour faire une seule proposition. Un tel projet interculturel plaît. Les femmes indigènes identifient comme besoin premier celui de renforcer les organisations de femmes indigènes et leur coordination. Inspirées de l'idée de Rita, elles demanderont conjointement au FIG-ACDI un programme de formation pour les femmes leaders indigènes des organisations de base de toutes nationalités confondues de la province. La création de ce nouvel espace de femmes des différentes « nationalités » passant outre les organisations indigènes traditionnelles pose toutefois la question suivante : qui gèrera le projet? Le CEDIME, connu de la majorité et ayant collaboré avec Rita sur d'autres projets dans le passé, est le choix désigné. L'ONG accepte de prendre le rôle d'exécutant du projet<sup>92</sup>. Ainsi est née la *escuela*.

Cette séquence d'événements permet d'introduire les différents acteurs en jeu et donne un aperçu de leur rôle dans la définition du projet. On retrouve le FIG-ACDI, agence de développement qui ouvre un espace pour un projet de la nature de la *escuela*; le CEDIME, ONG, qui est à la fois choisi par le FIG et les nationalités comme intermédiaire; et Rita, actrice locale influente et initiatrice de l'idée d'un projet interculturel en dehors des organisations traditionnelles. J'insiste sur le fait que le projet ne provient pas d'une structure imposée verticalement au niveau local, mais plutôt de l'interaction de différents acteurs avec certainement différents intérêts et perspectives sur ce qu'ils souhaitent réaliser. Qui sont ces acteurs? Quel est leur rôle dans la réalisation de la *escuela* et quels sont leurs intérêts? Quelle est leur vision de ce que devrait être l'école de leadership?

## 4.2. L'ACDI : discours, structure et méthodologie

L'ACDI est le point d'ancrage des différents maillons de la chaîne de développement. Par son discours et son fonctionnement, elle a offert un cadre dans lequel le projet a pu voir le jour. Depuis 1968, cette agence gouvernementale a pour mandat « de soutenir le développement durable dans les pays en développement, afin de réduire la pauvreté et de contribuer à rendre le monde plus sûr, plus équitable et plus prospère ».

<sup>92</sup> Par la suite, le CEDIME a également accompagné les organisations dans la définition de leur propre projet et s'est engagé tout au long de la 3<sup>e</sup> phase du FIG-ACDI à chapeauter la progression des différents projets acceptés par l'ACDI.

Comme tout acteur du développement, ses orientations ont évolué en parallèle avec celles des grandes instances internationales. Pays onusien, le Canada a orienté ses actions en concordance avec les objectifs de développement du millénaire (ODM) définis en 1995, l'un d'eux étant la promotion de l'égalité des sexes et l'autonomisation des femmes.

L'égalité entre les sexes est introduite dans le discours de l'ACDI au lendemain de la déclaration de la Décennie de la femme, moment où le Canada établit ses premières lignes directrices concernant l'Intégration des femmes au développement<sup>93</sup>. Dans la foulée du Sommet de Beijing de 1995, l'ACDI renouvelle sa politique désormais appelée Intégration des femmes au développement *et égalité des sexes*<sup>94</sup>. L'agence élabore successivement ses politiques face à la lutte contre la pauvreté, face à la santé, à la bonne gouvernance, aux besoins humains fondamentaux, aux enfants et à l'éducation. Dans chacune de ces politiques, la femme y apparaît comme un élément important à considérer dans les stratégies d'intervention. D'abord discuté en termes de protection des droits fondamentaux de la femme, le discours évolue vers celui du renforcement du pouvoir des femmes sur leur corps et leur vie, lié à l'idée d'autonomisation (*empowerment*). En 1999, l'ACDI a modernisé à nouveau sa politique et parle désormais de Politique sur l'égalité entre les sexes seulement<sup>95</sup>, devenue une « orientation systématique », puis en 2005 un axe transversal dans tous ses champs d'intervention de l'ACDI<sup>96</sup>.

La définition du genre aujourd'hui privilégiée par l'ACDI s'articule ainsi :

Le genre fait référence aux rôles et responsabilités attribués à la femme et à l'homme par la société. **Le concept de genre inclut les attentes en ce qui concerne les caractéristiques, l'attitude et les conduites possibles de l'homme et de la femme, c'est-à-dire ce que sont la féminité et la masculinité. Ces rôles et attentes s'apprennent, se changent à travers le temps et varient au sein même des cultures et entre les cultures.** (Emphase ajoutée. Silva 2005, 46. Ma traduction)<sup>97</sup>

<sup>93</sup> Connue en anglais comme *Women in development*.

<sup>94</sup> En français, l'expression *égalité entre les sexes* demeure celle favorisée alors qu'en anglais et en espagnol, on utilise *gender equality* et *igualdad de género*. J'utilise pour ma part *égalité entre les sexes* lorsque je parle de la politique institutionnelle et *genre* lorsque je parle des rôles sociaux sexués.

<sup>95</sup> Connue en anglais comme *Gender and development*.

<sup>96</sup> Les six champs d'intervention de l'ACDI sont : la gouvernance, la santé, l'éducation, le développement du secteur privé, la viabilité de l'environnement et l'action humanitaire. La politique sur l'égalité entre les sexes en tant qu'axe transversal signifie l'obligation d'une analyse comparative entre les sexes dans tous les projets de l'ACDI et à toutes les étapes de ses projets, de la conception à la mise en œuvre et à l'évaluation, « afin de faire ressortir la complexité des relations de pouvoir existant entre les sexes et permettre ainsi d'éviter que les inégalités se perpétuent » (Site web ACDI).

<sup>97</sup> Ma traduction de : « *Género se refiere a los roles y responsabilidades atribuidos a la mujer y al hombre por la sociedad. El concepto de género también incluye las expectativas que se tienen respecto a las*

Le genre est appris et donc modifiable par l'éducation. Selon l'ACDI, l'égalité entre les sexes est un objectif qui s'atteindra par cette modification des rôles. Dans ce contexte, l'autonomisation, c'est-à-dire ce transfert de connaissances pour renforcer le pouvoir des femmes, devient un véhicule privilégié et explique les nombreux projets de scolarisation comme celui de la *escuela*. La question intéressante est de connaître l'image de la femme modèle, « ces caractéristiques, attitudes et conduites » vers lesquelles ces projets tendent, ce qui sera abordé dans le prochain chapitre.

L'égalité entre les sexes étant aujourd'hui un axe transversal, l'ACDI utilise à la fois une approche dite intégrée dans tous ses projets, et une approche ciblée. Cette dernière renvoie à des programmes qui ont comme principal objectif l'égalité entre les femmes et les hommes comme celui de la *escuela*. La structure de l'intervention de l'ACDI est différente selon les régions du monde. Certains programmes sont mis sur pied via les instances multilatérales (agences de l'ONU et banques de développement), d'autres sont réalisés par des partenaires canadiens de la société civile ou comme dans le cas de l'Équateur, par les directions régionales des programmes géographiques<sup>98</sup>. C'est ce que l'ACDI appelle un modèle directif, signifiant que son personnel est impliqué dans toutes les étapes du projet de sa conception à son évaluation par l'entremise de sa direction régionale<sup>99</sup>. On constate que l'ACDI n'a jamais comme intermédiaire l'État ce qui, d'un côté, apparaît paradoxal puisque c'est elle-même une agence gouvernementale qui choisit de passer outre les infrastructures étatiques. Autrement dit, l'ACDI favorise le « développement durable » sans l'État. Cette façon de procéder est toutefois justifiée par un constat historique et une croyance qui perdure, soit la corruption au sein des gouvernements nationaux des pays en développement. Au-delà de ce débat, il est clair que l'ACDI garde de cette façon un certain contrôle sur ces intermédiaires et s'assure peut-être d'une influence plus directe.

---

*características, aptitudes y posibles conductas tanto de la mujer como del hombre (feminidad y masculinidad). Esos roles y expectativas se aprenden, cambian con el tiempo y son variables dentro de cada cultural y entre las culturas ».*

<sup>98</sup> Dans ce cas, les directions régionales de l'ACDI sont indépendantes de l'ambassadeur des affaires étrangères, en ce sens qu'elles ont leur propre budget. Dans le cas du FIG-ACDI en Équateur, c'est l'ambassadeur canadien de l'ACDI en Colombie qui fait figure d'autorité. Je n'ai toutefois pas eu la chance de le rencontrer.

<sup>99</sup> Site officiel de l'ACDI – section responsabilités. Disponible à : <http://www.acdi-cida.gc.ca>



Les interventions de l'ACDI reposent sur une méthodologie appelée la gestion axée sur les résultats (GR) qui se veut une approche globale fondée sur le cycle de vie d'un programme ou d'une politique « qui considère à la fois la stratégie, les gens, les processus et les mesures »<sup>100</sup>. Cette méthodologie, préconisée également par les instances multilatérales comme la Banque mondiale, serait :

[...] un moyen d'améliorer l'**efficacité** et la responsabilité de la gestion en faisant participer les principaux intervenants à la définition de **résultats** escomptés réalistes, en évaluant les **risques**, en suivant les **progrès** vers l'atteinte des résultats escomptés, en intégrant les leçons apprises dans les décisions de gestion et les rapports sur le **rendement**. (Emphase ajoutée. Site Web ACDI)<sup>101</sup>

On ne peut ignorer ici l'usage d'un vocabulaire tiré de la sphère économique ce qui tout compte fait n'est pas surprenant puisque l'ACDI demeure un gestionnaire. Ce qui est particulier à la GR, c'est la place donnée à la participation des intervenants locaux et des bénéficiaires dans chaque étape des projets dans le but de favoriser le « respect face aux processus locaux », à commencer par la définition des programmes. Selon les acteurs du développement, cette promotion de la participation est génératrice de plusieurs avantages à longue échelle en termes de responsabilisation des gens impliqués et donc de « rendement ». Or, qu'entendons-nous par « processus locaux »? Dans le cas de la *escuela*, l'un d'entre eux semble être Rita et son idée d'une école de leadership qui a pu être entendue et concrétisée.

On constate que la *escuela* s'inscrit dans une logique discursive institutionnelle sur l'égalité entre les sexes; on saisit mieux comment l'ACDI construit ses relations avec ses partenaires, conçoit son impact, encadre, évalue et gère ses interventions; on comprend que la place donnée aux « processus locaux » permet d'ouvrir des espaces qui peuvent être appropriés par les individus au niveau local. Cette description sommaire donne un aperçu de la mécanique de l'ACDI avec laquelle les intermédiaires, c'est-à-dire des individus au sein de leur propre institution doivent négocier au quotidien.

<sup>100</sup> Site officiel de l'ACDI. Disponible à : <http://www.acdi-cida.gc.ca/CIDAWEB/acdicida.nsf/Fr/EMA-218132656-PPK#>

<sup>101</sup> Site officiel de l'ACDI. Disponible à : <http://www.acdi-cida.gc.ca/CIDAWEB/acdicida.nsf/Fr/EMA-218132656-PPK#3>

### 4.3. Les intermédiaires

#### 4.3.1. Le Fonds pour l'égalité entre les sexes en Équateur (FIG-ACDI)

Dans la chaîne des intermédiaires, le FIG-Équateur de l'ACDI (FIG-ACDI) est le premier maillon. Il s'agit d'une division du Fonds régional andin pour l'égalité entre les sexes qui est présent en Amérique du Sud depuis 1996<sup>102</sup> et qui a été créé pour « encourager la participation des femmes aux décisions appelées à orienter le développement durable de leur société ». Le FIG-Équateur est le bailleur de fonds, celui qui sélectionne les projets<sup>103</sup>, qui définit le temps précis pour les réaliser et à qui l'on rend les comptes en termes de rendement et de résultats anticipés. Le FIG-ACDI peut aussi orienter les objectifs en fonction du contexte national. Par exemple, contrairement aux phases précédentes d'intervention en Équateur qui visaient l'ensemble des régions équatoriennes, la coordonnatrice a décidé pour la troisième phase de cibler la zone frontalière nord de l'Équateur ( les provinces de Sucumbíos et d'Esmeraldas). Son choix est justifié par la situation frontalière à la Colombie qu'elle articule ainsi :

Primero geopolíticamente porque está en una situación, después porque considerábamos también que las mujeres en esta zona tienen mayores desventajas porque es una zona que tiene una incidencia muy fuerte del conflicto colombiano y que por lo tanto hay mayor vulnerabilidad, en toda la población y en especial en el caso de las mujeres, pues. Y al mismo tiempo por toda su socio-economía lo cierto, la debilidad institucionales, los niveles de pobreza son mucho más altos en la zona de toda la franja...pensamos que podría ser importante porque además tiene muchas posibilidades, es una zona donde hay organizaciones de mujeres, con un gran recorrido, especialmente en Sucumbíos. (María, 3 octubre 2007)

Le FIG-ACDI se trouve donc parmi les nombreux acteurs internationaux présents à la frontière nord. Sous cette vision problématique de la région, la 3<sup>e</sup> phase a été mise de l'avant, l'idée de la *escuela* a pu être entendue et puis sélectionnée, devenant ainsi le projet « FIG-007 », au côté de douze autres projets aux objectifs similaires. Le parcours et la vision de la femme derrière le FIG-ACDI, María, méritent une attention particulière.

Son parcours rappelle celui des professionnels du genre. Équatorienne, de la capitale, elle est sociologue de formation et a fait ses études universitaires à Paris à la fin

<sup>102</sup> Les pays visés par ce Fonds sont la Colombie, le Pérou, la Bolivie et l'Équateur. Il s'agit d'un Fonds de 5 millions divisés équitablement entre les 4 pays.

<sup>103</sup> Le comité de sélection est composé d'une représentante du Conseil national de la femme (CONAMU), une représentante de la société civile et une représentante de l'ACDI.

des années 1970. De retour en Équateur, elle travaille dans l'éducation bilingue un certain temps auprès d'une fondation européenne où elle est amenée à collaborer pour la première fois avec le CEDIME. Puis, elle fait partie de la première cohorte spécialisée en études sur le genre à la FLACSO de Quito dans les années 1990, financée par la Grande-Bretagne et dont la plupart des diplômées aujourd'hui se retrouvent dans les différentes instances du pays qui travaillent pour l'égalité entre les sexes. María est notamment l'une des fondatrices de Conseil national de la femme (*Consejo Nacional de la Mujer* - CONAMU), une instance gouvernementale créée en 1997, et en est pendant plusieurs années la directrice technique. C'est à cette époque qu'elle est invitée à siéger au comité de sélection du FIG-ACDI. Depuis 2003, elle a quitté le CONAMU pour en assurer la coordination. María incarne ces féministes de la deuxième vague, scolarisées dans les pays développés, qui reviennent dans leur pays natal et participent à la professionnalisation et à l'institutionnalisation des pratiques du féminisme. D'abord au sein de l'État à travers le CONAMU, elle se retrouve aujourd'hui à la tête du FIG-ACDI dans la sphère de la coopération, résultat du réseautage qu'a permis l'institutionnalisation du féminisme.

María a un discours sur le genre relativement institutionnel et une vue d'ensemble somme toute positive des différents projets réalisés dans la région. Elle cherche par ailleurs à distinguer la coopération canadienne parmi les autres présentes et fait état de la compétition existante entre les types de coopération en Équateur, particulièrement dans les provinces frontalières. Un critère important de la coopération dans un contexte politique et économique comme celui de la frontière équatorienne est la position « apolitique », selon elle. La coopération canadienne aurait cette qualité de ne pas s'ingérer dans la politique nationale ni de mettre de l'avant ses propres intérêts et ce, peu importe le changement de gouvernement au Canada<sup>104</sup>. Cette ouverture génère selon elle de la confiance chez les populations locales.

Elle déplore le fait que de plus en plus de pays, dont le Canada<sup>105</sup>, font de la coopération à travers les instances onusiennes, toutes présentes dans la zone frontalière depuis l'établissement du Plan Colombie. Les programmes onusiens impliquent en effet des

<sup>104</sup> Aucune restriction idéologique n'est imposée par le gouvernement canadien. María me cite notamment les exemples de l'avortement, de l'opposition au Traité de libre-échange (TLC), ou encore de l'appui au gouvernement de gauche de Correa, des positions proscrites par d'autres agences de développement.

<sup>105</sup> Depuis 2007, le Canada a un projet à la frontière par l'entremise du PNUD.

frais extrêmement élevés dus au salaire du personnel étranger et aux mesures de sécurité qu'il « nécessite » dans une région comme Sucumbíos, caractérisée par son insécurité par ces mêmes organismes<sup>106</sup>.

Tiene **desconfianza en los gobiernos locales**, por todo lo que es la corrupción [...] Entonces prefieran hacerlo a través de instituciones que desde luego tiene su prestigio [...] **pero son instancias que tienen muchas mayores dificultades para entender la realidad local** por un lado y después, para gestionar esos dineros, se queda mucha dinero en la burocracia internacional... Si eso fuera directamente a las organizaciones sería otro cantar. (Emphase ajoutée. María, 10 octobre 2007)

Elle poursuit en laissant entendre le ridicule de la situation et en distinguant par le fait même son propre travail :

Para ellos [*personnel onusien*] es bastante complicado poder [ir a] estos lugares, en las comunidades...ellos prácticamente no van. **Entonces es bien difícil hacer un trabajo de frontera y enfrentar los problemas de la frontera si es que tu no vas a la frontera** [...] **Yo voy hasta donde yo considere que puedo irme** [...] pero yo creo que muy otras pocas personas que trabajan en la cooperación hacen lo mismo. (Emphase ajoutée. María, 10 octobre 2007)

María distingue aussi la coopération canadienne par le fait qu'elle engage des nationaux comme elle. C'est un symbole à son avis de « respect face aux processus locaux », dans ce contexte faisant référence aux acteurs nationaux. Elle se positionne comme ayant un avantage sur les non-nationaux et semble défendre son travail dans le monde du développement où la compétition, dit-elle, est difficile. Ce « respect face aux processus locaux », on le retrouve à une autre échelle dans les choix de María, par exemple : celui d'aller sur le terrain pour « voir », celui de confier la coordination technique des treize projets au CEDIME qui connaît bien les processus locaux dans Sucumbíos et celui de laisser une grande liberté d'action aux exécuteurs des projets, également le CEDIME dans le cas de la *escuela*.

#### 4.3.2. Le CEDIME

« Fue interesante la contraparte de ONG fuerte como el CEDIME como soporte técnico y coordinación con organizaciones de base. Hay una relación de confianza, de empujar procesos, y que van a estar presentes después del proyecto para seguir apoyando el proceso con proyecto o sin

<sup>106</sup> Selon María, 17 % du budget des programmes onusiens serait alloué à la bureaucratie internationale alors que le FIG-Équateur accorde moins de 10 % à l'administration (María, 10 octobre 2007).

proyecto, porque son gente muy comprometida.»  
(María, 10 octobre 2007)

Le CEDIME est le deuxième maillon de la chaîne, l'ONG intermédiaire entre la coopération internationale et les « développés ». Son double rôle, coordonnateur technique du FIG-ACDI dans la province et exécutant de la *escuela*, nécessite qu'on s'y attarde. L'ONG voit le jour en 1981, au lendemain d'une décennie de dictature dans le pays et au moment où l'Équateur prend le virage néolibéral. Il est fondé par un groupe d'intellectuels équatoriens dont certains, sans surprise, ont fait leurs études à l'étranger. Le CEDIME devient vite un pionnier dans sa préoccupation de la question sociale, plus spécifiquement dans l'analyse des conditions sociales, des conflits sociaux, de leurs conditions structurales et des mouvements sociaux en émergence. La mission du CEDIME, encore la même aujourd'hui, est la démocratisation de la société équatorienne par la promotion de la pleine participation de ses minorités sociales, particulièrement les indigènes et les Afro-Équatoriens, et de ses groupes sous-représentés comme les femmes. D'abord constitué comme un centre de documentation sur l'histoire sociale<sup>107</sup>, le CEDIME a également acquis une notoriété pour son expertise en éducation populaire.

Le travail du CEDIME à travers le temps reflète à la fois les différentes luttes des mouvements sociaux équatoriens et l'expertise de son personnel. L'ONG joue un rôle prépondérant par exemple auprès des enseignants lors de l'instauration du programme d'Éducation bilingue et interculturelle au début de 1990; il contribue également à la formation des paysans pour le développement d'activités productives alternatives durant la crise économique qui sévit dans les années 2000. Aujourd'hui, le CEDIME travaille presque exclusivement à la promotion de l'égalité entre les sexes dans les lieux de décision et à la promotion de l'interculturalité dans une moindre mesure. Ceci s'explique d'une part, par son équipe constituée d'une sociologue du genre et d'une anthropologue spécialiste de l'Amazonie, ainsi que des orientations de la coopération internationale de qui il dépend<sup>108</sup>.

La conjoncture de différentes expériences doit être mentionnée pour comprendre les raisons qui ont fait du CEDIME cet acteur pivot dans la situation qui nous intéresse.

<sup>107</sup> Le CEDIME publie et édite également des ouvrages fréquemment.

<sup>108</sup> L'organisme ne recevant pas de financement de la part du Gouvernement équatorien, il dépend principalement des ententes bilatérales avec les agences de développement de pays étrangers.

D'abord, le CEDIME est présent dans la province de Sucumbíos depuis plus de 15 ans, s'étant investi dès ses débuts avec les paysans de la province puis avec les indigènes. Pendant un certain temps, l'ONG a même été présente de manière permanente à Nueva Loja avec ses propres intervenants locaux. Sans pouvoir assurer une présence permanente dans la zone ces dernières années, le CEDIME a gardé un intérêt pour la région, d'autant plus depuis l'implantation du Plan Colombie et de l'intensification du conflit qui l'a conduit en 2004 à faire une étude de la situation des indigènes à la frontière<sup>109</sup>. Au cours des années, ils ont donc établi de bonnes relations avec les organisations de base indigènes, les missionnaires et les ONG de longue date dans la province<sup>110</sup>. Or, Sucumbíos n'est pas la seule région où le CEDIME a œuvré. Pendant un certain temps, la priorité des bailleurs de fonds fut la frontière sud étant donné le conflit territorial avec le Pérou et c'est à cette époque que le CEDIME collabore pour la première fois avec le FIG-ACDI. Le CEDIME ayant eu un certain succès à la frontière sud<sup>111</sup>, étant connu de longue date de María et ayant la confiance des organisations indigènes de Sucumbíos tout comme une bonne connaissance de la dynamique provinciale, il était donc tout désigné pour être cet acteur pivot. Au sein du CEDIME existe une actrice clé dans la réalisation de la *escuela*, Ariana, la directrice.

Ariana est Équatorienne de la capitale et a complété sa formation en anthropologie à l'université catholique de Quito. Avant d'être au CEDIME, elle a travaillé pendant de nombreuses années auprès des indigènes de la région amazonienne autant en Équateur qu'au Pérou et au Brésil. Au CEDIME depuis 1994, elle a, comme María, travaillé dans l'éducation bilingue et a depuis été responsable des projets interculturels de l'ONG. C'est davantage les bailleurs de fonds qui l'ont amené à travailler auprès des femmes spécifiquement. Directrice depuis 2000, elle doit négocier avec les limites qu'implique une ONG. Anthropologue, elle a aussi le profond désir de ne pas imposer d'idées qui pourraient nuire à la préservation de la diversité culturelle. Ariana incarne en quelque sorte ces anthropologues qui ont choisi de travailler au sein du développement.

---

<sup>109</sup> Au moment où j'effectuais mon terrain, le CEDIME faisait une recherche sur l'histoire de la province et l'apport des femmes, en collaboration avec les organisations de femmes.

<sup>110</sup> Bien connu par certains comme le FEPP, le CEDIME demeure toutefois très peu connu des agences onusiennes et des ONG plus récentes comme CARE qui est arrivée dans la zone depuis 2002.

<sup>111</sup> Le CEDIME a encadré des femmes *leaders* de la frontière sud dans la création d'un espace de participation pour les femmes des divers secteurs.

En tant que directrice, Ariana place le respect et la valorisation de la diversité ethnique et sociale au centre des activités de développement de l'organisme. En commentant son intérêt pour la frontière, elle explique la logique institutionnelle du CEDIME: « para nosotros [...] una de las formas de evitar que el conflicto colombiano avance hacia Ecuador es fundamentalmente de fortalecer a la sociedad civil y los nexos entre la sociedad civil. [...] en este sentido, una forma es la formación de cuadras ». La *escuela* répond à cette logique et consiste en un projet plutôt standard pour le CEDIME.

Au-delà de la directrice, Ariana porte définitivement une admiration pour le monde indigène :

Yo siempre he sabido de **la capacidad de las indígenas, que las mujeres indígenas tienen para repensar su propio proceso y esa capacidad [...]** Por ejemplo, **eso de entender su cultura**, de poder [hablar] de eso, llevar lo que sea el teatro o la danza. Eso por ejemplo **como mestizos no lo tenemos** porque tenemos tanto relajó en nuestra esquema cultural, que estamos mezclados con tantas cosas desde la globalidad que **hemos perdido esta capacidad de reproducir de lo que somos como pueblo, como identidad** y eso para mí, es bien importante en relación a como esa potencialidad se puede ir desarrollando. (Emphase ajoutée. Ariana, 18 septembre 2007)

J'ai côtoyé quotidiennement Ariana durant mes deux séjours en Équateur, étant d'une part sous sa responsabilité et partageant avec elle son intérêt pour l'anthropologie. Tous les matins, Ariana commence sa journée de travail en prenant soin des nombreuses plantes qui décorent la cour intérieure du CEDIME. Cette attention qu'elle leur porte m'a toujours étonnée, mais elle a pris un tout autre sens lorsque durant notre entretien, elle a fait référence à cette action quotidienne comme le reflet de son travail au sein de projets comme la *escuela* :

Es un proceso que, como todo, necesita un tiempo, esas cosas no se consiguen de la noche a la mañana, es como una planta que permanentemente tienes que estar arreglando, permanentemente tienes que estar acompañando y como CEDIME, el problema es que también los recursos no siempre [están] [...] **A pesar que nosotros en general tratamos de apoyar procesos**, pero siempre, después haber tenido un proyecto que te permite una continuidad y una permanencia, después es mas difícil sacar recursos para estar allí. [...] Es uno de los grandes problemas. (Emphase ajoutée. Ariana, 18 septembre 2007)

Ariana souligne ici une des principales contraintes comme ONG, celui du temps circonscrit. Pour pallier cette contrainte, le CEDIME a pour principe éthique d'« accompagner des processus » déjà en émergence, une autre façon d'exprimer cette idée du « respect face aux processus locaux ». Dans le cas de la *escuela* précisément, ceci s'est traduit par la

collaboration étroite avec le *Patronato* et sa présidente, Rita, une femme kichwa au leadership reconnu dans la région.

#### 4.3.3. Rita et le Patronato de Cascales

« Lo mas interesante es que [Rita] tiene una apertura, **no es una líder sesgada como hay muchas indígenas...** es una líder con una visión muy amplia del proceso indígena. Al lo mismo tiempo que reconoce la fortaleza de lo que es la cultura indígena, también reconoce la importancia de mantener nexos con la sociedad nacional y por lo tanto es una líder abierta...para nosotros la presencia de Rita ha sido bien importante y la confianza y la buena relación que siempre mantenemos. » (Ariana, 18 septembre 2007)

Le *Patronato* est une institution traditionnellement religieuse tenue par les patrons ecclésiastiques qui s'occupaient entre autres de l'éducation des enfants orphelins et qui offraient des services pour les moins nantis. Aujourd'hui, c'est une institution encore courante en Équateur, mais dorénavant laïque. Au niveau des municipalités, elle est normalement présidée par la femme du maire et constitue le pendant social de la municipalité, orientée vers des services à la famille et aux populations vulnérables<sup>112</sup>. Le *Patronato* de Cascales, le dernier maillon de la chaîne de développement, pourrait sembler à première vue avoir un rôle secondaire dans la mise en œuvre de la *escuela*, celui du bénéficiaire qui collabore avec le CEDIME sur le terrain. Or, un regard sur la trajectoire de Rita, présidente du *Patronato*, permet de constater non seulement son rôle central dans la réalisation de la *escuela*, mais aussi ses aspirations en tant que leader, et celles pour cette école et pour ces femmes. J'ai recueilli le récit de Rita sur le perron de l'Église du collège religieux où elle a étudié lors d'une visite que je lui ai rendue à Tena, alors qu'elle s'était réfugiée chez ses parents. Ses mots donnent un aperçu de la façon dont elle construit son image comme femme leader indigène, vraisemblablement un modèle pour la *escuela*. Son histoire permet par ailleurs d'exemplifier comment le « développement » a été approprié

<sup>112</sup> L'un des principaux projets du *Patronato*, au moment où j'y étais, consistait à offrir gratuitement la *cedula* pour les enfants non-enregistrés, qui sont nombreux dans la région, particulièrement chez les communautés indigènes, plus pauvres et souvent plus éloignées. La *cedula* est une carte d'identité obligatoire pour chacun des citoyens équatoriens, équivalant au certificat de naissance.



pour nourrir un projet politique local en construction depuis l'élection d'Eduardo à la mairie du Canton.

### *Le profil d'une femme leader indigène*

Rita correspond en tout point au portrait de la femme leader indigène dressé par Cervone (1998). L'aînée d'une famille de quatre enfants, Rita est née en 1967 à Tena dans la région de Napo, d'une mère kichwa amazonienne et d'un père kichwa andin, de la région d'Imbabura. Elle a grandi au sein des traditions amazoniennes auxquelles elle s'identifie clairement, mais elle a aussi eu l'occasion de connaître la réalité andine lorsqu'elle passait les vacances chez sa grand-mère paternelle. Connaître les deux mondes est pour elle un privilège comme dirigeante indigène et en même temps, elle s'en sert pour renforcer son identité amazonienne en opposition à l'identité andine.

Depuis toute jeune, Rita aime « organiser ». Adolescente, elle organisait les parties de basket, les *mingas*<sup>113</sup>, mais n'y participait pas parce que son père ne lui autorisait pas. « Para nosotros [era] la *chacra*, la casa, la *chacra*, la casa, y el estudio ». L'éducation était hautement valorisée par son père, mais Rita insiste aussi sur sa propre volonté de devenir quelqu'un. Elle le raconte ainsi comme si elle avait eu une révélation :

En la misma *chacra* alguna vez, sentada en un palo, hacía un sol fuerte y estábamos limpiando la hierba para sembrar arroz y para limpiar el arroz, pero tienes que limpiar bien la raíz y se quebraba la hierba. En eso mi mama mató una culebra y la quemó en mi frente. De allí yo dije no, con ese sol, quemando, yo dije no, yo tengo que estudiar y de allí prometí estudiar, allí dije tengo que ser alguien, [...] allí, en la *chacra* juré ir estudiar ir avanzar, y eso lo he cumplido, estoy tranquila conmigo. (Rita, 15 novembre 2007)

Rita a un parcours scolaire peu habituel pour une femme indigène. Après ses études secondaires à Tena qu'elle fait dans un collège religieux, elle part étudier à 18 ans à l'université publique de Quito. Elle se remémore cette période de sa vie comme étant très difficile et d'un grand sacrifice. Elle étudie d'abord pour devenir secrétaire exécutive dans les écoles bilingues, souhait que son père lui avait émis et un chemin courant pour les leaders indigènes, je l'ai précisé plus tôt. Puis, elle entreprend des études en sciences politiques et sociales, moment où elle se lie d'amitié avec plusieurs *mestizas*. Après ses études à Quito, Rita revient dans sa région natale et trouve un emploi dans une direction

<sup>113</sup> *Minga* est un mot kichwa pour signifier une tâche accomplie en communauté et pour la communauté.

bilingue. C'est à ce moment qu'elle rencontre Eduardo, un Kichwa de Sucumbíos et à cette époque superviseur à la direction bilingue, qui deviendra l'année suivante son mari. Fièrement, elle me précise : « Cuando yo lo conocí él era supervisor. Cuando me casé, me casé con el dirigente. Él era dirigente de educación de la CONFENIAE » (15 novembre 2007).

Dès lors la femme d'un dirigeant, elle est initiée au monde organisationnel indigène amazonien à travers la Confédération des nationalités indigènes de l'Amazonie équatorienne (*Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana - CONFENIAE*). Elle suit son mari dans les différentes assemblées, réunions et visites aux communautés, où elle apprend « en silence », dit-elle, c'est-à-dire en observant. Ils gagnent, côte à côte, la sympathie des différentes nationalités amazoniennes. Après le mandat d'Eduardo, le couple s'installe dans la province de Sucumbíos (d'où vient Eduardo) ayant trouvé tous les deux du travail dans un collège interculturel bilingue. Ils y fondent leur famille et auront deux filles et un garçon, ce dernier appelé Jumandy en l'honneur d'un héros kichwa amazonien.

En 1999, Rita entend parler d'une école de leadership pour femmes indigènes organisée par la CONFENIAE et demande l'aval de son mari qui comprend mal son intérêt : « el me dice '¿para que necesitas? Estudiaste hasta la uni.' Digo 'quiero conocer el mundo organizativo también pues' ». Elle participe à quelques ateliers, puis les participantes sont invitées à prendre part au congrès de la CONAIE afin d'être initiées à son fonctionnement. Elle raconte :

En eso le digo a mi marido, tengo que irme al congreso. Entonces allí me dice antes de salir, ¿que vas a hacer si te proponen ser candidata? Yo le digo, ¿ser candidata? hay cuantas candidatas que van a estar interesadas. Yo le dije así no. [...] Cuando llegué a Santo Domingo, me propusieron ser secretaria del congreso. Tuve buena votación. Entonces los varones ya miraron. Y faltando un día para la elección, dicen en la noche, [vamos a reunirnos] porque teníamos que elegir una candidata como amazónica para la dirigencia [de la Mujer] [...] Entonces, allí **nos dijeron que hablaríamos en el idioma** entonces yo hablé punto, votación, gano. Representante amazónica...[el día después] ya pues los andinos dijeron que hable en su idioma entonces **hablé y le gané a la de la Sierra**. [...] Entonces cuando llego, mi marido me dijo, 'una vez que te dije yo'. Entonces allí me dijo que tenía que hacer un buen trabajo, que tenía que rescatar la imagen de la mujer y todo. (Emphase ajoutée. Rita, 15 novembre 2007)

Rita distingue clairement l'éducation formelle de l'éducation informelle apprise dans les organisations. Le travail organisationnel ne s'apprend pas à l'université et elle ne fait d'ailleurs pas allusion à son éducation universitaire lorsqu'elle raconte comment elle est devenue dirigeante. Lorsqu'on écoute son récit, c'est son don de la parole, dans sa langue le kichwa, qu'elle met en évidence comme facteur déterminant de son élection à la CONAIE. Ceci concorde d'ailleurs avec une constante que Cervone (1998) avait dégagée. Or, il est vraisemblable que ce don de la parole, soi-disant « naturel », soit en partie le résultat d'un apprentissage, rendu possible grâce aux différentes opportunités scolaires de Rita. On peut aussi s'imaginer que le fait : 1. d'être la femme de Eduardo, connu de toutes les nationalités amazoniennes, 2. d'avoir des études universitaires en science politique et donc une bonne connaissance des structures de pouvoir et du monde *mestizo*, 3. et d'avoir travaillé dans les Directions bilingues, symbole de réussite de la lutte indigène des années 1990, sont tous des facteurs qui ont contribué à prouver la compétence de Rita comme dirigeante, la menant à son élection à la CONAIE en 2000.

#### *La dirigeante : Parcours et aspirations*

Elle est donc rapidement propulsée dans la sphère organisationnelle au niveau national et son mandat de deux ans lui permet d'accéder du même coup à la sphère internationale comme représentante des femmes indigènes équatoriennes. À ce titre, elle participe entre autres à la marche mondiale des femmes en 2000 à New York au côté d'autres dirigeantes indigènes latino-américaines invitées à rencontrer Kofi Annan grâce à l'ONG canadienne Droits et Démocratie. Elle est aussi invitée aux rencontres de Réseau continental des femmes autochtones des Amériques (ENLACE), où elle prend rapidement conscience des luttes de pouvoir existantes entre les dirigeantes des divers pays<sup>114</sup>. Au niveau national, elle a été active dans la mobilisation indigène de 2001 contre les mesures de restructuration néolibérale du gouvernement Noboa et a fait la grève de la faim aux côtés de 6 000 indigènes. Elle a de plus collaboré avec le CEDIME à la rédaction de matériel pédagogique en kichwa portant sur le problème de la violence domestique dans les communautés. Bref, Rita est une leader expérimentée, très au courant des débats

---

<sup>114</sup> Un conflit de représentation au sein du Réseau continental a eu lieu suite au fait qu'une leader indigène et intellectuelle renommée se serait autoproclamée secrétaire exécutive.

internationaux et nationaux. Elle maîtrise autant le discours du mouvement des femmes que celui des indigènes et elle a acquis au fil des années un important réseau de contacts.

La fin de son mandat en 2002 comme dirigeante des femmes coïncide avec la première élection d'Eduardo comme maire du Canton de Cascales, sous la bannière du parti Pachakutik. Rita devient dès lors la femme d'un homme politique, mais cette fois-ci, elle n'est pas uniquement la femme d'une autorité : « [lo] conocen a [él], me conocen a mí entonces donde esta él, pregunta por mí, donde estoy yo, me preguntan por él. » Eduardo et Rita forment désormais un couple de dirigeants à la tête du canton, devenu l'exemple amazonien d'une gestion participative. Car Rita n'a pas délaissé son « statut » de leader et dirigeante pour autant.

Yo empecé dirigente de la CONAIE, de allí volví a la organización de base ... pero yo decía, haber estado en las esferas de arriba, haber estado en las esferas de afuera, internacional y volver y perderme no es justo. Yo tengo que volver a mantenerme. **Ese es mi trabajo, mantenerme**, eso es duro pues. [...] entré al Pachakutik a la coordinación, haciendo parte de la dirección nacional, ¿para qué? Para que los de la CONAIE me vea que estoy, que no me perdí, que no me acabé con la dirigencia. Que también soy política a parte de ser *político organizativo*<sup>115</sup>. (Emphase ajoutée. Rita, 15 novembre 2007)

Rita exprime le besoin d'entretenir une image de leader et de dirigeante toujours active et informée afin de préserver son accès aux sphères plus hautes. Elle cherche perpétuellement à justifier la pertinence de sa présence :

**Si no eres dirigente no eres nadie entonces empecé a incursionar, hacerme el trabajo de araña**, de estar en política y también [de ser] parte de la CONAIE [...] yo me buscaba otro mecanismo pero estaba en [los eventos] de invitada para exponer el tema, no iba de oyente, yo iba a exponer en otra calidad pero yo le hacía ver a mis compañeras que me iba por mis meritos. (Emphase ajoutée. Rita, 15 novembre 2007)

Au cours du premier mandat à la municipalité, elle et son mari mettent sur pied le *Patronato* dont elle devient la responsable, en tant qu'épouse du maire. Il s'agissait d'une façon, raconte-t-elle, de démontrer aux gens du canton que même étant indigène, leur vision est de venir en aide à tous, outre les intérêts politiques. Pour elle, diriger le *Patronato* est une façon de conquérir de nouveaux espaces plus généraux et donc d'étendre son influence qu'elle considère positive :

...toda esta relación, de mantenerte, ahora ha permitido lo otro del trabajo es que sea más general. [...] Entonces ahora lo que uno tiene que hacer, es luchar por entrar en el otro

<sup>115</sup> Expression couramment utilisée dans le monde indigène qui signifie être actif au sein des organisations.

espacio donde no te conozcan los no-indígenas. Ya. ¿Para qué? Será para ser luego un autoridad pública. (Rita, 15 novembre 2007)

Elle raconte que souvent, ses compagnons d'organisations lui demandent ce qu'est exactement son travail au *Patronato*:

Mi trabajo es de incidencia internacional para el nivel nacional y eso va en nuestras bases, comunidades pero son trabajos silenciosos, no es lo mismo que ir a un congreso en que le digan diputada y puse esta ley, no. Si, yo si pongo en práctica digo [los avances internacionales], a través del Patronato de Cascales lo he hecho. Entonces hay una relación de arriba para abajo y de abajo para arriba. (Rita, 15 novembre 2007)

Rita comprend clairement un enjeu central du leadership, celui de maintenir son statut, et telle est son aspiration. Elle démontre, de plus, une connaissance nette et délimitée des différents espaces politiques conquis et à conquérir, de l'influence des uns sur les autres, des rapports de force présents et des cordes sur lesquelles tirer pour obtenir des appuis. L'ACDI en est un exemple.

Se comparant elle-même à une araignée, Rita a tissé sa toile dans différents lieux de pouvoir au fil des années : les espaces cantonal, national, transnational, le mouvement des femmes, le mouvement indigène, les espaces mixtes, ceux politiques, ceux des organisations et ceux de la coopération. Au moment du terrain, elle était, entre autres, Présidente du *Patronato* du canton<sup>116</sup>, Secrétaire exécutive du Réseau continental des femmes indigènes- Secteur Amérique du Sud, Coordonnatrice du Réseau des femmes des nationalités de Sucumbios et membre de la Direction nationale et cantonale du Parti Pachakutik, dont elle a été deux fois candidate pour le parti. Le rythme de vie de Rita aujourd'hui se raconte en termes de voyages, de congrès, de conférences et de réunions au niveau local, provincial, national et international. Lorsque je lui demande jusqu'où elle aspire aller, elle me répond que dans dix ans, elle se voit très bien à la tête du forum permanent indigène à l'ONU ou à l'Organisation des États américains (OEA).

#### *Vision du leadership et discours identitaire*

Alors que je lui ai demandé de me raconter sa trajectoire comme leader, Rita répond : « Bueno yo no sabía lo que era líder hasta reciente....el líder por lo general, nunca sabe. El verdadero líder no es el que dice yo soy, el verdadero líder es el que los otros le dice, es el o es ella. » Elle insiste sur le fait qu'elle a un don naturel pour rassembler, mais

<sup>116</sup> Rita sera obligée de démissionner à la toute fin de mon séjour à cause des événements entourant son mari.

que ce sont les autres qui lui ont permis de devenir ce qu'elle est. Toutefois, ce n'est pas tout d'avoir le « don naturel », il a fallu qu'elle apprenne à le mettre en valeur, à le faire reconnaître et à le renouveler sans cesse. On peut supposer que les opportunités d'éducatrices formelles et informelles qu'elle a eues ont largement contribué à cet apprentissage. Rita m'exprime à la fois ce désir de reconnaissance et ce rêve de jeunesse qui continue de la motiver, c'est-à-dire « devenir quelqu'un » :

Yo se decir, bueno, de quedar en la historia escrita, no solo vale quedar en el escrito, sino que quede algo en el corazón de los niños, de los jóvenes, de la ciudadanía. Que no se olviden. [...] cuando yo estoy con un bastón, me van a saludar, ese va a hacer mi agradecimiento, nada más digo. (Rita, 15 novembre 2007)

Elle aspire à « se maintenir », car elle croit en ce qu'elle fait pour ceux qu'elle représente. Elle est consciente qu'une telle chose est possible en démontrant des qualités de leader, c'est-à-dire celles d'aider, d'orienter, d'influencer positivement, de partager ses connaissances et de réunir : « Yo tengo que ser el ejemplo ». Elle me confie plus tard que de nos jours, les qualités requises pour être leader sont une combinaison entre le sens des responsabilités, le professionnalisme, la conviction et les diplômes.

Et les raisons qui la motivent à être leader?

Primero la necesidad de hacer voz, lo cierto. De llevar el mensaje, de traer el mensaje, de mirar a compañeras mayores que uno que querían hacer pero a veces **no [se lo] permitía su condición de formación o el desconocimiento de lugares**. Ellas decían, pero [...] ¿Cómo se puede hacer? De manera silenciosa, me fui formando pero ahora que me doy cuenta, digo he tenido vocación. Cuando hacía este trabajo de pedir permiso para juntar y todo pero yo no iba. **Entonces en cambio ahora hago lo que no podía hacer**. No podía ir a un programa o a una reunión, ahora me voy aunque no me inviten, me interese el tema, yo llego. Yo pongo en claro mi punto de vista, pero siempre en cuando hablando lo que dijeron ellas o lo que dijeron ellos. No inventando [...] Es que así se siente, así se mire, así se vive **porque también lo he vivido. Y porque también me permite la fluidez del vocabulario, puedo transmitir el mensaje**. (Emphase ajoutée, Rita, 15 novembre 2007)

Rita est donc consciente des opportunités qui l'ont amenée là où elle est aujourd'hui, notamment sa formation, son don de la parole et sa connaissance des espaces de pouvoir. Elle insiste sur le fait qu'elle est la porte-parole, qu'elle représente une réalité qu'elle a vécue, celle des indigènes et celle des femmes indigènes. C'est son devoir de raconter les faits, tel qu'on les lui a dits. Pourtant, cette réalité indigène qu'elle représente aujourd'hui est bien loin de la sienne, plutôt marquée par les voyages. Il s'agit d'un paradoxe presque obligatoire chez les leaders qui doivent à la fois être distincts pour représenter les masses.

Devenir leader lui a permis une mobilité, sur laquelle elle revient souvent dans notre entretien. Une mobilité traditionnellement non accordée aux femmes indigènes qu'elle a voulu offrir à d'autres, pourrait-on croire, par l'entremise de la formation de la *escuela*.

Le discours indigène de Rita est fondé sur celui du mouvement indigène, mais elle ne s'y restreint pas. Son souhait est que « le genre soit considéré avec identité », et pour elle, la meilleure façon d'y arriver est par la formation de cadres (*cuadras*) et l'insertion des femmes indigènes dans d'autres espaces qu'indigènes :

Las mujeres indígenas [...] lo que queremos ir a hacer, es [...] buscar otros aliados estratégicos para que juntas, todas las mujeres, indígenas, negras, no indígenas, feministas, no feministas, podamos trabajar propuestas integrales en función de mujeres. Pero donde estén involucrados nuestros términos que nos identifican y que nos benefician. (Rita, 15 novembre 2007)

Rita en ce sens partage une vision similaire avec celle du CEDIME, celle de renforcer les liens au sein de la société civile, particulièrement entre femmes. À cet égard, sa position est différente d'un bon nombre de femmes leaders au sein du mouvement indigène qui rejette toute association avec le mouvement féministe comme l'échec du CONMIE en introduction l'a souligné. Je montrerai que l'un des impacts majeurs de la *escuela* dans le cadre du programme du FIG-ACDI à Sucumbíos sera en effet le renforcement des liens entre femmes indigènes et les organisations de femmes de la province.

On se demande toutefois si Rita cherche, à l'inverse, une façon d'inclure une perspective de genre au sein de la lutte identitaire indigène. Cet aspect semble plus flou, reflétant l'absence de ce discours chez la plupart des leaders indigènes équatoriennes:

**El trabajo de género todavía nos falta [como indígena]** seguir puliendo, seguir mirando que estrategias más hacer porque las nuevas generaciones, [...] **si se ponen a hacer la práctica de género que es, se van olvidar de la identidad**, pero no tienen la culpa ellos, los papás tenemos la culpa. No les enseñamos la *chacra*, la cazaría, 'no, es que estás estudiando mi hija, no es que esto...' Ya. Eso es el reto ahora de volver a enseñar, por eso está la educación bilingüe, la salud indígena, por eso está todo eso. (Emphase ajoutée. Rita, 15 novembre 2007)

Rita sous-entend d'une part une compréhension du genre reliée au rôle social traditionnel. Ses propos reflètent d'autre part sa vie personnelle, car elle a délaissé depuis longtemps ce rôle pour un mode de vie plus « moderne ». Qu'entend-elle par « le travail de genre » qui reste à faire chez les indigènes? La *escuela* apparaît de toute évidence comme une tentative d'y répondre. L'analyse du contenu de la formation dans le prochain chapitre permettra de

comprendre comment s'est enseigné ce « genre avec identité », cette « identité indigène genrée » et ce qu'est le leadership d'une femme indigène.

#### 4.4. Retour sur la proposition de la *escuela*

Rita raconte les débuts du projet de la façon suivante :

...como yo me formé en una escuela, yo decía, cuando yo deje [de] ser dirigente tengo que volver a ir hacer eso para que mis [compañeras] formen otras cuerdas [...] Cuando el ACDI, decía que hay que presentar proyectos, lo primero que fue [es] mi proyecto de la *Escuela*. (Rita, 15 novembre 2007)

On a compris que l'idée de la *escuela* est en fait le reflet du parcours de Rita. Une école similaire a été selon ses dires l'élément déclencheur qui l'a propulsé comme leader. De plus, elle reconnaît le rôle que jouent les diplômés attestant de la scolarisation, aujourd'hui importants pour être reconnu leader.

L'origine même de la proposition d'une école interculturelle est révélatrice d'une dynamique organisationnelle chez les femmes indigènes du pays, déjà soulignée par Zaragocin (2007), que Rita semble vouloir modifier. Les femmes sont généralement réunies au sein des organisations sur la base ethnique. L'école interculturelle de Rita alterne cette dynamique en proposant l'identité de genre comme point de rencontre. Elle ne relègue pas au second rang l'identité ethnique, mais elle la transforme en l'unifiant sous l'identité indigène où ce qu'on appelle en Équateur « les nationalités ». Le choix du CEDIME comme exécuteur du projet révèle d'autres aspects de la dynamique organisationnelle indigène. Pour aborder un thème comme le leadership avec une perspective de genre, il était évident qu'une organisation comme la Fédération kichwa ou Shuar n'avait pas une expertise sur le sujet et la résistance de la direction majoritairement masculin aurait posé assurément certaines limites. Étant un projet pour les cinq nationalités de la province, il était aussi évident que le gestionnaire devait se situer à l'extérieur des organisations ethniques pour ne pas favoriser un groupe plus qu'un autre. Il avait avantage à être reconnu comme impartial face aux intérêts politiques, ce qui éliminait le *Patronato* comme gestionnaire du projet, d'alliance Pachakutik. Il devenait donc opportun, ironiquement, que la réalisation du projet soit entre les mains d'une entité non-indigène qui avait une sensibilité et une connaissance de la réalité indigène dans son ensemble tout comme une connaissance des réalités de la



...province et la confiance des communautés. Le CEDIME étant d'autant plus connu et apprécié de Rita, il se présentait comme le bon choix.

Rita explique que l'idée de la *escuela* avait dès le départ une visée politique reliée au développement du canton et qui est demeurée:

Era la intención, de juntarlas [a las mujeres indígenas] y de crear en el cantón una...esta Red de mujeres de las nacionalidades **para que ayuden en el proceso de construcción del desarrollo local de Cascales con identidad**. Por eso era. Pero como también en la provincia estaban Sionas, Secoyas y las otras Kichwas, yo dije, no les pueden dejar a mis compañeras así. Tengo que aprovechar que yo estoy en un espacio donde puedo abarcar, que vengan. (Emphase ajoutée. Rita, 15 novembre 2007)

Rita connaît les dynamiques de genre chez les nationalités et la réticence des hommes face à la création de leadership féminin, chez les Kichwa comme les Shuar. Elle et son mari étant désormais les autorités de Cascales, elle savait qu'il était plus facile d'avoir la confiance des maris et des pères afin de pouvoir impliquer les femmes dans une école de leadership. Cette école allait d'autant plus servir à un objectif plus grand que toutes les nationalités souhaitaient un développement du canton valorisant les différentes identités présentes. Rita avait donc, aux côtés de son mari, les conditions gagnantes pour convaincre les hommes des communautés et l'opportunité de permettre aux femmes membres d'organisations ce qu'elle croyait nécessaire pour construire un leadership féminin à l'image du sien. On verra au prochain chapitre comment Rita a influencé la sélection des participantes, la définition du contenu abordé et la configuration des espaces créés suite à la *escuela*, toujours basés sur sa vision de ce que doit être et doit faire une leader indigène.

## Synthèse

La *escuela* a, de façon imagée, son point d'ancrage dans la structure de l'ACDI, mais elle est aussi le résultat de la vision, des intérêts, des histoires personnelles et des réseaux des gens qui composent ses intermédiaires. La brève description des parcours des trois femmes a souligné qu'elles n'en sont pas à leur première collaboration, expliquant en partie leur réciprocité. Entre elles, les rapports de pouvoir ne sont pas strictement verticaux malgré la hiérarchie institutionnelle que semble imposer le développement. Certains rapports de force sont explicites et d'autres implicites, certains sont inhérents, d'autres sont appropriés.

J'ai montré que chacun des intermédiaires partage une rhétorique méthodologique, celle du « respect face aux processus locaux ». La signification de ce qui est « local » est toutefois circonstancielle à l'institution et donne lieu à cette chaîne d'intermédiaires liés par la confiance. Ainsi, l'ACDI inclut ce principe dans sa méthodologie en plus de confier la gestion du Fonds à une « nationale ». Cette dernière, María, confie à son tour la coordination technique à une ONG qui connaît les processus locaux de la zone ciblée, le CEDIME. Ce dernier confère à son tour une grande confiance à Rita et repose implicitement sur son contact avec les femmes de la région. Et Rita? Serait-elle le processus local qui finalement est respecté et appuyé? Rita, actrice influente, fait partie d'une dynamique politique locale qui précède le projet. Elle a su « tisser sa toile » jusqu'à cette chaîne qui lui permet de réaliser la *escuela* et de se renouveler en tant que leader en offrant des opportunités aux femmes. Autrement dit, la rhétorique du « respect face aux processus locaux » a comme effet de faciliter l'appropriation du développement par des acteurs locaux, mais pas n'importe lesquels : des gens influents, habiles avec le discours du développement, son fonctionnement, et ses réseaux. En ce sens, toute coopération qui se veut « apolitique » a le potentiel de devenir politique lorsqu'elle est appropriée par les acteurs locaux.

La *escuela* repose aussi sur la base d'un langage commun entre les trois femmes : d'une part, celui de renforcer la participation des femmes des nationalités afin qu'elles puissent avoir un meilleur contrôle sur leur vie, c'est-à-dire l'autonomisation, d'autre part, celui de renforcer les organisations afin qu'elles influencent un « développement intégral » où l'on tiendrait compte des réalités des hommes et des femmes. Mais quelles sont ces réalités des hommes et des femmes? Une professionnelle du genre, une anthropologue devenue directrice d'une ONG ainsi qu'une leader indigène laissent entrevoir une perception différente des relations de genre à valoriser. Il faut d'ailleurs souligner que les parcours des trois femmes derrière la *escuela* illustrent de façon étonnante les profils archétypaux d'individus qui se retrouvent à l'intersection du développement, du genre et de l'indigène.

La *escuela* répond aussi aux intérêts et défis de chacune des intermédiaires qui sont notamment influencées par le poste administratif qu'elles occupent. En effet, ces positions administratives, qu'elles soient internationale, nationale ou régionale, comportent des

exigences pour obtenir une reconnaissance et s'y démarquer. Pour María, c'est l'intérêt de la zone frontalière problématisée par le monde du développement, où elle cherche à se distinguer. Pour Ariana, c'est la nécessité d'un bailleur de fonds pour son ONG et son intérêt de longue date pour la zone amazonienne et sa diversité culturelle. Pour Rita, l'école s'inscrit dans le projet politique d'un «développement avec identité», le désir de renouvellement comme leader et le souhait de créer des femmes leaders à son image. Le prochain chapitre se tourne vers cette image de la femme leader indigène que la *escuela* a voulu enseigner.



## CHAPITRE 5. LA ESCUELA EN PRATIQUE

Ce chapitre se veut une brève description de la concrétisation de la *escuela*. Une fois acceptée, le projet FIG-007 reçoit 99 000 dollars canadiens sur deux ans pour réaliser le projet de la *escuela* et « renforcer la capacité d'action des organisations de femmes indigènes » par l'intermédiaire de 35 femmes sélectionnées qui seront formées<sup>117</sup>. Or, sur quels critères s'est-on basé pour sélectionner les participantes? En d'autres mots, qui, selon les « développeurs », peut devenir femme leader indigène? Quelles sont les « caractéristiques, attitudes et conduites » d'une leader indigène que la *escuela* cherche à enseigner et à renforcer? Autrement dit, quel langage doit-on connaître et comment doit-on se comporter pour être reconnue femme leader indigène aujourd'hui? De quelle façon la *escuela* s'est-elle prise pour enseigner ce langage et cette conduite auprès de ces femmes des différentes nationalités? Quelles dynamiques se sont installées entre les femmes durant les ateliers? Autant de questions sont ici discutées pour comprendre l'expérience qui a été souhaitée et encadrée par les « développeurs » au moment de la *escuela*. Les quelques aboutissants tangibles de la *escuela* seront également introduits à la fin du chapitre.

### 5.1. Critères officiels, non-officiels et les participantes

Intrinsèquement à tout projet de développement est reliée une population cible, ce qui implique la définition de critères de sélection et donc d'exclusion. Ces critères font appel à des catégories sociales aussi évidentes que femme et indigène, mais aussi à certaines moins évidentes comme leaders et parfois même à des critères imprévus qui relèvent des dynamiques locales. Ces critères sont indirectement devenus ceux sur lesquels s'est basé mon échantillon, il importe donc de s'y attarder.

Les critères de sélection ont été déterminés par les femmes indigènes impliquées dans le processus de définition du projet assisté du CEDIME, notamment Rita. La sélection a été laissée à la discrétion de ces mêmes femmes qui devaient choisir une ou deux femmes par centre communal des différentes nationalités. La *escuela* était adressée aux femmes leaders et organisées, c'est-à-dire celles qui avaient déjà une trajectoire d'implication au sein des organisations, qui avaient déjà tenu un poste de responsabilité, que ce soit

---

<sup>117</sup> Voir la présentation officielle du FIG-007 de l'ACDI à l'annexe 7.

trésorière, secrétaire, présidente des femmes, etc., et qui étaient reconnues par leur communauté comme étant leaders. Dans les mots d'Ariana, il fallait « que no sea cualquier mujer [pero] que sean mujeres que en su vida han demostrado que tienen el interés y el compromiso de ayudar a su pueblo ». Ce critère d'être leader soulève bien sûr des questions : comment devient-on leader dans ces communautés indigènes? Quel capital social est nécessaire pour pouvoir être reconnu ainsi? Les récits de vie qui suivront dans le prochain chapitre aideront à répondre à ces questions. Dû au caractère interethnique de la formation, la langue d'usage serait l'espagnol, sa maîtrise étant d'ailleurs aujourd'hui un critère primordial pour les leaders indigènes. Le critère de la langue a fait en sorte que plusieurs femmes d'une génération plus âgée étant depuis toujours engagées auprès de la communauté et bien souvent étant des modèles de leader féminin traditionnel ont été mises à l'écart. Sans avoir un critère d'âge, cette exigence a fait en sorte que les femmes sélectionnées se situaient toutes entre 18 et 45 ans (à quelques exceptions près).

Mis à part les critères officiels, il existe toujours des critères non-officiels qui orientent les choix, selon les réseaux et les rapports de force en place. Dans le cas des femmes de Cascales, Rita a joué un rôle déterminant dans la sélection des participantes en faisant pression auprès des hommes des communautés. La plupart des femmes étaient d'ailleurs celles de maris dirigeants, laissant entrevoir un rapport de force au sein des communautés. Ceci souligne aussi une dynamique fréquente des organisations indigènes, où la femme est initiée au monde organisationnel par l'entremise de son mari (Cervone 1998), comme le récit de Ruth l'a illustré. La plupart des participantes de Cascales étaient de plus bénévoles au *Patronato*. Ceci concordait avec l'idée d'engagement face à sa communauté, mais allait aussi de pair avec le fait d'appartenir à l'entourage de Rita. Des critères non-officiels sont aussi nés des décisions logistiques que nécessite la réalisation d'un projet, notamment le lieu de rencontre, qui est devenu un critère d'exclusion. En choisissant de faire les formations à Nueva Loja (comme la plupart des projets de développement dans la province), les femmes provenant des cantons éloignés tels Putumayo se sont retrouvées exclues. Les femmes favorisées ont été celles du canton de Lago Agrio et des cantons voisins, Shushufindi<sup>118</sup> et Cascales. Sans grand étonnement,

---

<sup>118</sup> Des participantes shuar de Shushufindi feront partie de la formation, mais quitteront après la première rencontre dû à une vision de l'interculturalité différente.

plusieurs femmes-avaient déjà participé à des projets de coopération, école de leadership ou autre, en tant que leader, en tant que femme ou en tant qu'indigène, ou une combinaison de ses catégories privilégiées par la coopération. Les participantes étaient principalement Kichwa et Shuar et quelques jeunes Cofan. Quelques Siona se présentèrent au premier atelier, mais durent être exclues de la formation à cause d'un niveau d'espagnol et d'une expérience organisationnelle plus restreints. Ariana commente ici la dynamique différente selon la provenance des participantes :

Por ser indígenas, no todos tienen la misma experiencia ni actitudes. Encuentras diferencias en las propias kichwas por ejemplo. Las kichwas que viven en la cercanía de Lago Agrio, son mujeres con mayor escolaridad, con mayor manejo del idioma español. Por lo mismo son como mas abiertas a recibir nuevos conceptos, son mucho mas fáciles. Tenemos las kichwas de la área de Cascales que son mujeres con un mayor vehiculo con la comunidad, menos escolarizada, y con menos dominio del español. Y más o menos igual en circunstancia están las compañeras shuar. (Ariana, 18 septembre 2007)

Les participantes de Cascales étaient beaucoup plus timides et elles avaient une expérience organisationnelle qui se limitait généralement à la communauté. Celles de Lago Agrio étaient beaucoup plus volubiles, une partie d'entre elles vivaient à la ville, et la majorité était impliquées dans l'organisation des femmes kichwa de Sucumbíos (AMKIS) où elles avaient déjà participé aux organisations de deuxième degré. Au fil des ateliers, les participantes de Cascales ont toutefois pris de l'assurance pour prendre la parole au sein de la *escuela*.

## **5.2. L'espace social de la *escuela***

Comme Bourdieu (1993, 1409-1410) le précise, l'analyse du discours doit tenir compte de la structure conjoncturelle de l'interaction et des structures invisibles qui l'organisent, c'est-à-dire l'espace social qui oriente autant les propos que la vision de soi. Partant de cette idée, j'expose le contenu de la *escuela* tout en cherchant à rendre palpable l'espace social et le lieu conjoncturel d'interactions qui s'est mis en place au cours des dix ateliers. L'intention n'est pas d'en faire une analyse systématique, mais plutôt de permettre une vue d'ensemble sur ce qui a été entendu et les réactions des participantes au moment des ateliers. Mais d'abord, quelques commentaires sur la ritualisation des ateliers et le choix du lieu.

Partisan de l'éducation populaire, le CEDIME encourage une dynamique participative dans les ateliers en y priorisant la récupération du mode de vie et des expériences comme base à la réflexion et à l'analyse des thèmes définis. En quelque sorte ritualisé, chaque atelier commençait par une *dinámica* souvent adaptée aux thèmes traités, afin de rendre les femmes à l'aise entre elles. Par exemple, elles devaient crier le plus fort possible lors de l'atelier qui portait sur la violence faite aux femmes. Était ensuite introduit un concept sous la forme d'une question : qu'est-ce qu'un droit? À quoi ça sert? etc. Des idées ressorties, le *facilitador* résumait les propos en y ajoutant de nouvelles connaissances. Les participantes étaient par la suite invitées à participer en équipe à une activité pouvant prendre différentes formes : mise en scène, dessin, exercice d'association, etc. toujours dans l'optique d'illustrer leur propre expérience. Par exemple, on a demandé de dessiner un droit qui leur a déjà été enfreint. À l'aide de ses illustrations concrètes, le *facilitador* résumait les apprentissages et faisait le lien avec le thème suivant.

Les travaux d'équipe étaient pour la plupart faits sur la base de la nationalité et du canton d'appartenance (Shuar, Cofan, Kichwa de Cascales, Kichwa de Lago Agrio) ce qui permettait à chacun des groupes d'exposer sa réalité aux autres, cette dernière étant ensuite discutée en plénière. Au milieu de l'atelier qui durait chaque fois trois jours, les femmes ont chaque fois eu l'opportunité d'organiser une soirée interculturelle, où danses, chants, histoires et mets traditionnels étaient de la partie. Elles accordèrent d'ailleurs une grande importance à ces soirées qu'elles préparaient méticuleusement durant les pauses de la journée. Elles avaient une fierté de faire découvrir leur tradition aux autres nationalités, mais aussi aux autres comme Ariana, les *facilitadoras* et moi, l'étrangère. L'atelier s'est terminé chaque fois avec une réflexion globale sur ce qui avait été appris. Chaque participante devait y prendre un engagement à accomplir d'ici le prochain atelier pour favoriser la diffusion des apprentissages dans sa communauté.

Les ateliers se sont déroulés au rythme d'une fin de semaine par mois dans les édifices de la Fédération des femmes de Sucumbíos, qui dispose de toutes les facilités logistiques pour accommoder les femmes. Au-delà des raisons logistiques, le choix d'un lieu est celui d'un espace physique où un discours est enclin à se former (Gewertz & Errington 1999, 81). Ce choix prédisposait à la construction d'un discours sur le genre et a certainement eu pour effet de faire sentir aux femmes leur importance et leur place. Le



choix de la grille horaire permettait, par ailleurs, aux femmes de s'éloigner de leurs préoccupations quotidiennes et de se consacrer uniquement à la formation. Malgré le fait qu'au départ, les enfants étaient interdits aux ateliers, les participantes ayant de jeunes enfants ont tout de même pris l'habitude de les amener. Ariana, la seule des intermédiaires présente à chaque atelier, a vite compris qu'il était impossible d'exiger des participantes une assiduité aux ateliers sans leur permettre de remplir leurs engagements familiaux<sup>119</sup>.

### 5.3. La *escuela* en mots, en actions et en interactions

Dans cet espace social qui favorisait l'apprentissage d'un discours du genre, et qui permettait aux participantes de se soustraire temporairement à leur rôle social quotidien aux fins de cet apprentissage, quatre modules avaient été définis afin de faire de ces femmes indigènes des leaders<sup>120</sup>. Reflétant assurément la vision négociée entre les trois « développeurs », Rita considère toutefois y avoir joué un rôle déterminant, se positionnant comme le modèle à suivre.

[...] los temas que elegí para la *escuela* fueron [...] desde la necesidad mía. Que quería que sepan mis compañeras [...] Lo que hemos querido [...] es que [...] desde la dinámica del interaprendizaje, ellas también puedan explicar a las demás porque cuando uno vuelve de una capacitación a veces la cuñada, dice 'a ver, repite lo que dijeron allá'. Entonces, eso vaya mirando la misma cuñada y avance. (Rita, 15 novembre 2007).

Elle nous dévoile du même coup sa compréhension des dynamiques locales indigènes qui permettront selon elle la transmission de ce nouveau savoir présenté ci-dessous.

#### 5.3.1. Module 1 : Qui suis-je? Qui sommes-nous?

*Croissance personnelle : genre et leadership.* Donnés par une anthropologue, les premiers ateliers construisent les bases de l'autonomisation, fidèles au « curriculum féministe » standard : l'estime de soi, la reconnaissance de ses forces et ses faiblesses, la confiance, le sens de soi et de dignité, c'est-à-dire le sens d'avoir le droit de recevoir le respect des autres (Shild 1998; Rowland 1998, 23). Le vocabulaire utilisé est celui de l'identité, la valorisation de la différence et l'appartenance culturelle. Puis, la *facilitadora* interroge les participantes sur le type de leader qu'elles souhaitent devenir pour les autres. Elle y introduit les notions d'interculturalité et de dialogue, des qualités essentielles aux

<sup>119</sup> Voir l'annexe 9 pour des photos des participantes durant la *escuela*.

<sup>120</sup> L'annexe 8 présente le sommaire du programme de formation suivi par les 35 participantes.

leaders indigènes. On y reconnaît là des termes centraux de la plateforme du Mouvement Pachakutik et par ailleurs, la primordialité de la parole.

La question « qui suis-je? » devient « qui sommes-nous en tant que femmes? ». Elles sont invitées à dissocier le naturel du culturel, puis le féminin du masculin, c'est-à-dire leurs rôles respectifs au sein de leur culture au fil du temps. On veut amorcer un processus de différenciation face à l'homme et faire émerger une identité collective basée sur le genre. On insiste d'abord sur les rôles traditionnels, puis sur les rôles actuels, en leur demandant de mettre en scène comment on enseignait à « être femme » et à « être homme » autrefois et comment on l'enseigne aujourd'hui. Lorsque les femmes mettent en scène la façon d'antan, elles dépeignent les traditions d'une façon positive. Lorsqu'elles dépeignent la façon contemporaine, la leur, elles soulignent les problèmes comme la violence, l'alcoolisme, la surcharge de travail des femmes, la délinquance, les maris qui désertent pour travailler à l'extérieur de la communauté, les influences extérieures. Le constat auquel on les amène par la suite est le suivant : les traditions se perdent et les femmes peuvent jouer un rôle important pour remédier à cette situation par leur rôle d'éducatrice auprès de leurs enfants. Les participantes doivent définir la façon dont elles souhaitent transformer les rôles dans le futur, car ce sont elles les leaders qui doivent servir de guide pour les autres femmes. On reconnaît ici la politique de représentation des femmes au sein du mouvement indigène, protectrices de la tradition et garantes de l'éducation. Le premier module a ainsi voulu faire naître une conscience des trois identités sur lesquelles la *escuela* s'est fondée: être indigène, femme et leader.

### **5.3.2. Module 2 : Comment ça fonctionne?**

*Système politique et organisation sociale.* Le deuxième module est donné par des politologues (le seul qui soit donné par des hommes) et discute de la scène politique et de la culture organisationnelle du pays. À partir de ce moment, on s'adresse au groupe en tant que représentantes femmes de leur communauté. Elles sont introduites, non sans difficulté, à des concepts comme le politique et la politique, les types de démocratie, le système équatorien, la division des trois pouvoirs et l'État de droit. Une leader doit comprendre son milieu et les différentes instances auprès desquelles elle peut intervenir. Elle doit aussi maîtriser les logiques du pouvoir local, provincial, national, et aussi mondial, celle des

pouvoirs formels et informels, donnant en exemple pour ce dernier les pétrolières, une réalité connue de la région. Pour favoriser la compréhension d'un thème abstrait comme le pouvoir, on demande aux différents groupes de mettre en scène les façons dont s'exerce le pouvoir au sein de la famille, de la communauté et de la province<sup>121</sup>.

On veut qu'elles retiennent de ce module avant tout qu'une leader a besoin de deux choses : une légitimité, c'est-à-dire une reconnaissance de ceux qu'elle représente, et des moyens d'agir au sein des rouages du pouvoir. La participation politique est présentée comme étant centrale au rôle d'une leader. Elle peut se faire par l'entremise des partis politiques ou par l'entremise des mouvements sociaux comme celui des indigènes et des femmes, des jeunes, etc. Dans les mises en scène, les partis politiques sont dépeints par les participantes comme étant des espaces corrompus, remplis de promesses sans résultat, à l'exception d'un groupe qui fait l'éloge du maire de Cascales. Les mouvements sociaux sont présentés par les *facilitadores* comme une alternative beaucoup plus prometteuse et un espace de contestation encouragé. On reconnaît là la perception d'un pays où les mouvements sociaux ont une notoriété particulière. Quelques mois précédant l'atelier, la société civile s'était en effet mobilisée contre le gouvernement Gutierrez pour cause de corruption, menant à sa destitution. On se rappelle que ce dernier avait par ailleurs trahi la confiance du Mouvement Pachakutik. Presque toutes épouses de dirigeants, on peut induire que ces femmes en « apprentissage », sans avoir la maîtrise du vocabulaire, étaient disposées à le recevoir et étaient déjà politisées.

### 5.3.3. Module 3 : Quoi revendiquer?

*Droits et citoyenneté.* Le troisième module, auquel la *escuela* consacre le plus de temps, se divise en trois volets : les droits universels et spécifiques aux femmes, les droits sexuels et reproductifs et les droits collectifs des indigènes. On ne cesse de marteler une phrase durant ces ateliers qui reviendra souvent dans le discours des femmes au moment de mon terrain : « Savoir nos droits pour pouvoir exiger, les appliquer et les faire appliquer »<sup>122</sup>. Une sociologue spécialiste en genre introduit le concept d'équité entre les

<sup>121</sup> Cette formule permet aux participantes de faire des liens concrets avec leur quotidien, d'utiliser un langage courant plutôt que des termes scientifiques, de mettre en lumière des phénomènes dont elles ne comprennent peut-être pas nécessairement l'origine et surtout d'utiliser le non verbal.

<sup>122</sup> Ma traduction de « Debemos conocer para poder exigir, cumplirlos y hacer que se cumplan ».

sexes<sup>123</sup> et raconte la naissance des droits humains dans son contexte mondial. Les participantes sont invitées à travailler avec les outils tels que la Charte des droits universels et les droits humains spécifiques aux femmes. Elles sont amenées à voir la problématique du genre d'une façon universelle et planétaire qui transcende les classes et les frontières. À leurs identités culturelles, de femme et de leader, on veut ici ajouter celle de défenseuses pour le droit universel des femmes.

On aborde ensuite spécifiquement les thèmes de la violence physique, psychologique et sexuelle, et ses espaces fréquents comme le foyer. Ces sujets soulèvent des discussions et provoquent une vague de confidences et de témoignages de certaines participantes, particulièrement chez les Shuar. La *facilitadora* cherche à construire sur ces témoignages et encourage à la solidarité entre femmes. Les messages véhiculés sont ceux de rompre le silence et comme leader, de communiquer aux autres l'existence des droits des femmes pour transmettre à leur tour du « pouvoir » aux femmes de leur communauté. On présente le fonctionnement des outils légaux pour les femmes victimes de violence en Équateur et les acteurs dans la province qui peuvent les aider à faire respecter cette loi. Une autre vague de récits est provoquée par ce thème, plusieurs des femmes ayant déjà fait des démarches de dénonciation en vain qu'elles attribuent à la corruption des forces de l'ordre. L'atelier se termine avec la visite de la Commissaire de police et les femmes n'hésitent pas à raconter leurs mauvaises expériences avec la police. Dans cet espace social de femmes et de haut degré de confiance qu'est devenue la *escuela*, les participantes partagent non seulement leur expérience, elles demandent aussi des comptes à la Commissaire. La phrase martelée prend son sens; les nouvelles leaders « exigent ». Durant ce même atelier sur la violence, un cas de mauvais traitement surgit. Une participante enceinte a des douleurs au ventre et finit par confier que son mari a tenté d'interrompre sa grossesse de façon sauvage, croyant que l'enfant n'était pas le sien. Toutes les participantes s'indignent devant la situation et s'inquiètent pour la participante que l'on conduit à l'hôpital. Dans cette ambiance étrange entre le drame et la confiance, la solidarité entre femmes souhaitée par la *escuela* s'est elle aussi concrétisée.

---

<sup>123</sup> L'équité entre les sexes est expliquée comme l'égalité des chances des hommes et des femmes tenant compte de leurs particularités propres.

On introduit ensuite une des revendications centrales du mouvement féministe, celle du contrôle sur le corps et des droits sexuels et reproductifs. La sexualité et la reproduction sont présentées comme étant reliées à la santé c'est-à-dire le bien-être émotif, psychologique et corporel. Les participantes doivent distinguer la sexualité de la reproduction. La femme, apprennent-elles, a le droit à une sexualité saine et plaisante où ses désirs et son rythme sont respectés. On aborde notamment le droit à la vie privée et à celui de choisir son partenaire. Surgissent alors des discussions sur les mariages arrangés d'antan. Les femmes plus âgées affirment qu'il y a beaucoup plus de séparation aujourd'hui qu'à l'époque. Cet atelier met en évidence plus que tous les autres, les différences générationnelles. C'est d'ailleurs sur cette base que sont formées les équipes pour les activités alors que chacun des groupes d'âge doit décrire comment est vécue la sexualité pour les hommes et les femmes. On poursuit sur le thème de la reproduction et le fonctionnement des organes reproducteurs. La *facilitadora* veut sensibiliser les participantes au fait qu'une femme ne devrait pas avoir d'enfants avant 20 ans pour sa santé, ni après 35 ans, affirmation qui va à l'encontre de leur propre expérience pour la majorité. On insiste sur le fait qu'il existe des façons d'avoir une sexualité saine sans avoir d'enfants et on y présente les différentes méthodes contraceptives. Le contrôle sur le corps, la natalité contrôlée sont des sujets qui n'ont pas de fondement dans les cultures shuar, kichwa et cofan. Pourtant, cet atelier a été l'un des plus appréciés des participantes, particulièrement par les jeunes.

Le volet sur les droits collectifs est le seul donné par une leader indigène, une Kichwa, d'ailleurs « formée » il y a plusieurs années par le CEDIME. Elle aborde la notion de territoire pour ensuite introduire celle des droits collectifs dans une perspective historique. Bref, les fondements de l'identité indigène sont exposés. Elle insiste sur la relation de domination qu'ont eue les conquistadors envers les indigènes à l'époque coloniale et celle de l'État à l'époque républicaine. De façon magistrale, elle retrace la lutte des indigènes équatoriens. Sous forme de mise en scène, elle demande aux participantes d'illustrer le rôle de la femme dans la lutte aux droits collectifs, de réfléchir sur leur propre expérience et les obstacles auxquels font face les femmes indigènes dans le mouvement. Elle leur présente également les principaux outils légaux international et national qui viennent en appui aux droits collectifs des peuples indigènes, soit l'OIT 169 (article 6,

article 15) et les différents articles de la constitution équatorienne de 1998. Elle termine en leur présentant des histoires de communautés indigènes qui mènent des luttes pour le respect de leurs droits collectifs, des modèles en quelque sorte : l'exemple équatorien internationalement connu de Sarayacu, ainsi que la mobilisation d'une communauté contre une pétrolière à laquelle la *facilitadora* a participé.

Puis, le temps d'un atelier, les participantes sont déplacées à l'extérieur de Nueva Loja, dans la communauté kichwa de Shayari qui travaille à cette époque à construire un projet de tourisme communautaire sur son territoire. L'objectif de l'atelier est de discuter de l'usage et du contrôle des ressources naturelles et d'y valoriser l'utilisation des produits de la région. Il permet aussi un échange avec cette communauté qui, à travers le tourisme, a voulu valoriser sa culture et sert à l'introduction du 4<sup>e</sup> module, celui du développement local. La parole est laissée aux participantes qui parcourent le territoire de la communauté, y retracent les aliments et les plantes traditionnels de la zone et discutent de leurs usages. La *facilitadora* prend parfois la parole pour introduire des notions comme l'hygiène dans la préparation des aliments afin de prévenir les maladies, notamment dans la préparation de la chicha<sup>124</sup>. Tous les repas de l'atelier se préparent en commun et sont un prétexte pour discuter des traditions alimentaires de chacune des nationalités. Cet atelier hors des murs de la *Federación de mujeres* est enclin à faire naître un discours différent, plus près de leur réalité, davantage axé sur le mode de vie en communauté et sur l'appartenance culturelle. Les femmes discutent de l'usage des ressources naturelles via l'alimentation, un des principaux rôles de la femme indigène. Elles sont sensibilisées au fait qu'à travers ce rôle, elles peuvent agir sur la préservation du mode de vie, la valorisation du territoire, la lutte des droits collectifs et ainsi affirmer leur identité de femme leader indigène au quotidien.

#### 5.3.4. Module 4 : Quoi faire? Comment faire?

*Développement et développement local.* La *escuela* se termine sur le thème du développement. Elles apprennent à distinguer les différents types de développement, comme celui de l'Amazonie pétrolière qui a nui aux populations indigènes. Le développement alternatif et « intégral » qui « respecte les droits de tous » est celui pour

<sup>124</sup> La *chicha* est traditionnellement préparée par les femmes qui mâchent le manioc, la salive permettant la fermentation de la boisson. La distribution se fait à tous dans le même bol. La facilitatrice veut les sensibiliser au fait que ces pratiques peuvent être à l'origine de la transmission de maladies.

lequel elles doivent travailler en tant que leader. En guise de conclusion, les rudiments de la planification pour agir sur le développement sont présentés et permettent d'amorcer une réflexion qui leur servira de base pour un plan d'action éventuel en tant que leaders diplômées. La « planification participative » est encouragée et l'exemple du maire de Cascales est cité, tout comme celle de la mise sur pied de la *escuela*. Autrement dit, on leur enseigne le « bon développement » dont elles sont en partie issues comme leader, les moyens à prendre pour le poursuivre et implicitement pour continuer à y avoir accès. Chaque nationalité doit ensuite mettre en pratique les différentes étapes de la planification : identification des problèmes et des causes pour mieux les transformer, hiérarchisation des problèmes, définition des objectifs généraux et spécifiques, et plan d'action par l'organisation d'activités. Ce qui en ressort est concluant. D'une part, les « problèmes » identifiés sont aussi ceux qui ont été enseignés et donc validés par la *escuela*, notamment la violence et l'absence de connaissance des méthodes contraceptives dans les communautés. D'autre part, la solution proposée par tous les groupes est sensiblement la même : il faut « former » les communautés avec des *capacitación*, hommes et femmes, sur les différents problèmes identifiés. La *capacitación* étant un moyen d'ascension sociale pour les indigènes, il n'est pas étonnant d'en arriver à un tel résultat. Ce qui surprend peut-être toutefois est que les participantes demandent de la formation pour les hommes et pour les femmes. Les récits de vies démontreront que l'origine de cette demande peut être reliée aux tensions soulevées dans les communautés et les foyers durant la *escuela* alors que les participantes cherchent à y diffuser, voir y imposer ce « nouveau savoir ».

#### **5.4. Aboutissants de la *escuela* : le Réseau et le Mouvement**

Quelques aboutissants tangibles de la *capacitación* ont pris la forme d'espace de participation. Ils sont dignes de mention, car ils sont devenus pour les participantes des espaces où leur leadership est reconnu et pour ma part, des lieux privilégiés d'observation-participante. Lors du dernier atelier, les participantes ont créé le Réseau des femmes leaders des nationalités de Sucumbíos<sup>125</sup> (Réseau), un espace de rassemblement « qui relie<sup>126</sup> » et reconnaît la diversité, sans imposer de hiérarchie ni diminuer l'importance des organisations de base. Il s'agit d'un espace de préparation, de croissance personnelle, de

<sup>125</sup> Ma traduction de *Red de mujeres lideresas de nacionalidades de Sucumbíos (Red)*

<sup>126</sup> Ma traduction de « que entrelaza ».

dialogue, d'orientation, de concertation et de coordination des forces entre les femmes leaders de la région. Il viserait la promotion du leadership féminin indigène dans les espaces politiques et servirait particulièrement à faire respecter ses droits. Le Réseau n'est donc pas un espace de représentation dans le sens strict du terme, mais un espace de solidarité et d'appui au leader. Les participantes à la *escuela* sont la base du réseau, mais il est ouvert à toutes femmes des nationalités ayant une trajectoire d'implication et de leadership et appartenant à une organisation. On reconnaît là tous les critères et les objectifs de la *escuela* sous une autre forme qui se veut permanente.

Les intermédiaires du projet et les participantes partagent néanmoins une vision différente de l'origine du réseau. Pour María et Ariana, il serait le résultat du processus de formation qu'elles ont appuyé en tant qu'institution. Né de l'initiative des participantes, celles-ci auraient souhaité conserver cet espace entre femmes des différentes nationalités créé par la *escuela*. Pour Rita, l'idée du Réseau germait toutefois bien avant dans son esprit et la *escuela* était plutôt un moyen pour arriver à cette fin. Pour les participantes, il n'est pas clair qui est à l'origine du Réseau. Il est perçu comme la poursuite de la *capacitación* sous une autre forme, parfois même confondu avec la *escuela*.

Le Réseau apparaît aussi comme la concrétisation des aspirations et des défis de chacune. Pour María, il est une forme d'institutionnalisation de la participation qui, dans sa vision institutionnelle, peut mener à une plus grande incidence sur les décisions politiques locales et provinciales. Pour Ariana, il est un outil plus permanent qui servira d'espace une fois le CEDIME désengagé dans la région. Pour Rita, le Réseau est une concrétisation de son projet politique et un moyen de se « maintenir ». Pour les participantes, le Réseau leur permettra de poursuivre leur formation et d'offrir aux autres la même opportunité qu'elles ont eue, un souhait que plusieurs d'entre elles partagent. Pour tout un chacun, il semble clair que la naissance du Réseau permettra surtout dans l'avenir d'aller chercher d'autres projets de développement afin d'assurer une continuité à ce processus de formation.

Dans le cadre plus large des projets du FIG-ACDI réalisés dans la province, un autre espace de participation s'est formé, le Mouvement des femmes de Sucumbíos (Mouvement). L'idée de se rassembler sous un mouvement est née à la suite de l'organisation conjointe des activités du 8 mars 2006. L'objectif du Mouvement est de coordonner les actions des différentes organisations de femmes de la province non plus de



façon conjoncturelle, mais bien de définir une stratégie commune. De cette initiative a découlé une grande consultation, encore une fois « accompagnée » par le CEDIME, auprès des organisations de femmes de chaque canton pour discuter des priorités dans la province. Ainsi est née cette stratégie commune, publiée dans les pages de l'*Agenda des femmes de Sucumbíos*, financé par le FIG-ACDI. Le Mouvement est semblable au Réseau en ce sens qu'il se veut un lieu de rencontre des organisations sans pour autant avoir la structure d'une fédération, par exemple. Pour Rita, c'était un élément important : «[el Movimiento] no impide que nuestras respectivas organizaciones sigan trabajando con su propia identidad, objetivos, y propuestas en los ambitos que siempre lo han hecho». À savoir lequel entre le Mouvement ou la Réseau a vu le jour le premier, cela demeure flou. Une chose est certaine, c'est par l'entremise du Réseau que les femmes leaders des nationalités ont pu intégrer le Mouvement, aux côtés des cinq autres organisations de femmes<sup>127</sup> elles aussi réceptrices d'un projet de genre et développement.

## Synthèse

La *escuela* ainsi décrite, par ses critères et son déroulement, par sa forme et son langage, donne un aperçu de la mise en œuvre d'une expérience de développement. Les critères de sélection soulignent les compétences préalables considérées importantes du point de vue des « développeurs » pour pouvoir devenir leader : la maîtrise de l'espagnol, une trajectoire d'implication, une reconnaissance de la communauté et, indirectement, une reconnaissance des gens influents dans la région comme Rita. Tous n'ont donc pas le même accès à de tels projets. Les réseaux locaux, la dynamique du monde indigène et la proximité des centres urbains (où se concentre la coopération) influencent tout autant qui peut et ne peut pas prendre part à un projet comme la *escuela*.

L'espace social construit par la *escuela* a favorisé la création de liens basés sur les identités communes de femme, de nationalité et de leader. Au sein de ce processus de scolarisation, les participantes ont acquis les compétences nécessaires pour être reconnues femmes leaders indigènes. Ainsi, être leader ne se résume pas à un don « naturel », mais

<sup>127</sup> Il s'agit des organisations suivantes : le *Frente de Mujeres de Sucumbíos*, la *Federación de Mujeres de Sucumbíos*, les *Centros de Mujeres de la Cooperativa Grameen Amazonas*, la *Asociación de Mujeres de la nacionalidad Kichwa de Sucumbíos*, les *Organizaciones de Mujeres Negras Nuevas Esperanzas*, et la *Mesa de Equidad de Género*.

sous-entend l'apprentissage d'aptitudes qui permettent par la suite la reconnaissance de ce « don ». Selon les « développeurs », ce « don » est celui de s'identifier comme femme, de valoriser son appartenance culturelle distincte et ses traditions, de connaître les rouages du pouvoir et de « participer » au nom des siens pour un développement intégral. Une leader indigène doit lutter pour le respect de la diversité et les droits des femmes, et savoir identifier les problèmes qui découlent du genre. La lutte peut se faire au sein des organisations, mais peut aussi être menée au quotidien par la transmission de ce nouveau savoir à ses enfants et son entourage. Autrement dit, la *escuela* a introduit les participantes à un nouveau langage qui est celui du discours « universel » du développement, essentiel aux femmes leaders indigènes aujourd'hui : droits universels et citoyenneté, égalité entre les sexes, relations de pouvoir, démocratie, participation, développement alternatif et intégral. Tout au long des ateliers, les participantes ont fait l'exercice de se reconnaître dans ce langage. Or comment ce langage est-il utilisé en dehors des murs de la *escuela*? Quel est l'impact d'une telle expérience une fois de retour dans leur quotidien? Les récits de vie de trois participantes dans le prochain chapitre serviront à répondre à ces questions.

## CHAPITRE 6. L'EXPÉRIENCE EN MOTS : RÉCITS DE VIE DE TROIS PARTICIPANTES

Dans les chapitres 6 et 7, je m'intéresse aux « développées » en tant qu'individu et collectivité et ce qui se dégage de leur rencontre avec la *escuela*. Comme le suggère Labrecque (2000a, 71), il importe pour une anthropologie du développement de s'attarder autant sur les variations individuelles que sur l'impact plus général au sein du milieu. Par l'entremise des récits de vie de trois participantes, je mets en évidence, dans le présent chapitre, la diversité des expériences individuelles de la *escuela* et les constantes qui en ressortent. Rappelons que le récit de vie est à la fois source de données et sujet d'analyse (Plummer 2001, 399). Il consiste en la « mise en mots » de l'expérience individuelle, c'est-à-dire la compréhension des participantes face à leur processus de transformations imbriquée dans leur cadre socio-culturel (Atlan 2003; Plummer 2001). Le récit doit être approché comme une interprétation du passé influencée par une vision future, une sorte de témoignage de leur vie à un moment précis devant une personne déterminée, plus précisément moi-même (Robillard 2005; Muratorio 2005).

Je mets d'abord en parallèle les trajectoires personnelles de chacune, en rassemblant leur récit sous trois thèmes : 1. l'enfance, 2. la vie de famille et le début de leur leadership et 3. la *escuela* au sein de leur trajectoire. L'objectif est double. Premièrement, les récits permettront de souligner quels facteurs ont contribué à faire d'elles des femmes pouvant « devenir » des leaders et être sélectionnées pour la *escuela*. Deuxièmement, il est apparu dans chacun des récits un axe articulatoire que j'interprète comme reflétant le sens qu'elle donne à leur leadership au moment où je les ai interrogées. Je propose qu'il ait été influencé par le langage de la *escuela*. Je présente ensuite les transformations que les trois participantes relient à leur participation à la *escuela* dans les divers espaces qui composent leur quotidien : le foyer, la vie en communauté et hors de la communauté. Il en ressortira que chacune des femmes, selon son parcours et son milieu de vie, perçoit l'impact de la *escuela* assez différemment.

Il s'agissait pour les trois femmes d'une première réflexion sur leur trajectoire de leader. N'étant ni habituées de parler de soi, ni dans une deuxième langue (pour deux

d'entres elles), ni à une étrangère, mes questions les ont parfois surprises, intimidées ou ont laissé place à de grands silences et des yeux béats. Les trois ont visiblement cherché à intégrer le langage appris durant la *escuela*, faisant parfois ressortir une maîtrise fragile du vocabulaire et d'autres fois une intégration surprenante. Leur récit contraste sans contredit avec celui de Rita, cité au chapitre 4, une oratrice expérimentée et habituée de raconter son parcours comme un enchaînement logique qui justifie ses intérêts et son travail actuel. Les récits ici sont davantage ceux de femmes qui construisent un leadership et qui ont manifestement fait l'effort de relier leur expérience de vie au modèle de la femme leader indigène enseigné à la *escuela*.

### 6.1. Portrait des participantes

Les trois récits sont ceux de femme se différenciant notamment en termes d'âge, d'appartenance ethnique, du nombre d'enfants, de leur maîtrise de l'espagnol et du lieu de résidence. J'explicité ces différences dès le départ, croyant résolument qu'ils ont pu influencer leur expérience comme leader, mais aussi ma relation avec elle et le récit que j'ai obtenu<sup>128</sup>.

Lorena a 30 ans et habite la communauté kichwa d'Ali Shunk<sup>129</sup>, à 10 minutes d'autobus d'El Dorado. Elle est de parents mestizos, bien qu'elle se considère comme kichwa depuis qu'elle a épousé Pablo, un kichwa. Elle a deux enfants, dont le plus jeune est âgé de 7 ans. Sa langue maternelle est l'espagnol et elle ne maîtrise pas le kichwa. J'ai côtoyé Lorena de façon quotidienne dans ses nombreuses occupations à l'extérieur de la communauté tout comme dans son foyer avec son mari et ses enfants. Cette relation privilégiée découle de plusieurs raisons. Je dépendais au début de Lorena à tous les niveaux<sup>130</sup>. Or, le fait qu'elle habitait à proximité, qu'elle venait à El Dorado quotidiennement et plus que tout, le fait qu'elle a eu l'ouverture et l'intérêt de m'intégrer à son quotidien y sont pour beaucoup.

Caterina a 45 ans<sup>131</sup> et habite Taruka<sup>132</sup>, la communauté shuar la plus facile d'accès d'El Dorado à 30 minutes de camion. Elle est de nationalité shuar, tout comme son mari

<sup>128</sup> Voir l'annexe 10 pour des photos des femmes derrière les récits de vie.

<sup>129</sup> Voir l'annexe 1 (figure IV) pour situer Ali Shunk.

<sup>130</sup> Au début, Lorena était responsable de me présenter aux femmes en l'absence de Rita.

<sup>131</sup> Caterina se contredit sur son âge dans nos entretiens.

José; tous deux originaires de la province de Morona Santiago. Caterina parle couramment le shuar et un espagnol de base. Elle a deux enfants d'un premier mariage, un enfant adopté et quatre enfants avec son mari actuel, dont la plus jeune a 4 ans. J'ai développé avec Caterina une certaine familiarité, malgré les contacts sporadiques que nous avons eus lors d'événements, de réunions et de mes visites à Taruka où j'allais d'abord chez elle. Elle m'a hébergée deux jours pour me permettre de partager ses occupations au sein du foyer comme celle de récolter la *yucca* à la *finca* et de faire la *chicha*. J'explique en partie cette familiarité avec Caterina par notre bonne relation d'abord établie en 2005. J'ai également établi un certain contact avec son mari que je croisais souvent à Nueva Loja, où il travaillait la semaine.

Betty a 38 ans et habite la communauté kichwa Jesus de Gran Poder<sup>133</sup> située à deux heures d'El Dorado en voiture-pirogue-marche<sup>134</sup>. Elle est de nationalité kichwa, originaire de Pastaza, tout comme son mari Romeo. Elle maîtrise le kichwa et l'espagnol assez bien. Elle a neuf enfants, dont la plus jeune d'un an qu'elle trimbalait partout au moment du terrain. Ma relation avec Betty s'est limitée aux espaces de participations, c'est-à-dire aux réunions, événements, marches, manifestations et *capacitaciones*. Malgré sa nature timide, j'ai eu l'occasion de l'observer et de discuter fréquemment avec elle étant donné sa présence constante dans les espaces de participation.

## 6.2. L'enfance

Lorena naît dans la localité de Luz de America<sup>135</sup>, dans le canton. Elle est élevée par sa grand-mère les douze premières années de sa vie, car sa mère l'a eue très jeune et son père les a abandonnées. Elle raconte : « Por falta de conocimiento, mi mami se embarazó, tuvo un chico y por desconocer más que todo los métodos anticonceptivos, ella no pudo cuidarse » (4 décembre 2007). L'insistance de Lorena sur le manque de formation n'est pas un hasard, mais bien un effort d'intégrer le discours de la *escuela* et d'interpréter son expérience à la lumière de ses nouvelles connaissances, ce qu'elle fait couramment dans nos discussions. Sa grand-mère lui enseigne son rôle de femme, c'est-à-dire la tenue du

<sup>132</sup> Voir l'annexe 1 (figure IV) pour situer Taruka.

<sup>133</sup> Voir l'annexe 1 (figure IV) pour situer Jesus de Gran Poder.

<sup>134</sup> Au moment du terrain, la route était sur le point d'être terminée à Jesus de Gran Poder.

<sup>135</sup> Une « localité » est un regroupement de gens mixte, et diffère avec le statut des communautés indigènes.

jardin (*chacra*) et la préparation des aliments<sup>136</sup>. Elle est de plus liée d'amitié à une famille kichwa voisine. Lorena côtoie donc cette famille au quotidien et participe aux *mingas* indigènes dès son très jeune âge, prenant l'habitude d'y offrir des limonades avec sa grand-mère<sup>137</sup>. Elle fait ses études primaires aux côtés de Pablo, un des 11 enfants de la famille kichwa qui deviendra plus tard son mari. À 12 ans, elle retourne habiter avec sa mère qui s'est depuis mariée et a fondé une famille. Sa mère lui enseigne les valeurs chrétiennes de respect et d'égalité : « mi madre me enseñaba que nosotros ante Dios somos iguales. Dios no ve la diferencia de razas ni etnias ni el color de las personas » (25 octobre 2007). Sa grand-mère demeurera toutefois son modèle féminin. Elle est, pour Lorena, une leader avant son temps qui savait bien diriger son foyer et qui avait une vision du futur. Elle n'a toutefois pas eu l'opportunité de développer son « leadership » par manque de formation et à cause des limites qu'imposait l'époque, précise Lorena, faisant référence de toute évidence à la *escuela*. Lorena retrace déjà son « goût pour l'organisation »<sup>138</sup> vers l'âge de 13 ans alors qu'elle est élue reine de Luz de América. Elle se rappelle ce que sa grand-mère lui disait à l'époque : « La reina del pueblo tiene que brindar la comida, tiene que ayudar a dar de tomar a la gente » (25 octobre 2007). Nourrir les autres et partager, à l'image de la femme kichwa, est un rôle considéré par Lorena comme étant primordial chez une leader et elle l'applique à tout moment.

Caterina, elle, est née dans une communauté shuar de Morona Santiago où elle a passé toute son enfance et une partie de sa vie adulte. Elle est l'aînée et a grandi aux côtés de ses parents et de ses grands-parents. Enfant, ses parents lui interdirent de parler le shuar et ne lui enseignèrent que l'espagnol, qu'eux-mêmes maîtrisaient plus ou moins. Elle apprendra néanmoins le shuar petit à petit avec ses grands-parents. Elle ne parle très peu de sa mère et insiste plutôt sur l'intransigeance de son père, notamment face à son éducation en tant que fille. Caterina compléta son école primaire à l'âge de 15 ans. Son père refusa qu'elle poursuive au collège :

<sup>136</sup> Des rôles tout aussi importants chez les femmes *mestizas* en milieu rural.

<sup>137</sup> Encore aujourd'hui, Lorena reçoit toujours les gens avec de la limonade plutôt que la traditionnelle *chicha* chez les Kichwa.

<sup>138</sup> Le goût de « participer à l'organisation » semble être un préalable pour devenir leader chez Lorena comme chez Betty, nous le verrons. L'expression « femme organisée » est d'ailleurs utilisée comme un synonyme à femme leader.

**Creo que mis papás no sabían como educar a sus hijos.** Entonces por eso a mí no me quiso dar la educación. Sí tenía posibilidad de dar[mela] pero no quiso. Mi papi sabía decir, ‘las mujeres ¿que hacen estudiando? Las mujeres no sirven [para] estudiar, la mujer solamente se casa y se va.’ [...] Por eso **no me dio la oportunidad de estudiar.** (Emphase ajoutée. Caterina, 24 octobre 2007)

Caterina reste très évasive sur son enfance tout comme sur son premier mariage et la rencontre avec son mari actuel, José<sup>139</sup>. Ce silence s’explique peut-être en partie par le déracinement délibéré des familles shuar qui sont venues s’installer à Sucumbíos pour fuir des conflits et commencer une nouvelle vie (Salivas 2002, 38).

Quant à Betty, elle est née près de Puyo, dans la province de Pastaza. Elle vient s’installer dans la province de Sucumbíos avec ses parents et grands-parents vers l’âge de 10 ans à la recherche de terres. Ils fondent, aux côtés de quelques autres familles, la communauté Jesús de Gran Poder, sur les rives de l’Aguarico. Betty grandit au sein d’une famille de dirigeants. Son père participe activement à l’organisation communautaire et sa mère l’appuie en « sachant bien recevoir ». Elle raconte les enseignements de ses parents et insiste sur la relation d’égalité qui régnait entre eux :

Quando era pequeña [mis papás] me sabían dar consejos, que debemos **ser así unidas**, porque la unión hace la fuerza, porque antes han sabido vivir organizados en una sola casa. Allí **mi mamá sabía compartir toditos, han sabido ir al trabajo, han sabido venir a la casa, han sabido trabajar iguales.** [...] los padres han sabido, han utilizado lo que ellos vivían y [lo] estamos utilizando nosotros también. **Eso debemos mantener sabían decir.** (Emphase ajoutée. Betty, 17 octobre 2007)

Betty m’exprime ici la transmission culturelle de génération en génération et la nécessité de poursuivre. Elle continue en décrivant les enseignements de sa mère, fidèle au rôle traditionnel de la femme kichwa :

Mi mamá me sabía aconsejar que si es que nos vamos a una *minga*, **llevara una olla de chicha para compartir.** Entonces, yo desde pequeña, [incluso] cuando era soltera [...], me iba con una olla de *chicha*, mi mamá llevaba otra, [...] así sabíamos compartir en las *mingas*. [...] **desde pequeña me gustaba trabajar en la organización. Me gustaba [trabajar ahí] así unidas.** (Emphase ajoutée. Betty, 17 octobre 2007)

La communauté à peine installée, une inondation les oblige à déménager un peu plus loin dans les terres. Betty raconte fièrement avoir participé à toutes les *mingas* pour refonder la communauté, notamment la construction d’une école primaire, qui lui a permis de terminer

---

<sup>139</sup> La notion du temps chez Caterina est très confuse dans notre entretien et il survient plusieurs contradictions.

ses études<sup>140</sup>. Elle a donc vu et elle a participé à l'évolution de sa communauté, qui compte aujourd'hui toutes les infrastructures de base, malgré son isolement<sup>141</sup>.

...

Parmi les constantes dégagées par Cervone (1998) dans les trajectoires de leadership des femmes indigènes, l'on retrouvait notamment la tradition familiale. Or, seulement Betty répond à ce critère. Sans être issue d'une telle tradition, Lorena identifie tout de même des modèles au sein de son milieu familial. Pour les deux, l'enseignement reçu par leurs parents et leurs grands-parents est à l'image de ce qu'elles disent être devenues. Elles ont appris à valoriser le partage, le travail communautaire et l'égalité, des qualités requises pour être une leader. On reconnaît évidemment la leader modèle enseignée par la *escuela* dans ces deux récits. Lorena et Betty semblent vouloir démontrer que la *escuela* est en continuité avec leur propre expérience. Le récit de Caterina contraste quelque peu. Elle se raconte plutôt en termes de rupture avec les enseignements de ses parents qui selon elle, ne savaient pas comment élever des enfants. Ils ne lui ont pas enseigné sa langue et ne l'ont pas élevée dans les valeurs de l'égalité. Contrairement à Lorena et Betty, la *escuela* semble avoir invalidé l'enfance que Caterina a reçue et la conduit à dire qu'elle n'a pas eu de modèle.

### 6.3. La vie de famille et les débuts du leadership

Une fois marié à Pablo, Lorena apprend réellement les valeurs « traditionnelles indigènes », celles de la solidarité (*union*) et de la culture (*cultura*). Elle dit toutefois ressentir un certain racisme dès le moment où elle devient la « femme d'un indien<sup>142</sup> ». En 2000, au moment de l'élection du maire kichwa dans le canton, les indigènes de Luz de América profitent du support de la municipalité pour fonder la communauté kichwa Alli Shunk. Ce nouveau statut, dit-elle, leur ouvre la porte à bon nombre de projets de développement :

Se formó la comunidad porque era necesario rescatar nuestros valores culturales. Porque acá tú **no te podías vestir, no podías hablar tu idioma** [...] Ahora, es distinto. Tú tienes apoyo de las organizaciones indígenas, lo que es FONAKISE, lo que es CONAIE, lo que es CONFENIAE, **porque si tú hubieras estado en el pueblo** [en ese tiempo] **no**

<sup>140</sup> L'école était à l'époque sous la responsabilité de la mission carmélite.

<sup>141</sup> Au moment du terrain, la commune était sur le point d'avoir accès à une route, projet rendu possible grâce au maire indigène.

<sup>142</sup> Ma traduction de : « la mujer de un indio ».



**hubieras tenido el apoyo de todas organizaciones indígenas.** (Empase ajoutée. Lorena, 4 décembre 2007)

Elle prend activement part à la fondation de Alli Shunk aux côtés de son mari et dès lors, s'identifie comme une leader. À l'époque, son mari travaille pour une pétrolière à l'extérieur du canton et Lorena s'occupe de l'éducation des enfants et de la maison. Rita qui travaille aux côtés de son mari à la mairie devient un modèle pour Lorena. « Necesitaba saber mas de lo que ella sabía » (4 décembre 2007). À l'insu de Pablo, Lorena se met à accompagner Rita dans son travail auprès des communautés et développe le goût d'aider les autres. Elle raconte :

Claro a veces mi esposo me tomaba a mal [...] Pero yo a veces esperaba a que él se fuera a la compañía, el trabajaba 22 días y venía 10 días de descanso. Y esos días, el día que se iba, yo cogía y venía [para] estar con Rita. [...] Pero él no sabía. [...] Cuando una vez Rita le dijo [a mi marido], a tu mujer le gusta participar. [...] pero [...] no le dijo que estaba viniendo [con ella]. [...] Bueno pero yo veía todas las experiencias que Rita [vivía], decía, yo todo lo llevaba conversar a las mujeres, yo me reunía con las mujeres, a veces a leer libros, nos sentábamos en el deporte, siempre unidas estábamos en el deporte, yo decía mira, las cosas son así, las cosas se vean así. (Lorena, 4 décembre 2007)

Ce que Lorena observe et apprend de Rita, elle cherche tranquillement à le transposer dans sa communauté en le racontant à ses belles-soeurs. Lorena participe éventuellement dans les différents comités de la communauté. Alli Shunk n'ayant pas d'organisation propre aux femmes, ces dernières voient la nécessité de s'unir et fondent l'organisation de femmes en 2002. « Todas las mujeres estuvimos acuerdo, en vista que hay muchos proyectos, capacitación de las mujeres, vimos la necesidad que tenemos que estar unidas » (4 décembre 2007). Lorena en assure la présidence de 2004 à 2007. Au même titre que la fondation de la communauté, l'organisation de femmes est née du désir d'avoir accès aux différents appuis et projets offerts à ce type d'organisation.

Dans la trajectoire de Lorena, son mari apparaît au départ comme un obstacle, mais il devient au fil des années un allié. Appuyé et encouragé par le maire, Pablo est initié aux organisations indigènes et participe en tant que « jeune »<sup>143</sup> au niveau du canton. Il suit plusieurs *capacitaciones* de leadership et est élu Président de la UPICC en 2004, ce qui l'amène à travailler avec les quinze communautés kichwa du canton. Lorena, en plus d'être présidente des femmes de sa communauté à cette époque, devient alors la femme d'un

<sup>143</sup> On se rappelle que beaucoup de projets de développement et d'opportunités de formations sont orientés vers la catégorie des jeunes indigènes.

dirigeant (ce qui rappelle le récit de Rita). Elle décrit ce nouveau rôle, qui lui a valu, selon elle, le respect de ses pairs masculins :

Yo como presidenta [de las mujeres] de mi comunidad tenía que ir. Allí, en estas asambleas, congresos o reuniones me toca a veces cocinar, yo comencé a participar con las compañeras, cocinando, así haciendo algunos eventos con ellas y me gustó la organización, a parte que yo trabajaba por mi organización, comencé a trabajar como mujer del Presidente de la organización. [...] desde que él fue dirigente, los compañeros me valoraron, [valoraron] mi trabajo, y ahora en agradecimiento de eso me han dicho que me han nombrado presidenta. (Lorena, 25 octobre 2007)

À l'image du récit de Rita qui racontait avoir eu une révélation très jeune pour « devenir quelqu'un », Lorena donne elle aussi sens à son parcours en accomplissant, raconte-t-elle, le souhait de sa grand-mère de lutter contre le racisme :

La ocurrencia de mi abuelita siempre era, siempre ella decía, 'algún día tienes que ser la presidenta del pueblo, ella me decía [...] algún día tendrás que ser la presidenta de la comunidad, que tenemos que crear a la comunidad indígena'. Porque había mucho racismo en nuestro pueblo. Pero ella siempre [decía] así pero Dios no le dio la oportunidad de verme como una dirigente a nivel cantonal. (Lorena, 4 décembre 2007)

Caterina, pour sa part, s'établit dans la province en 1993 avec son mari José et ses deux enfants issus de son premier mariage. Son mari est alors professeur bilingue et obtient un travail dans la communauté shuar d'Etsa<sup>144</sup> où ils s'installent. Ni Caterina ni José ne sont retournés à ce jour dans leur province natale, mais les raisons restent nébuleuses et confirme les propos de Salivas (2001). Lorsque les enfants de Caterina furent en âge d'aller au collège, la famille quitta Etsa pour venir s'installer à Taruka, la seule communauté shuar à avoir un collège<sup>145</sup>. Caterina décrit ses premières années à Taruka comme étant une période d'isolement, car elle n'y connaît personne. Elle passe tout son temps à la *chacra* et à s'occuper des enfants. Éventuellement, encouragée par son mari, elle commence le collège à temps partiel et développe ainsi tranquillement des liens avec les femmes qui étudient comme elle. Surtout, insiste-t-elle, elle développe le goût d'« apprendre ».

Son mari participe activement au sein des différentes organisations cantonales et provinciales shuar, mais a toujours écarté Caterina de ses activités. Issu d'une famille de dirigeants dans sa province natale, José a terminé des études collégiales chez les religieux.

<sup>144</sup> Voir l'annexe 1 (Figure IV) pour situer Etsa, au nord de Taruka.

<sup>145</sup> Le collège a été fondé grâce à l'appui d'un anthropologue français qui a séjourné à Taruka dans les années 1990, dont tous les membres de la communauté m'ont parlé en grand bien.

Il possède une maîtrise parfaite de l'espagnol, et une expérience dans les organisations depuis l'âge de 15 ans. Depuis qu'il est à Sucumbíos, il a occupé des postes à tous les niveaux organisationnels et il fut d'ailleurs choisi en 2002 pour occuper la fonction de représentant shuar au gouvernement provincial de Sucumbíos. Cette fonction l'oblige à habiter Nueva Loja durant la semaine et à laisser Caterina seule avec les enfants.

Tel que mentionné au chapitre 3, les organisations de femmes chez les Shuar sont récentes et celle de Taruka remonte peu avant la *escuela*<sup>146</sup>. En 2004, le Président de Taruka entend parler d'un projet dirigé vers les organisations de femmes des différentes nationalités, il s'agit de la *escuela*. Il presse alors les femmes de Taruka à s'organiser pour pouvoir bénéficier de ce projet. Plusieurs femmes se réunissent suite à cet appel et rencontrent Rita qui vient expliquer en quoi consistera le projet. Les femmes fondent à ce moment l'organisation de femmes et élisent la direction formée majoritairement de femmes étudiant au collège. Caterina est alors élue trésorière, vraisemblablement parce qu'elle est la femme de José, un leader estimé. Pour Caterina, la venue de la *escuela* est donc à la source de sa participation dans les organisations et le point de départ de son leadership.

Quant à Betty, elle est mariée à Romeo, un homme de sa communauté et un leader reconnu dans le canton. Il est depuis deux mandats président de Jésus de Gran Poder et depuis toujours impliqué dans les organisations indigènes du canton et de la province. Pour Betty, il n'y a pas de moment déclencheur qui provoque son désir de participer dans les organisations. Elle se raconte plutôt dans une continuité, ayant grandi entourée de gens qui représentent pour elle des modèles de leadership, tant masculin que féminin. Elle retrace l'origine de son leadership à 2000, lorsqu'elle est élue Présidente des femmes de la communauté, poste qu'elle occupe durant trois ans. On la nomme ensuite secrétaire de la commune. Elle relie donc son leadership au moment où elle est reconnue par les autres et assume des responsabilités.

Betty est une habituée des capacitations et en rien elle n'éprouve de difficultés à jumeler famille et ses activités de formation, malgré ses neuf enfants. Elle a auparavant suivi une école de leadership pour les femmes de la province offerte par ISAMIS (la mission); elle a également reçu une *capacitación* de la FONAKIS pour devenir *promotora-*

---

<sup>146</sup> Bien que les femmes se soient déjà organisées à une certaine époque, l'organisation a été laissée de côté pendant plusieurs années.

*partera*<sup>147</sup> et elle est une membre active de l'organisation des femmes kichwa depuis plusieurs années. À chaque fois, c'est la communauté qui la désigne et elle se fait un devoir de participer à ces *capacitaciones* en tant que leader. La *escuela* s'inscrit dans cette continuité.

...

L'implication au sein de la communauté comme facteur favorisant le leadership, identifiée aussi par Cervone (1998), ressort particulièrement chez Lorena et Betty, exprimée sous forme d'un désir « de participer à l'organisation ». Lorena identifie le moment déclencheur dans sa vie qui l'a amenée à participer alors que Betty en parle comme étant pour elle un comportement naturel. Le récit de Caterina, encore une fois, contraste. Elle insiste plutôt sur son isolement avant le collège et la *escuela*, sa « participation » à cette dernière marquant l'origine de son leadership. On remarque que les trois m'expliquent l'origine de leur leadership dans les mêmes termes, celui de la « participation », une compétence essentielle que le leader doit avoir démontrée. Contrairement au récit de Rita, le don de la parole ne semble pas un élément important pour l'éclosion de leur leadership. On verra plus loin qu'elles font référence à ce « don » comme ayant été acquis grâce à la *escuela*.

On constate également que les trois maris sont des dirigeants indigènes reconnus et chacun a contribué à la reconnaissance du leadership de leur femme. Or, la relation avec les maris est vécue bien différemment et sera abordée en détail plus loin dans ce chapitre. Rappelons seulement que l'intégration des femmes au monde organisationnel est beaucoup plus récente chez les Shuar que chez les Kichwa. Ceci peut expliquer en partie la relation différente qu'entretiennent Caterina et son mari sur le sujet. Le fait que son mari soit issu d'une lignée de dirigeants traditionnels shuar explique peut-être aussi sa vision du rôle de la femme.

Finalement, je veux souligner l'importance qu'ont joué Rita et Eduardo dans la trajectoire de Lorena et de son mari, dont la famille n'a pas d'antécédent de leadership<sup>148</sup>, en leur ouvrant des opportunités d'apprentissage. On peut selon moi interpréter le récit de

<sup>147</sup> La femme qui est *promotora-partera* a reçu une formation dans le cadre d'un projet de la FONAKIS pour assister les accouchements avec les méthodes traditionnelles. Il existe normalement une *partera* par communauté indigène.

<sup>148</sup> Pablo a d'ailleurs été élevé par sa mère seulement, aux côtés de ses dix frères et sœurs.

Lorena comme faisant état d'une nouvelle génération de leaders indigènes dont le facteur déterminant est avant tout la formation, souvent accessible par l'entremise de la coopération. Le récit de Lorena, une *mestiza* d'origine qui ne maîtrise pas la langue indigène, met en évidence plus que tout autre comment l'on peut « devenir » leader indigène aujourd'hui.

#### 6.4. La *escuela* au sein d'une trajectoire

En 2005, Lorena est présidente des femmes de sa communauté. Son mari a terminé son mandat à la UPICC, il a quitté les pétrolières et travaille dorénavant à la municipalité. Lorena est alors introduite à la *escuela* par l'entremise de Rita<sup>149</sup>. Elle raconte :

No fue decisión mía. Fue por pedido de Doña Rita [...]. Tal vez porque vio un liderazgo en mí, no sé. [...] A los primeros talleres me fui pero no comprendía [...] pero luego se me fue haciendo fácil porque yo comprendí...comprendí las cosas, como era el proceso organizativo, y ahí comencé a conversar en mi comunidad, a mi esposo. Mi esposo decía 'es muy bonito [...] aprovecha que ahora les dan esta oportunidad de aprender'. (Lorena, 25 octubre 2007)

Selon Lorena, la *escuela* a eu un impact positif pour elle et pour les femmes indigènes du canton. Le fait d'être regroupées entre femmes indigènes a permis la création d'un espace pour se « former » sans gêne ni peur et a fait naître une solidarité entre elles. Lorena étant Kichwa par alliance, la *escuela* lui a aussi ironiquement permis de mieux comprendre la vie et les réalités de ses compagnes indigènes, devenant un atout pour elle qui doit aujourd'hui les représenter.

Lorena situe la *escuela* comme un moment décisif dans sa trajectoire de leadership. Maintenant diplômée de la *escuela*, elle est élevée au rang de leader « qualifiée ». Elle attache beaucoup d'importance au fait qu'elle « connaît » maintenant les droits et peut les défendre. Elle me confie toutefois que pour plusieurs, la *capacitación* n'a servi à rien. Selon elle, le leadership naît avant tout d'une expérience personnelle et elle le doit à sa grand-mère qui lui inculqua ce désir. La *escuela* est donc perçue par Lorena comme un outil qui lui a servi à se qualifier et à « apprendre », mais elle ne fait pas « naître » des leaders.

<sup>149</sup> Le *Patronato*, tout comme des organisations telles que le FEPP et CARE offrent des *capacitaciones* ponctuelles pour les femmes « organisées » auxquelles Lorena participe, mais elle n'y donne aucune importance dans son récit.

Suite à la *escuela*, Lorena continue comme Présidente de l'organisation de femmes de sa communauté. Son mari décide de se lancer dans la politique active, aux côtés d'Eduardo. Le maire indigène est élu pour un second mandat et Pablo est élu conseiller indigène, le premier au sein du canton. Lorena s'est donc fait connaître à l'époque où Pablo était dirigeant indigène, puis durant la campagne électorale de 2006, ce qui semble être à la source de son élection récente comme présidente à la UPICC (janvier 2007). Elle raconte son élection d'une manière qui rappelle le récit de Rita :

Nunca ni [como una] idea, se me cruzó en el pensamiento. Una vez así burlando mi esposo me dijo '¿quería hacer la presidenta de la UPICC?' [...] Le dije 'no Dios mío, no puedo'. [...] El día que me nombraron de dirigente de la UPICC, un compañero, un varón fue, no fue una mujer quien me nombró, me dijo... 'quiero que la compañera esposa de Don Pablo sea la presidenta de la UPICC'. Yo dije, eso es una burla, eso es un chiste, yo me reí francamente, yo me reí. [...] Bueno hubieron tres candidatos más a parte de mí, tres varones [...]yo dije no, compañeros, yo no puedo aceptar esto. En primer lugar, yo no soy indígena, en segundo lugar no se hablar kichwa, y en tercer lugar, soy una mujer pero ellos dijeron 'no todavía no eres la presidenta. Esperemos las votaciones y si tu ganas nosotros vamos aceptar [...] porque tu siempre has estado donde quiera con nosotros, sabes sobrellevar todo y en todo' me dijeron. Bueno yo dije, bueno que sea lo que Dios diga. Y cuando comenzaron a contar los votos, la sorpresa [fue] que salí ganando con 50 votos a los demás compañeros. (Lorena, 4 décembre 2007).

Lorena devient la première femme élue à ce poste et elle sent la responsabilité de démontrer que les femmes «elles aussi peuvent». Elle apprend graduellement à gérer cette responsabilité et à maîtriser les dynamiques au niveau cantonal alors qu'éclate le drame que l'on connaît quelques mois après son élection. Au moment du terrain, Lorena est donc présidente de la UPICC, en plus d'assumer les responsabilités du *Patronato* et la représentation du Réseau au sein du mouvement des femmes de la province en l'absence de Rita. Le nombre de *capacitaciones* et d'événements pour lesquels elle est sollicitée est faramineux<sup>150</sup>. Le départ de Rita s'est donc transformé pour elle en une opportunité que sa situation familiale relativement souple, ayant l'appui de son mari, lui a permis de saisir.

Pour Caterina, on l'a vu, la *escuela* est en quelque sorte le point de départ de sa trajectoire de leader. Elle me fait part de son propre engouement à participer à la *escuela* pour « apprendre »:

**Quería aprender. Tuve esa idea de aprender.** Porque yo siempre la pasaba en la casa, mi esposo nunca me quería sacar a fuera, nunca me quería dar, nunca nunca nunca. Entonces no se

<sup>150</sup> Invitée par le CEDIME, Lorena se rendra notamment à Montecristi où a eu lieu l'ouverture de l'assemblée constituante équatorienne.

cómo así se animó. Me dijo 'vaya usted tenga la capacitación'. [...] Entonces yo me fui. (Emphase ajoutée, Caterina, 24 octobre 2007)

Lorsque je lui demande quels sont les obstacles rencontrés pour devenir leader, elle les relie strictement à sa participation à la *escuela*. Elle a notamment éprouvé des difficultés monétaires pour se rendre à l'atelier, l'obligeant parfois à marcher des heures; et des difficultés familiales, son mari n'appréciant plus après un certain temps qu'elle quitte la communauté et laisse les enfants seuls trois jours par mois. Malgré ces difficultés, Caterina a continué, menant de front à la fois le collège et la *escuela*, en plus de son rôle de mère seule à la maison. La *escuela*, dans ses mots, a changé sa façon d'être :

Cuando nosotras nos fuimos a la capacitación, entonces de allí **empezamos a cambiar nuestra forma de ser**. [...] nosotras demostrábamos abiertamente, ya, como que ya nosotros **nos abrían los ojos**. [...] Era muy diferente. Nuestro pensamiento. (Emphase ajoutée, Caterina, 24 octobre 2007)

Caterina se sent différente des autres depuis la *escuela*. Cette façon différente de voir les choses est reliée, comme pour Lorena, à l'apprentissage des droits: « Todo [los derechos de la mujer entonces derechos económicos, derechos de la niñez] yo puedo estar realizando en el día. Puedo tratar » (24 octobre 2007). Pour Caterina, il s'agit avant tout d'un nouveau « savoir » qui s'applique à son quotidien. La *escuela* représente une scolarisation qui lui a permis « d'apprendre » comment « être » et comment agir avec les autres : « Allí yo pude conocer todo, como eran los derechos de las mujeres, que debemos hacer, que no debe[mos] hacer, cómo es el líder entonces. [...] Tengo que cumplir mis funciones » (Ibid.). Malgré qu'il lui soit difficile de verbaliser ce qu'elle a appris, confondant parfois les différents thèmes les uns avec les autres, la *escuela* est la source de connaissances qui font qu'elle se considère aujourd'hui une leader. Ce rôle, elle le définit comme le devoir de remplir ses engagements, d'être présente là où on lui demande et de partager avec les autres ce qu'elle sait : « tengo que socializar[lo] [...] a otras compañeras para que ellas también sepan y que se hagan respetar » (Ibid.).

Après la *escuela*, Caterina se voit offrir une autre *capacitación*, en communication à la Radio Sucumbíos, un projet également appuyé par le FIG-ACDI et le CEDIME. Une femme de chaque nationalité est invitée à y participer et Caterina fut recommandée par Rita et Ariana. Or, depuis la *escuela*, l'affirmation de Caterina vis-à-vis son mari qui voit une autre femme a mené à une séparation temporaire de quelques mois. Se retrouvant seule

avec toutes ses obligations familiales, elle ne termine pas la formation en communication. Cet épisode souligne une conséquence potentielle de l'enseignement de la *escuela* et vient aussi confirmer l'importance de l'appui du mari dans les trajectoires de leadership féminin.

Aujourd'hui, Caterina assure la vice-présidence de l'organisation des femmes de Taruka aux côtés d'une autre « diplômée » de la *escuela*<sup>151</sup>. Elle est également coordonnatrice à l'alimentation scolaire où elle gère la distribution de déjeuners aux enfants avant l'école. Elle entamait au moment du terrain sa dernière année de collège qui offrait un programme de spécialisation sur la gestion des ressources naturelles. Le collège étant géré par des membres de la communauté, Caterina y a été récemment nommée vice-présidente. Elle est comme toutes les autres diplômées de l'école membre du Réseau et on lui demande souvent de participer aux différentes activités comme représentante shuar. De même, la commune de Taruka obtenait en 2007 une subvention pour développer un projet d'écotourisme qui emballait et occupait toute la communauté. Caterina et son mari étaient à nouveau ensembles et partageaient le projet de faire un centre culturel et lucratif pour assurer l'avenir de leur famille.

Quant à Betty, elle a été approchée par Rita afin qu'elle dépose sa candidature à la communauté pour participer à la *escuela*, et sa candidature a été retenue. Elle me raconte sur quelles bases elle croit avoir été retenue et elle me confie en même temps sa vision du leadership:

**a mí me gustaba participar así en la organización y ser líder, ayudar, tener una capacitación.** Me gustaba participar en los talleres de capacitación, entonces la comunidad me ha buscado [para] que participé como una mujer líder de la comunidad. Porque yo soy una **mujer que colaboro siempre en la organización.** Las mujeres a veces no tienen tiempo, entonces no traen la *chicha* para compartir. De vuelta yo, siempre he estado con la *chicha* [...] Claro que yo si tengo hijos bastante, pero siempre he colaborado. Y **mi esposo también me ha dejado que capacité,** que ayudé en la organización, en la comunidad. Siempre el también [...] ayuda, le gusta ayudar, le gusta trabajar en la organización. Así, iguales nos llevamos. (Emphase ajoutée, Betty, 10 décembre 2007)

Betty aime participer, collaborer avec « l'organisation », aider, ce qui définit pour elle une leader. Elle a l'appui de son mari, la reconnaissance de sa communauté et l'habitude de ce genre de formation. Elle me parle des bénéfices non pas pour elle, mais

<sup>151</sup> L'organisation des femmes de Taruka travaillait au moment du terrain à un projet de garderie et s'affairait à organiser des *mingas* pour sa construction.



pour sa communauté et sa famille. La *escuela* consiste en une autre corde à son arc pour faire progresser « l'organisation », un synonyme de la communauté pour Betty. À ma demande, elle compare l'école du CEDIME à la formation réalisée précédemment avec ISAMIS. Elle fait une distinction au niveau de la dynamique amicale, plus propice à l'apprentissage, qui s'est installée durant la *escuela* entre les femmes indigènes. Elle raconte ici son expérience antérieure avec ISAMIS.

Hemos recibido allí [formación con ISAMIS] pero como era incluido con los de los mestizos, entonces, allí no había como estar...como se dice...**no había un dialogo, si no, mestizos no nos querían...no nos tomaban en cuenta.** [...] después nosotros decíamos, eso no vale porque somos mujeres y tenemos que compartir iguales. (Emphase ajoutée, Betty, 10 décembre 2007)

À la *escuela* du CEDIME, Betty a ressenti une impression de partage et de plus grande place accordée à la valorisation de la « culture », ce qui a fait la différence selon elle:

**El CEDIME ha dado de todo lo que es de las nacionalidades.** Por ejemplo, las historias, las cosmovisiones, entonces allí recién estamos viendo de lo que los antiguos han vivido. De lo que antes han vivido de **la alimentación, de la vestimenta, de todos lo que era.** [...] **nos mirábamos hasta el fondo** como vivían los antepasados. (Emphase ajoutée, Betty, 10 décembre 2007)

Aujourd'hui, Betty n'a pas de responsabilité au niveau de la commune, mais la présidente des femmes lui demande souvent conseil. Elle est, de plus, impliquée à la fédération provinciale comme représentante du canton, fonction qu'elle avait déjà occupée avant la *escuela*. Au moment du terrain, Betty est également nommée vice-présidente à la direction de la femme de la UPICC<sup>152</sup>. Elle me racontait, de plus, avoir été suggérée pour remplacer son mari à la présidence de la commune, mais ceci ne s'est pas concrétisé. Membre du Réseau comme toutes les autres diplômées de l'école, Betty participe à toutes les activités organisées par le CEDIME et le mouvement des femmes, malgré la distance de sa commune et ses enfants.

...

Les récits viennent de prime abord confirmer le rôle central qu'a joué Rita dans la sélection des participantes. Pour les trois, la *escuela* a été perçue comme étant bénéfique pour leur leadership et comme marquant une étape dans leur vie. Toutefois, une attention à

<sup>152</sup> La dirigeante des femmes de la UPICC, qui travaille de près avec Lorena, a demandé un appui des femmes leaders pour l'aider à assumer son rôle, car elle n'a pas été « formée ».

leur parcours montre que pour chacune d'entre elles, l'expérience de la *escuela* s'insère à un moment particulier de leur trajectoire de sorte qu'elles interprètent cette étape différemment. Pour Lorena, c'est une qualification qui lui a servi de tremplin dans les organisations cantonales où elle se sent maintenant apte à défendre les droits; pour Caterina, c'est un premier pas dans le « monde du leadership » et un apprentissage avant tout individuel qui l'a ouvert sur son milieu; pour Betty, la *escuela* s'inscrit dans la continuité de ses activités comme leader, mais où « enfin » le partage et la valorisation de la « culture » ont été rendus possibles.

### 6.5. Une interprétation des récits

Chez Lorena, l'axe articulatoire qui se dégage de son récit est le racisme, et la discrimination de façon plus large. Sa grand-mère, son modèle, lui a appris à côtoyer la différence et à en être respectueuse. Lorena retrace la naissance de son leadership au moment de la création de la communauté indigène dont l'objectif était de faire cesser le racisme. La *escuela* lui a fourni les outils nécessaires, c'est-à-dire la connaissance des droits pour défendre les siens contre les inégalités. Le racisme vécu dans le canton, renforcé selon elle par les événements reliés au maire, est au cœur de son discours et la situation est d'ailleurs à l'origine de ses nombreuses responsabilités de dirigeante.

Le souci de la discrimination teinte également ses préoccupations et ses aspirations comme leader qu'elle m'exprime sous forme d'un désir d'égalité entre homme et femme, et entre *mestizos* et indigènes :

No es justo que todo la vida vivamos aquí escondidas en las sombras, debemos demostrar que las mujeres tenemos capacidades y yo, **mi compromiso ha sido que yo como presidenta de la UPICC, voy a hacer capacitar a las compañeras, hacer que participen en todo los eventos** que haga para que ellas salgan adelante, para que ellas no sufran lo mismo que yo sufrí. Que no sufran las humillaciones que a mí me hicieron. (Emphase ajoutée. Lorena, 25 octobre 2007)

Lorena souhaite être un modèle pour ses enfants, sa communauté et les autres femmes du canton pour qui elle sent avoir tracé un chemin<sup>153</sup>. À l'image de Rita, l'extrait précédent en témoigne, elle aspire à donner la chance qu'elle a eue à d'autres femmes et faire en sorte que d'autres écoles aient lieu. Quant à ses aspirations plus personnelles, quoiqu'elle soit

<sup>153</sup> À ce sujet, je ne peux compter le nombre de fois où Lorena m'a mentionné qu'elle était préoccupée par la fin de la *escuela*.

dépassée par les événements et les responsabilités qui lui ont été confiées, elle me dit se voir à la tête d'une organisation à un niveau plus haut dans l'avenir. « Siempre voy a seguirse una lidereza ». Or pour « avancer », elle souhaite être « formée » davantage et rêve un jour d'étudier le droit.

Chez Caterina, l'axe articulatoire de son récit est plutôt l'éducation et le désir d'apprendre. Son père lui a interdit l'éducation, faisant d'elle quelqu'un qui « ne savait rien ». Elle se raconte comme ayant longtemps vécu « endormie » par le quotidien. Son mari, un leader pourtant éduqué, « a tout gardé pour lui », ne lui permettant pas de progresser (*avanzar*). Puis arrivent le collège et la *escuela*, qui lui ont permis d'« apprendre », de devenir quelqu'un, de se valoriser et de vouloir se faire respecter, menant même jusqu'à une séparation avec son mari. Aujourd'hui, ses implications sont principalement autour du collège et de l'éducation des enfants.

L'éducation définit tout autant ses aspirations que celles pour ces enfants :

Mi proyecto sería [...] estudiar, terminar mi bachillerato y...conseguir mi trabajo entonces, [...] buenos recursos económicos me hace falta entonces [...] Cuando yo me muera [quiero que] ellos, mis hijos, también sean profesionales, [...] que cada uno tengan su profesión. Tengan su trabajo. En eso, mi proyección sería así (Caterina, 24 octobre 2007).

Caterina veut terminer ses études et trouver un travail rémunéré. Elle est convaincue que c'est en étudiant et en se « formant » davantage que les opportunités se présenteront à elle. Elle semble se soucier énormément de la question monétaire, une préoccupation qui lui vient à mon avis de son mari qui a le même discours. Contrairement à Lorena et Betty, Caterina ne m'a pas fait part d'une vision collective du futur. Ses aspirations demeurent plutôt individuelles et familiales. Elle a certes développé un sens des responsabilités envers sa communauté, comme en témoignent ses engagements au sein des organisations, mais elle ne mentionne pas, dans notre entretien, de souhait ou de vision pour la communauté. Caterina ne s'attribue pas non plus un rôle de modèle pour les autres comme Lorena le fait. Ceci s'explique, selon moi, par les conflits toujours présents au sein de son couple sur le rôle de la femme.

Chez Betty, l'axe articulatoire du récit est le sens de la communauté. Petite, ses parents lui ont enseigné le sens du partage et de la solidarité. Depuis « toujours », elle participe à l'organisation, suivant les enseignements de sa mère, puis en tant que leader, suite à différentes *capacitaciones*. La *escuela* lui a permis d'être mieux « préparée », et de

mieux contribuer à l'« organisation » tout en lui offrant un espace où son dévouement pour la communauté et la tradition était encouragé et validé. Aujourd'hui ses implications n'ont pas tant changé, et l'objectif reste le même, préserver un mode de vie communautaire qui permet la reproduction culturelle.

Ces aspects encadrent tout autant les aspirations de Betty :

Como indígenas nosotros queremos tener de lo que es la alimentación de la selva. No lo que es de afuera [...] yo creo que para el futuro...tenemos que tener algo, tener, **dejar una herencia a nuestros hijos**, aunque sea el terreno para que ellos puedan trabajar. **Si no pues, si nosotros no dejamos esa herencia, ellos no podrán vivir, no podrán comer. Esa. Esa es mi preocupación.** (Emphase ajoutée. Betty, 17 octobre 2007)

Elle souhaite laisser en héritage aux générations futures un mode de vie kichwa comme l'ont fait ses parents pour elle, c'est-à-dire la possibilité de vivre en communauté, de se développer, de maintenir l'alimentation et le travail de la terre. Ceci implique d'une part le maintien du territoire et d'autre part, la nécessité d'un projet qui pourrait soutenir la communauté pour l'élevage d'animaux puisque la réalité est telle qu'il n'existe pratiquement plus d'animaux de chasse près des communautés comme Jesus de Gran Poder.

Betty m'exprime un projet concret qu'elle souhaite mettre de l'avant. Préoccupée par le sort des femmes âgées veuves de sa communauté, elle déplore le fait que celles-ci doivent continuer à travailler la terre et vivre seules. Elle veut créer une maison pour les veuves où ces dernières pourraient s'occuper d'un projet d'élevage d'animaux ensembles et du même coup, cesser de travailler la terre et laisser ce travail aux plus jeunes. Betty n'exprime pas d'aspiration personnelle, elle se dévoue à la communauté, aux organisations indigènes. Elle aussi souhaite être un modèle, mais c'est davantage dans un esprit du maintien des traditions plutôt que du changement des comportements comme Lorena.

...

L'axe articulatoire de leur récit passé se reflète donc dans leurs préoccupations présentes et leurs aspirations futures. Ceci suggère que les trois cherchent à donner un sens à leur expérience et tentent de définir leur leadership à leur image. Cette orientation est différente pour chacune : pour Lorena, c'est la revendication des droits; pour Caterina, c'est le besoin de formation; pour Betty, c'est la reproduction culturelle. Les trois ont toutefois quelque chose en commun : le sens particulier donné à leur leadership a été validé

par le modèle de la femme leader indigène enseigné à la *escuela*. En d'autres mots; les trois diplômées définissent aujourd'hui leur leadership à la lumière de leur expérience personnelle, des modèles qu'elles ont eus et en concordance avec certains enseignements de la *escuela*, une sorte d'appropriation sélective du contenu de la *escuela*.

## **6.6. Les processus de transformations**

La *escuela*, par son discours enseigné, par l'engagement en temps qu'elle a exigé des femmes et par le réseau qu'elle leur a procuré, a provoqué des transformations, peu importe le rôle que les participantes lui donnent dans leur trajectoire. Cervone (1998, 228) remarquait que le processus du « devenir » d'une femme leader indigène se faisait avant tout dans la négociation des pratiques quotidiennes. Je me penche ci-dessous sur cette négociation au quotidien que j'ai abordée avec les participantes sous forme de transformations ressenties depuis la *escuela* dans les différentes sphères de leur vie : celle au sein du foyer, de la communauté et hors de la communauté. J'y souligne les variantes et les constantes chez les trois participantes et je donne un aperçu de la réaction du milieu en question, c'est-à-dire les acteurs avec qui elles interagissent.

### **6.6.1. La vie au sein du foyer**

Les impacts sur la vie au sein du foyer sont indéniablement les plus perceptibles pour les femmes et les plus faciles à identifier. Lorena, Caterina et Betty expriment chacune à leur façon un quotidien transformé par de nouvelles activités qui impliquent une nouvelle gestion de leur temps et la négociation de leurs rôles de mère et d'épouse. Elles ne sont plus seulement femmes au foyer à travailler la terre et à s'occuper des enfants, elles sont également leaders, ce qui implique du temps à l'extérieur du foyer, parfois même à l'extérieur de la communauté. Même Betty, qui était une habituée des capacitations, ressent un changement à ce niveau : « Ha cambiado mis trabajos porque casi mi finca o mi trabajo en la casa, casi no paso. Si no más me preocupa ayudar en las organizaciones. Así no paso en la casa » (17 octobre 2007). Le fait de participer à la *escuela* a entraîné cette transformation. Elles ont dû quitter le foyer familial deux à trois jours consécutifs par mois, une absence vécue comme un sacrifice particulièrement pour Lorena et Caterina. Depuis la fin de la *escuela*, leur absence du foyer n'a fait qu'augmenter. Étant donné leurs responsabilités respectives, mais aussi leur appartenance au Réseau, elles sont appelées à

participer à des événements, des ateliers de *capacitaciones* ou des réunions à l'extérieur de la communauté, du canton ou de la province.

Ce nouvel emploi du temps a inévitablement des répercussions sur la vie de couple et engendre une négociation des rôles parfois facile, parfois conflictuelle. Non seulement leurs nouvelles obligations impliquent du temps, mais la *escuela* leur a enseigné à exiger de leur mari une coopération, un respect de leurs droits, notamment celui au repos, à l'égalité dans les tâches quotidiennes et à leur droit à « participation » à l'extérieur du foyer. Lorena exprime cette négociation au sein de son foyer:

Las capacitaciones que yo he tenido, yo [le] he ido explicando, [...] haciéndole comprender a él [Pablo]. Y él ha comenzado a cambiar su vida personal. No le gustaba que yo participé, y si es que él participaba, podía participar yo, pero si el no participaba, no le gustaba que yo participé. [...] Pero ahora el comprende que también **tengo un derecho a participar**. [...] cuando yo le digo me voy a tal capacitación, él sabe que este día yo no voy a estar y este día le toca a él estar en el hogar. Eso ha cambiado bastante. (Emphase ajoutée. Lorena, 25 octobre 2007)

Selon Lorena, le simple fait d'avoir partagé ce qu'elle a appris à la *escuela* avec son mari a permis de changer la dynamique de son couple de façon positive. Or, au moment du terrain, ma présence et le temps que je lui exigeais ont avivé des tensions avec Pablo dont elle m'a fait part à plusieurs reprises, ce qu'il faut interpréter comme une négociation constante avec son mari.

Caterina l'a vécu d'une façon beaucoup plus conflictuelle. La *escuela* a provoqué des tensions avec son mari, menant à une séparation temporaire. Elle raconte :

Antes de acabar nosotros [*son mari et elle*], cuando ya nos capacitaron, entonces nosotras veníamos reflexionando ya, conocimos todo eso, entonces yo le trataba...le decía, le explicaba, esto ha sido. Habiendo los derechos de las mujeres, entonces usted también, sabía tener capacitación, usted conoce todo, entonces a mí no fuiste capaz de enseñarme, le decía eso. [...] Ahora **tienes que respetar que en todo los trabajos es de todo...igual. Yo no soy ni menos, ni tu eres más, somos iguales**. [...] él se sentía molesto yo [...] [Me dijo] 'ustedes ya porque tienen derechos de mujeres, ya empieza a reclamar cosas'. [...] Entonces, como nosotros antiguamente nuestros abuelos tenían dos o tres mujeres, entonces de eso el me empezó reclamar. Dice que él quería casarse con una dos tres mujeres, entonces ahora como ustedes tienen derecho de mujeres ya no quieren dar esta oportunidad. Ya quieren ser solo unita. Eso está mal. Eso me decía. (Emphase ajoutée. Caterina, 24 octobre 2007)

Après un certain temps, José et Caterina refont vie commune et Caterina réussit à imposer un respect et une forme d'égalité : « no hago mucho [en la finca] pero cuando viene mi esposo, allí no mas me voy con mi esposo, le hago trabajar » (24 octobre 2007). Parmi les

participantes de Taruka, Caterina n'est pas la seule à avoir vécu une telle situation de conflit avec son mari et plusieurs séparations temporaires ont eu lieu. Les droits des femmes et la notion d'égalité sont les thèmes qui ont sans contredit marqué le plus les femmes de cette communauté et il semble qu'elles les ont intégrés à leur discours comme argument d'autorité pour changer leur réalité. « Ce n'est pas moi qui le dis, c'est la loi », ont-elles souvent répété.

Le rôle de mère des participantes semble aussi avoir été influencé, mais de différentes façons. Lorena est fière de son foyer moderne et me répète souvent qu'autant son mari que ses enfants l'aident dans les tâches du foyer. Elle prêche ainsi par l'exemple « l'égalité entre les sexes » à ses enfants et elle dit, par ailleurs, discuter souvent des droits des femmes avec sa fille de 13 ans. De plus, Lorena est la seule à insister sur l'enseignement de la « culture » à ses enfants. Peut-être que cela s'explique par son propre apprentissage à devenir « indigène ». Elle raconte :

**Hemos enseñado a identificar[se] a nuestros hijos que son indígenas, valorar la cultura, y yo especialmente, yo a mi hija le he enseñado que ella se ponga la ropa tradicional.** En muchos desfiles [...] yo me he puesto la ropa tradicional incluso también mi hija se [la ha] puesto y mi hija sabe valorar las cosas y cuando alguien le dice 'India', ella dice, gracias. Porque soy indígena. (Emphase ajoutée. Lorena, 25 octobre 2007)

Caterina aussi exprime un changement dans son rôle de mère, mais à différents égards. Pour elle, sa participation à la *escuela* a modifié son attitude envers ses enfants :

Antes yo no consideraba [a] mis hijos. Ahora yo mucho les considero como mis hijos. [Ellos] tienen que estudiar, ellos necesitan comer... entonces eso me preocupa mucho ahora. Antes nada me preocupaba, cuando querían comer, anda a comer, sino nada. Así sentía. Pero ahora he cambiado mucho. (Caterina, 24 octobre 2007)

Aujourd'hui Caterina permet à ses jeunes enfants du temps libre pour jouer, plutôt que de les obliger à travailler à la *finca*; elle ne les violence pas, les alimente bien et les encourage à étudier. En ce sens, la *escuela*, peut-être par son contenu, mais aussi par le partage des expériences entre femmes, semble avoir enseigné à Caterina un modèle de parentalité différent de celui qu'elle a reçu.

Betty est sans doute celle qui exprime le moins de transformations au sein de son foyer. Pourtant mère de neuf enfants, elle concilie apparemment sans problème ses engagements comme leader et son rôle de femme. Contrairement à Lorena et Caterina, elle ne raconte pas avoir vécu de tension avec son mari, ni avoir fait usage des enseignements

de la *escuela* au sein de son foyer comme argument de transformation. « Desde antes [mi marido] era bueno, entonces nada, nada nos ha cambiado ». Serait-ce le fait que son mari collabore depuis toujours aux tâches du foyer? Le support de ses nombreux enfants? Sa réussite à gérer à la fois ses tâches au sein du foyer et à l'extérieur du celui-ci? Le fait qu'elle gère ses différentes responsabilités depuis plus longtemps que les autres? Encore une fois, la *escuela* pour Betty semble être une expérience en continuité avec son parcours précédent et non un point de rupture ou de renouveau comme ce le fut pour Caterina et Lorena.

#### *Réactions des maris*<sup>154</sup>

Au sein du foyer, la négociation se fait principalement face au mari qui devient nécessairement un allié ou un obstacle. Les nombreux cas de conflits survenus durant la *escuela* appuient en effet l'idée que l'absence d'appui du mari est le premier obstacle au leadership chez les femmes indigènes (Cervone 1988). Il est intéressant de contraster la situation du foyer de Lorena et de Caterina à ce niveau.

Pablo voit d'un bon œil la *capacitación* qu'a reçue Lorena :

El cambio de ella es bastante [grande][...]. Tiene [buenas] ideas, a veces más que uno [mismo] [rire]. Este proceso le ha permitido de desarrollarse allá también [...] **Y que algún día pues, seremos... el ejemplo de los demás.** [...] Más antes [ella] no sabía, pero hoy gracias a esta *escuela* de formación, las capacitaciones, los encuentros, entonces se ha capacitado bien, se ha preparado bien y ha adquirido muchos conocimientos. (Emphase ajoutée. Pablo, 3 décembre 2007)

Cette vision qu'il me partage est bien sûr officielle. Il persiste, je l'ai mentionné, des tensions au quotidien au sein du couple, souvent reliées au fait que Lorena soit davantage à l'extérieur que lui. Pablo accepte tout de même le leadership de sa femme, il lui est souvent d'un grand appui et il réussit par ailleurs à en bénéficier. Dans la situation de la crise cantonale par exemple, Pablo, un élu, n'était pas en position de faire des pressions politiques et de mobiliser les gens. Or, Lorena, en tant que présidente d'une organisation indigène, pouvait le faire. À maintes occasions, Lorena a convoqué les rassemblements et Pablo a pris la parole informellement à la place de Lorena. Le leadership de Lorena lui a

---

<sup>154</sup> J'ai procédé à des entrevues auprès des maris de Lorena et Caterina afin d'avoir leur réaction face au processus de formation de leur conjointe, puisqu'il m'était impossible d'observer la sphère du foyer à son état « naturel ». Évidemment, les données recueillies durant les entretiens doivent être comprises comme des propos qui m'étaient adressés directement, et non un portrait de la réalité. Je n'ai pas eu l'occasion de m'entretenir avec le mari de Betty.



donc permis de réaffirmer son propre leadership et de rétablir son influence dans la sphère organisationnelle. Il s'est donc développé une complémentarité politique au sein du couple qui aspire à devenir à leur tour des modèles pour les autres, à l'image d'Eduardo et Rita.

La relation de José et Caterina est tout autre. José, dans un de nos entretiens, s'exprime ainsi :

Yo lamento mucho de algunas mujeres que estuvieron en este proceso de capacitación. Unas se han vuelto más tercas, mas resabiadas. Por ejemplo, yo pude discutir con mi esposa algunas veces esta situación de derechos. De que las mujeres tienen derechos [...] Digo, quien no tiene derechos, si usted tiene derechos, ¿cree que no tiene derecho el hombre? **Si existe derecho de la mujer es porque existe derecho del hombre. Y de hecho, los derechos de la persona existen y son de todos.** ¿Quién les han dicho que no estudien? ¿Quién les han dicho que no se preparen? ¿Quién les han dicho que no se sobresalgan? [...] Nosotros hemos dado espacios. Inclusive hemos dicho que las mujeres deben ser dirigentes ahora. Pero dicen, 'no, no puedo asumir [un puesto] porque mi esposo, mis hijos, cual quiere mi trabajo'. Pero ¿quien no tiene trabajo? Yo también soy papá, tengo el deber de ver a mis hijos, el deber de estar con mi esposa, cumplirlo. (Emphase ajoutée. José, 13 novembre 2007)

Le discours sur les droits des femmes rapporté à la maison par Caterina est ce qui fait réagir José. À d'autres que moi, il est encore plus dur à l'égard de la *escuela* qu'il accuse d'avoir enseigné aux femmes des idées étrangères à la culture shuar<sup>155</sup>. Il déplore le fait que la *escuela* ne soit pas un projet de développement « intégral », n'abordant que les droits des femmes. Or, ceci n'est pas tout à fait vrai, mais on saisit que Caterina a particulièrement bien intégré le discours sur les droits des femmes, peut-être le plus proche de sa réalité et l'espace qu'elle cherche à se négocier.

Contrairement à Pablo, José ne voit pas sa femme comme une leader. Il ne cherche pas à devenir un couple modèle de leadership et s'assure de garder Caterina à une distance de ses activités et ses espaces d'actions. José infantilise Caterina et croit qu'elle doit d'abord apprendre à être leader au sein de son foyer et cesser d'attendre son approbation pour prendre des décisions. Par exemple, c'est grâce à lui, insiste-t-il, si elle poursuit ses études. Il précise qu'il n'est toutefois pas contre l'égalité des sexes. Sa vision est la suivante :

No se le piden equidad de género a gritos, ni con reclamos. La equidad de género se le pide con hechos [...] **si tu esposo es profesional, intenta tú también hacerte profesional,** equilibrarte con él. Allí vas a cumplir la equidad. ¿Y cómo? No es de la noche a la mañana.

<sup>155</sup> Cette opinion de José m'a été transmise durant une discussion avec une coordonnatrice d'un autre projet de développement dans lequel José participait.

Y eso no se pide a patadas ni a golpes, eso se pide con derechos y con méritos. (Emphase ajoutée. José, 13 novembre 2007)

Ces propos démontrent, par ailleurs, l'influence de José sur les aspirations individuelles et familiales de Caterina, qui sont celles d'étudier, d'avoir un travail et de permettre à ses enfants de devenir des professionnels.

### 6.6.2. La vie au sein de la communauté

Les impacts sur la vie en communauté s'abordent sous deux angles : d'une part l'impact personnel vécu par la participante dans son rôle au sein de sa communauté et, d'autre part, l'impact sur la communauté perçue par la participante. La *escuela* a fait naître chez Caterina et a renforcé chez Lorena et Betty, un sentiment d'identification comme leader et a de même généré une confiance en leur propre légitimité. Cette identification se transpose dans leur quotidien en un engagement face à la communauté en commençant par cette obligation imposée par la *escuela* de partager leurs nouvelles connaissances après chaque atelier. Dans leur récit, chacune des trois participantes donne une importance singulière à l'espace qu'elle a dû négocier pour respecter cet engagement. Pour Betty, par exemple, la négociation de cet espace a été facile, peut-être parce qu'elle était déjà reconnue comme leader. Les membres de l'organisation des femmes la consultent souvent pour des conseils ou de l'aide et elle se fait un devoir de partager ses connaissances :

Yo de lo que yo he capacitado, estoy usando. [Cuando] algunas compañeras no comprenden, entonces allí, les mantengo que no debemos ser así [...] Yo he dicho 'compañeras, no debemos ser así, si no así, me han capacitado, así me han dicho.' (Betty, 17 octobre 2007)

Or, la négociation de cet espace de socialisation n'est pas chose facile pour toutes, particulièrement pour Caterina et les autres participantes de Taruka :

Cuando nosotras recién nos fuimos a capacitar [...] nadie nos tomaba [en cuenta]. Nosotras llegamos, en una reunión, entonces ellos, los hombres y las mujeres, nadie se cercaba. Solamente las que nos íbamos a la capacitación, solo ellas venían a la reunión. Entonces ellos nos hablaban cosas, decían [...] 'nosotros no queremos saber nada.' [...] Tuvimos que convencer[los] [...] haciéndoles ver como nos portábamos y así ellos van conociendo. [...] No era igual como ellos pensaban entonces era muy diferente. Entonces ellos también así fueron a moderándose. Ahora [las cosas][...] ha cambiado muchísimo. Pero hay algunitos que [...] no quieren saber [nada]. (Caterina, 24 octobre 2007)

Lorena fait elle aussi état de cette difficulté, lorsqu'elle débute la *escuela*.

[las mujeres de mi comunidad] reaccionaron algo... algo mal porque, en primer lugar ellas decían que esto era pasar el tiempo [...] Dieron que esto, eso no les va a servir [...] Pero vieron los frutos ahora. Ellas están valorando la capacitación. (Lorena, 4 décembre 2007)

Pour Lorena, la solution, afin de négocier cet espace de socialisation, a été de trouver une alternative à la convocation d'une réunion à laquelle les femmes se présentent rarement. Elle a choisi un moment où les femmes se réunissent naturellement, les soirs à la *cancha*<sup>156</sup>, pour y discuter informellement son expérience de la *escuela*.

Dans le cas particulier de Caterina, la *escuela* a aussi eu un impact à un niveau plus personnel. Pour elle, ce fut l'occasion de tisser des liens avec les autres femmes de Taruka où elle se sentait auparavant isolée. Aujourd'hui, elle dit se préoccuper des autres, tout comme les autres se préoccupent d'elle, ce qui semble être une amélioration de sa qualité de vie.

Les trois femmes sentent désormais être des modèles dans leur communauté. La *escuela* leur a donné une légitimité face aux hommes et aux femmes « non-formés ». Autrement dit, la *escuela* est devenue un argument d'autorité. Elles y ont appris « comment être et comment agir », une sorte de code qu'elles se font un devoir de partager. Betty fait toutefois mention de l'effet pervers d'être un modèle. Les femmes « non-formées » lui vouent une telle confiance qu'elle est toujours celle désignée pour prendre part aux ateliers et aux événements à l'extérieur de la communauté.

No les interesa a las mujeres. 'A veces los esposos no nos dejan' [dicen]. [...] [Ellas] sí participan, en las sesiones, en las *mingas*, [...] pero cuando hay talleres, les digo que participemos allá también. No quieren ir. Allí, ¿quién va a ir a ese taller? 'Que la señora Betty vaya. Siempre esta abierta, que participe ella'. Ya me dejan nombrada que participe, entonces me toca ir. (Betty, 17 octubre 2007)

Ces propos de Betty nous portent à croire que ce n'est pas une majorité de femmes qui sont intéressées par des projets de formation comme la *escuela*.

Les trois femmes disent avoir observé des changements positifs depuis qu'elles ont partagé leurs connaissances avec leur communauté, mais seule Lorena réussit à me l'exemplifier. Elle aurait, par exemple, eu un impact sur la relation conjugale de sa mère :

Mi padrastro nunca ha valorado el trabajo de mi madre. [...] muchas veces, la ha tratado mal [...] La capacitación me ha enseñado que yo debo hacer comprender a mi madre que las cosas que como ellos dicen los hombres no lo son. [...] Mi padrastro ha comprendido que la ley de la mujer esta muy avanzada y el le ha dicho a mis hermanos 'las cosas no deben ser así cuando ustedes tengan su compromiso, ustedes no tienen que maltratar a la esposa'. (Lorena, 25 octubre 2007)

---

<sup>156</sup> *Cancha* signifie terrain de sport.

Comme avec son mari, le simple fait de communiquer ses connaissances sur la loi serait à l'origine de changements dans la communauté. Maintes fois, elle raconte être intervenue dans des cas de violence familiale.

Yo siempre estoy hablando de los derechos, estoy insistiendo que no deben maltratar a la esposa. [...] Eso en la vida de las compañeras ha cambiado [...] en el caso de mi suegra, mi suegra se casó con otro señor. Y el nuevo esposo comenzó a beber alcohol y a tratarla mal [...] nos reunimos como unas seis compañeras, dijimos ¡basta! [...] porque los otros jóvenes [...] comenzaban a ver, ellos también comenzaron a maltratar mal a sus esposas, y entonces nosotros dijimos ¡no mas! [...] lo castigamos. [...] la cultura de nosotros, para no ir a la autoridad [...] tenemos en la ley de los indígenas hacer justicias por tus propias manos. Nosotros cogimos una vez al compañero, le pusimos ají en los ojos y en la nariz. Y bueno claro que este momento él sufrió mucho. Pero ahora él dice 'gracias a ustedes. Me di cuenta que yo estaba en error'. Y ahora él conversa a los demás compañeros, dice, no se porten así mal con sus esposas. [...] Ahora él mismo es un portavoz de los derechos a las mujeres dice. (Lorena, 25 octubre 2007)

Cette anecdote exemplifie l'appropriation d'un thème central de la *escuela* par Lorena, le droit de la femme à une vie sans violence et sa façon de le mettre en pratique selon les normes locales. Lorena indique par le fait même la construction d'une solidarité entre femmes, qui demeure toutefois dans les limites de la communauté, car elle se plaint comme Betty du faible intérêt des femmes à « participer » à l'extérieur de la communauté.

#### *Réaction de la communauté: l'exemple de Taruka*

Au sein de la communauté, la négociation des transformations se fait dans les différents espaces de rencontre avec ceux et celles qui n'ont pas fait la *escuela*. J'ai pu observer de près la réaction de la communauté shuar de Taruka face aux participantes lors de mes nombreuses visites, lors des assemblées communales et notamment lors d'une soirée que j'ai organisée sous les allures de focus group. Le but précis de cette rencontre était de provoquer des discussions sur la participation des femmes et le leadership. À la question « Connaissez-vous des exemples de bons leaders masculins et féminins? », une discussion enflammée entre les dirigeants du conseil communautaire, tous des hommes, et les participantes de la *escuela* s'est enchaînée. Il est pertinent de la résumer car elle souligne les incompréhensions et les tensions existantes au sein de cette communauté.

En réponse à ma question, les dirigeants ont d'abord voulu signifier que les femmes étaient toutes leaders de leur foyer, assumant les responsabilités importantes de l'alimentation et de l'éducation. Par ailleurs, ont-ils poursuivi, plusieurs femmes démontrent aujourd'hui un intérêt pour « l'organisation ». Or, contrairement à certaines femmes kichwa qui ont

démontré leur habileté à diriger, chez les Shuar, aucune femme n'aurait encore vraiment montré cette capacité. Celles qui ont été formées à la *escuela*, déplore le jeune président de la communauté (dont deux de ses sœurs ont fait la formation), ne veulent pas prendre de responsabilités :

En la comunidad, se han capacitado, [las mujeres] dicen que son líderes, pero al mismo tiempo con esta capacitación, [...] esas liderezas [...] dicen ahora tenemos derechos. [...] entonces a nosotros nos quieren dominar y al mismo tiempo nosotros les decimos que todos tenemos derecho a ser un líder, tanto como las mujeres. [...] Solamente, las mujeres que están participando en la *escuela* de líderes dicen que ellas tienen leyes, derechos como madre y todo. Pero ¿quién no tiene derechos? [...] Entonces aquí, yo soy un líder porque también he participado en grupos de liderazgo, yo también conozco el tema de líder. [...] Nosotros como hombres hemos participado más, somos activos en la participación. Pero **hemos dicho participen, hagamos integral como dicen...una equidad de género [para] que todos no seamos hombres [y] que también puedan incluirse ellas.** Ellas dicen 'no no no [...] dicen somos líderes.' Pero tienen que estar frente al pueblo, frente a una organización. [...] dicen que se preparan pero ya no participan más. Entonces...se ha apoyado muchísimo a las mujeres [para] que sean líderes y que sean parte de la dirigencia pero nunca le han [hecho]. (Président de Taruka, 12 décembre 2007)

Ces propos mettent en évidence que la définition de leader selon les dirigeants et celle retenue par les participantes diverge. Pour les premiers, être leader consiste à s'impliquer dans l'organisation et à travailler pour la communauté. Les participantes de Taruka, toutefois, semblent avoir retenu qu'être leader signifie revendiquer leurs droits en tant que femmes —dont plusieurs ne sont pas respectés par leurs maris — et partager leurs connaissances avec les autres. Suite à cette intervention, les participantes accusent les hommes d'un double standard, car ils encouragent la participation des femmes, tant qu'il ne s'agit pas de leur propre épouse. Plus la discussion avance, plus les conflits soulignés se rapportent au foyer. Taruka est certainement un cas à part. Plusieurs ménages ont été affectés directement, car sept femmes ont pris part à la *escuela*. Cette discussion enflammée en communauté suggère que les nombreux conflits domestiques se sont transformés en un impact communautaire<sup>157</sup>. De plus, les tensions ressenties à Taruka entre les participantes et les dirigeants supportent l'hypothèse de plusieurs auteurs qui ont noté la difficulté à négocier des revendications explicites et proprement féminines au sein des organisations indigènes.

<sup>157</sup> Une seule femme qui n'a pas participé à la *escuela* prend part à la conversation. C'est une des aînées, très impliquée dans la communauté au niveau de la santé et de la religion. Pour cette femme, le conflit entre hommes et femmes s'explique par le fait que les participantes de la *escuela* n'ont pas convoqué les hommes pour socialiser leur apprentissage et qu'elles réclament leurs droits sans expliquer.

La réaction des gens de Taruka n'est probablement pas représentative des autres communautés. À un autre moment, j'ai pu discuter avec l'organisation de femmes d'une communauté kichwa dont seulement une femme a pris part à la *escuela*. Cette femme était absente de la réunion et la majorité des femmes ne connaissaient pas même l'existence de la *escuela*. Celles qui étaient au courant ont dénoncé la manière dont la sélection avait été faite et m'ont signalé que la participante « gardait tout pour elle ». Elles ont tenu à me faire savoir que la *escuela* n'avait contribué en rien à leur organisation, ni à leur communauté. Force est de constater que la *escuela* a provoqué des réactions conflictuelles dans certaines communautés. En introduisant des nouveaux rapports de force, elle a fait naître des insatisfactions qui s'expliquent par des attentes différentes sur la façon dont une femme leader indigène doit contribuer à la communauté.

### 6.6.3. La vie hors de la communauté

Les impacts sur la vie des participantes hors de la communauté ont été les plus difficiles à identifier pour les participantes. Je l'ai mentionné plus tôt, elles sont appelées à quitter le foyer et la communauté plus souvent, car elles sont devenues les leaders par référence auxquelles s'adressent les invitations. En réalité, une grande partie des invitations proviennent de la mise en réseau avec les autres organisations de femmes de la province qu'ont permis le FIG-ACDI et le CEDIME, aujourd'hui regroupées sous le Mouvement<sup>158</sup>. Ceci a eu pour effet la multiplication des événements auxquels les participantes sont invitées : manifestations, réunions, ateliers et même voyages. Betty, qui participait déjà avant la *escuela* dans les organisations à l'extérieur de la communauté, remarque ce changement : « Porque antes, no hubo este...consideración, (las mestizas) no nos querían saber con los indígenas. Es recién no mas que han llamado, que hemos estado allí » (10 décembre 2007). À ces activités du Mouvement s'ajoute la présence continuelle du CEDIME dans la vie de ces femmes, peut-être en partie occasionnée par mon terrain qui permettait d'en assurer une certaine continuité. Le CEDIME travaillait à l'époque sur d'autres projets au niveau national avec des femmes leaders et la directrice n'hésita pas à inviter les femmes du Réseau à participer à ces événements. Bref, la *escuela* a eu pour effet de les insérer dans un réseau spécifique où on leur reconnaît une légitimité. Les trois

<sup>158</sup> Le Mouvement a été introduit dans le chapitre 5 et sera discuté plus longuement dans le chapitre 7.

femmes réagissent toutefois différemment face à ces invitations qui affluent. Betty y est présente inlassablement. Caterina, de son côté, refuse souvent ces invitations pour des raisons personnelles comme le collègue, la maladie de ses enfants ou un conflit avec son mari. Pour Lorena, la fin de la *escuela* coïncide avec sa propulsion vers une vie participative à l'extérieur de la communauté et l'accumulation de responsabilités, ce qui l'amène souvent à déléguer<sup>159</sup>.

Lorsque j'aborde les impacts dans leur vie hors de la communauté, les trois mentionnent la création de nouvelles amitiés et d'une solidarité entre les femmes des nationalités, née de la *escuela* et qui se poursuit lorsqu'elles se retrouvent lors des événements à l'extérieur de la communauté. Betty est heureuse d'avoir pu développer des liens avec des femmes qui partagent son goût pour l'« organisation ». Elle a appris à connaître et respecter les différentes nationalités. Pour Caterina aussi, elle sent que la *escuela* lui a permis une ouverture sur les autres : « tuve esa oportunidad de conocerlas a las Sionas, a las Cofanes, a las Kichwas. Allí les conocí. Que eran como eran. Entonces ellas fueron buenas, tranquilas, sociables. [...] [antes] si les veía diferente. [...] Entonces yo desde allí, yo tuve amigas, hasta ahora son mis amigas » (24 octobre 2007). Pour Lorena, ces liens d'amitié ont contribué à l'union des trois nationalités du canton et, comme je l'aborde dans le prochain chapitre, elle y attribue un rôle important dans la défense du maire dans le contexte de la crise politique.

Las compañeras que fueron a la *escuela* de lideresas, entre todas nosotras que estuvimos, claro que fue de nuestro cantón pero a veces no nos conocíamos. Eso nos sirvió para tener confianza las tres nacionalidades, unimos. Yo creo que por medio de las mujeres, por medio de la *escuela* de líderes, se ha logrado la unidad de las tres nacionalidades en el cantón (Lorena, 25 octobre 2007).

#### *Réaction des femmes mestizas du canton Cascales*

Il est difficile d'évaluer la réaction du milieu à l'extérieur de la communauté puisqu'il est vaste et hétérogène. Or, il m'apparaît intéressant de présenter une rencontre entre femmes du canton, indigènes et *mestizas*, où le sujet de la *escuela* a fait surface. Cette rencontre a eu lieu dans le cadre d'un nouveau projet de développement visant la

---

<sup>159</sup> Son horaire est si chargé qu'elle m'a parfois envoyé en son nom à des réunions.

participation politique des femmes du canton<sup>160</sup>. Les *mestizas* étaient majoritaires par rapport aux indigènes et ces dernières étaient indéniablement intimidées et silencieuses. La rencontre débuta sur une drôle de note, car elle fut inaugurée par Rita, de retour temporairement dans le canton, plutôt que par les responsables du projet. Les *mestizas* réagirent, ne voyant pas la pertinence de sa présence. Elles soulignèrent de plus leurs insatisfactions puisque les indigènes, elles, avaient eu droit à une école de leadership sans que les *mestizas* y aient été invités. Devant cette intervention, les femmes indigènes demeurèrent silencieuses et seule Lorena finit par intervenir pour défendre la pertinence d'une école pour les femmes indigènes. Cette réaction survenue durant la rencontre ne s'articulait pas contre les femmes indigènes, mais plutôt en réaction à l'influence de Rita et Eduardo et à leur projet politique qui, selon plusieurs, favorisent l'inclusion des nationalités, au détriment des *mestizos*. Dans ce contexte, la *escuela* est un projet parmi d'autres qui a eu lieu dans le canton grâce à Rita et Eduardo, mais qui a exclu les *mestizas* en s'adressant strictement aux nationalités.

Dans le prochain chapitre, j'aurai l'occasion de regarder de près cette division ethnique au sein du canton, accentuée par le contexte de la crise. Il est tout de même nécessaire de mentionner que la réaction des femmes *mestizas* n'est pas homogène. Plusieurs *mestizas* m'ont souvent confié envier l'union des indigènes et plusieurs étaient en faveur du maire et de son agenda politique.

## Synthèse

Les récits de vie ont mis en relief la variété des profils des participantes et certains points de rencontre. Ils ont fait par ailleurs ressortir la signification que chacune donne à son leadership aujourd'hui, à la lumière de son expérience et de son entourage, certes, et dans les limites du modèle enseigné par la *escuela*. Autrement dit, les participantes ont fait une réappropriation sélective du contenu selon la pertinence qu'elles y voient pour mener leur vie. Leur rôle de leader est vécu différemment, mais se rejoint autour d'un élément commun : être leader signifie participer.

---

<sup>160</sup> Il s'agit d'un projet coordonné par l'Association des femmes élues dans les municipalités de l'Équateur (AMUME) et appuyé par CARE. Ce nouveau projet auquel collabore le Mouvement des femmes de Sucumbíos sert en quelque sorte de relais aux différents projets de l'ACDI puisque les femmes impliquées dans les projets de l'ACDI sont invitées à y participer.



Les transformations qu'elles attribuent à la *escuela* sont nombreuses et variées, selon les récits de chacune. Or, quelques constantes ressortent. Le mari y joue un rôle d'allié ou d'obstacle déterminant dans la vie des femmes et dans la construction de son leadership. Être diplômée de la *escuela* procure un capital symbolique<sup>161</sup> aux femmes qui leur donne une légitimité comme leader face aux autres. La *escuela* les a insérées dans un réseau où des espaces de participation leur sont ouverts. Tous ces facteurs influencent leur emploi du temps et leur mobilité. En donnant un aperçu, quoique non représentatif, des réactions de cet environnement avec lesquelles elles doivent négocier leur rôle de leader, on constate que l'expérience de la *escuela* a provoqué des points de friction entre les participantes et leur milieu. La *escuela* déstabilise vraisemblablement des rapports de force établis. Ces frictions semblent aussi révéler certaines perceptions extérieures de la *escuela*, positives pour les uns, négatives pour les autres, enviées pour ceux qui en ont été exclus, et dénigrées par ceux qui avaient des attentes différentes face à ces bénéficiaires.

L'impact de la *escuela* a été abordé dans ce chapitre à travers la perspective des participantes et leur « mise en mot » de cette expérience. Dans le prochain chapitre, je propose d'analyser l'impact de la *escuela* à travers les actions des participantes dans différents espaces où elles prennent le rôle de femmes leaders indigènes, c'est-à-dire où elles « participent ».

---

<sup>161</sup> J'utilise l'expression capital symbolique dans le sens que Bourdieu lui a donné c'est-à-dire qui englobe toute forme de capital (culturel, social, ou économique) ayant une reconnaissance particulière au sein de la société.



## CHAPITRE 7. FEMMES LEADERS INDIGÈNES EN ACTION :

### L'APPROPRIATION DES ESPACES DE PARTICIPATION

Être femme leader indigène, cela veut dire « participer ». Ce mot, on le rencontre en Équateur dans tous les discours, celui de la sphère publique équatorienne et ses mouvements sociaux, celui des projets comme la *escuela*, celui des participantes qui m'ont partagé leur expérience et celui des gens qui les côtoient. Je m'intéresse, dans ce dernier chapitre, à l'actualisation des femmes en contexte de participation afin de comprendre ce que signifie « participer » pour ces femmes aux parcours certes divers, mais qui partagent désormais un bagage commun, celui de la *escuela*. L'analyse se base sur l'observation de l'ensemble des participantes et permet d'avoir un aperçu plus général de l'impact de la *escuela* sur la participation de ces femmes au sein de leur collectivité.

J'ai observé les participantes en contexte de participation dans de nombreuses situations. Leur pratique politique, c'est-à-dire la politique de représentation mise de l'avant, dépend bien entendu des espaces où elles se trouvent et chacun mériterait une analyse propre au contexte. On peut toutefois dégager trois genres d'espaces de participation sur mon terrain : 1. Ceux que j'appelle les espaces « indigènes », reliés à la vie organisationnelle indigène (organisations de base, 2<sup>e</sup> et 3<sup>e</sup> degré) dans lesquels la plupart des femmes évoluaient déjà avant la *escuela*; 2. Les nouveaux espaces « genrés », qui sont nés du contexte de formation (Mouvement, Réseau); 3. Les espaces « circonstanciels », qui ont surgi lors du conflit cantonal. Aux fins du chapitre, je laisse de côté les espaces « indigènes » qui ont été abordés indirectement et en partie<sup>162</sup> dans le chapitre précédent à travers la vie en communauté. Plusieurs raisons justifient ce choix, mais la principale est que ces espaces me limitaient à observer une ou deux femmes à la fois et qu'ils m'auraient en plus exigé une compréhension exhaustive de la dynamique de chacune des communautés ou des organisations<sup>163</sup>.

<sup>162</sup> En partie, car j'ai seulement abordé brièvement les organisations de base au sein des communautés à travers l'expérience des femmes. Quant aux organisations de 2<sup>e</sup> degré et 3<sup>e</sup> degré, j'y ai fait très peu d'observations.

<sup>163</sup> J'ai observé tout de même ces espaces, mais de façon très occasionnelle, sauf dans le cas de Taruka.

Ainsi, ce chapitre se concentre sur les nouveaux espaces « genrés » et les espaces « circonstanciels » où il m'a été possible de voir en action plusieurs participantes de la *escuela*<sup>164</sup>. J'articule mes observations en interrogeant l'appropriation des espaces et du discours par les participantes, la motivation des femmes à participer dans ces lieux et l'interaction avec les autres acteurs présents. La pratique politique des femmes dans les deux espaces suggère une expérience bien différente de la « participation », de sa signification et de la politique de représentation mise de l'avant.

### 7.1. Les nouveaux espaces « genrés »

J'ai déjà introduit dans le chapitre 5 quelques aboutissants de la *escuela* qui ont pris la forme de nouveaux espaces de participation, soit le Réseau des femmes leaders des nationalités (Réseau) et le Mouvement des femmes de Sucumbíos (Mouvement), dont le Réseau fait partie. Les récits de vie ont démontré qu'un impact important de la *escuela* est la fréquence de leurs activités hors de la communauté, étant appelées à participer en tant que femmes leaders indigènes. Être membre du Réseau leur ouvre des opportunités<sup>165</sup>, notamment de mobilité, qui à leur tour confèrent une légitimité à leur leadership. Un exemple d'opportunité fut pour plusieurs d'entre elles la marche binationale des femmes de la frontière Équateur-Colombie.

#### 7.1.1. La marche binationale des femmes de la frontière Équateur-Colombie

« Oiga mire y vea, que cosa más bonita, las mujeres de frontera, luchando por la vida »

« ¡Sí se puede! ¡Sí se puede! »

(Slogans scandés à la marche binationale, 23 novembre 2007)

Chaque 25 novembre, journée internationale contre la violence faite aux femmes, la province de Sucumbíos est le théâtre d'une grande marche organisée par les organisations de femmes de la province pour dénoncer la violence faite aux femmes, reconnue pour être

<sup>164</sup> Ces deux contextes expriment d'ailleurs assez bien deux tendances de mon terrain. La participation à la marche binationale à l'organisation de laquelle j'ai aidé est apparue comme une responsabilité pour les participantes face à moi et le CEDIME. Les marches en appui au maire ont été en quelque sorte un juste retour du balancier alors que cette fois-ci, j'ai senti que j'avais la responsabilité de m'engager à leurs côtés.

<sup>165</sup> Notamment des opportunités de formations avec d'autres ONG visant des femmes qui ont une expérience préalable de leadership.

particulièrement élevée dans la région. Or en 2007, l'événement prend une allure différente. Elle se déroule non seulement dans les rues de Nueva Loja comme à l'habitude, mais elle est précédée par une marche à la frontière andine avec la Colombie, à 12 heures d'autobus de Nueva Loja. Parmi la délégation de cent vingt femmes de Sucumbíos qui se sont rendues à cet événement binational, vingt participantes de la *escuela* y ont participé, en tant que membres du Réseau. J'ai eu la chance de les accompagner.

Cinq mille femmes de la frontière, équatoriennes et colombiennes, ont pris possession de la route achalandée qui relie les deux pays et elles se sont rencontrées sur le Pont international de Rumichaca cette journée. Elles ont marché côte à côte pour dire au monde que le « corps de la femme n'est pas un butin de guerre », dénonçant la violence accrue par le conflit colombien et exigeant la paix à leurs dirigeants. La marche a été conjointement organisée par une organisation de femmes colombiennes qui militent pour la paix et le Mouvement des femmes de Sucumbíos. Pour celui-ci, cette marche s'inscrivait dans un des axes d'action identifiés dans l'Agenda, celui du *droit à vivre en paix : impacts négatifs du Plan Colombie*<sup>166</sup> (Agenda).

Cette marche est d'un intérêt singulier. Elle montre comment la participation à la *escuela* provoque des opportunités de mobilité hors du commun pour les participantes dont les déplacements s'étaient auparavant généralement limités à la province, à tout le moins aux provinces amazoniennes. Il s'agit d'un événement international qui a eu une couverture médiatique relativement importante en Colombie et en Équateur. Les participantes y ont rencontré et observé des femmes colombiennes engagées dans la cause. Elles ont écouté des récits de femmes victimes du conflit qui « se racontent » pour revendiquer et utilisent même leur corps pour réclamer. D'autre part, cette marche dont la préoccupation est la frontière, le Plan Colombie et la violence nous rappelle que les participantes vivent dans une région problématisée en ces termes. Sucumbíos est ce théâtre où interagissent des dynamiques locales, nationales et globales et où s'observe un enchevêtrement de changements réels pour les populations y habitant – ce qui est dénoncé à la marche – et un discours international basé notamment sur les droits humains alimenté par des acteurs comme l'ACDI qui contribue aussi aux transformations. Dans cette marche, une nouvelle

<sup>166</sup> Les six axes prioritaires identifiés dans l'Agenda sont : 1. Le droit à la santé et les droits sexuels et reproductifs 2. Le droit à la vie sans violence intrafamiliale et de genre 3. Les droits économiques 4. Le droit à l'éducation 4. Le droit à la participation politique.

identité reliée à l'appartenance territoriale a été mise de l'avant, celle de la frontière; l'identité commune devenait être femme de la frontière.

*La participation en paroles et en gestes*<sup>167</sup>

Les problématiques, reliées à la frontière, qui attirent tant les acteurs du développement à Sucumbíos, et qui sont au fondement de cet événement international, ne semblent pas être une préoccupation quotidienne ni une cause qui anime les participantes comparativement à la violence intrafamiliale ou la crise cantonale. Lors de mes entretiens avec elles, aucune n'a exprimé d'inquiétude liée au conflit colombien, à la frontière ni au Plan Colombie. Lorsque j'ai abordé le sujet directement, elles m'ont partagé les impacts connus et médiatisés comme les fumigations et l'arrivée massive de Colombiens. Quelques-unes uniquement ont relié ces impacts à des observations dans leur quotidien comme la nourriture contaminée (aliments desséchés dans la *finca*), l'augmentation des maladies de leurs enfants et deux m'ont exprimé de la peur et de la méfiance face aux Colombiens. La problématique de la frontière est donc connue, mais n'apparaît pas au centre de leur préoccupation.

Lors de la marche, les femmes indigènes n'ont pas occupé l'espace en parole, c'est-à-dire qu'elles ne se sont pas engagées verbalement dans l'événement. Il y avait, d'une part, absence de discours politisé et une timidité perceptible au moment de scander les slogans. D'autre part, il y a eu une absence d'échange avec « l'autre », ni même de curiosité exprimée par rapport aux Colombiennes, tout comme une absence de discussions entre elles sur la cause qui les réunissait toutes. À cet égard, une exception fut Lorena qui a remplacé Rita à la coordination du Mouvement et a été désigné porte-parole du Réseau durant et après la marche auprès des médias. Il est évident que ce rôle l'a poussé à être à l'avant-scène et lui a aussi permis de mieux connaître le discours entourant l'événement, une préparation que les autres participantes n'ont pas eu l'opportunité d'avoir. Enfin, l'aisance de Lorena en espagnol, sa langue maternelle, n'a pas été sans influence dans ce contexte, comme dans d'autres contextes métis d'ailleurs. Ceci laisse croire que dans les situations interethniques, la maîtrise de l'espagnol est plus importante que la connaissance de sa langue indigène pour démontrer son leadership.

---

<sup>167</sup> Voir l'annexe 11 pour des photos de la marche binationale à la frontière.

Ce serait toutefois une erreur de limiter la participation à la parole; car de multiples autres façons existent pour s'appropriier un espace et signifier qui nous sommes et pourquoi nous y sommes. Comme le soulignait Pequeño (2007) des stratégies corporelles font aussi partie de la politique de représentation des femmes indigènes. Dans un événement, telle une marche, l'occupation de l'espace est peut-être par ailleurs le premier objectif. Les participantes ont en effet emprunté différentes stratégies corporelles, non-étrangères à l'expérience de la *escuela*, pour exprimer qui elles étaient dans le contexte de cette marche binationale: leur présence, le port du vêtement traditionnel, l'image symbolique de l'alimentation pour exprimer le rôle de la femme chez les indigènes et la performance culturelle.

Le simple fait d'être présente à un tel événement, en terre étrangère aux côtés d'inconnus, dénote un engagement considérable de la part des participantes. Elles ont laissé leur foyer derrière et se sont rendues dans cet espace inconnu - la frontière, les Andes, la Colombie – qui a certes une connotation de danger, de « l'Autre », et de l'étranger pour les participantes. À des kilomètres de chez elles, elles ont affirmé être « femmes de la frontière » et elles se sont affichées, pancarte à la main, leaders indigènes et membres du Réseau. Elles y étaient présentes au nom des leurs, et c'est dans cette perspective qu'elles se sont positionnées : « hemos venido y estamos apoyando como mujeres kichwas de Sucumbíos y estamos siempre presentes en cualquier evento. Eso es. » (une participante kichwa, 23 novembre 2007). Participer signifie « être présente » pour donner une voix à celles qu'elles représentent.

Dans de tels événements, les consignes au sujet de l'habillement sont courantes, afin de créer un effet visuel d'unité ou de distinction, et d'y ajouter un certain symbolisme. Pour la marche, la directive du côté équatorien était de se vêtir de blanc, symbole de paix, et tous arboraient un foulard violet, couleur qui désigne le mouvement des femmes en Équateur. Or, les femmes indigènes n'ont pas opté pour le blanc. Elles ont plutôt revêtu le vêtement traditionnel shuar et kichwa avec les traits aux visages qui leur sont connus, et le foulard violet, marquant ainsi leur différence avec les autres femmes équatoriennes tout comme leur appartenance au même mouvement. Il est pertinent de faire une parenthèse sur le vêtement traditionnel, appelé la *ropa*. Il n'y a en soi rien de surprenant au fait de voir des femmes indigènes porter la *ropa* pour s'identifier à leur nationalité, car on a l'habitude de

voir les indigènes se démarquer ainsi dans les espaces politiques ou de représentation. Or, ce qui rend le phénomène intéressant dans ce cas est le fait que toutes les participantes avec lesquelles je me suis entretenue attribuent l'origine de cette pratique du port de la *ropa* à la *escuela*. Les participantes ont « appris » à signifier leur identité indigène en portant fièrement la *ropa*. Sans être exigée formellement par la *escuela*, la majorité des participantes l'ont porté dès la première rencontre à la surprise d'Ariana et de María. En réalité, Rita avait donné la consigne aux femmes de porter la *ropa* pour la *escuela* afin qu'elles s'identifient à leurs nationalités. Au fur et à mesure des ateliers, les participantes ont été encouragées à mettre le vêtement sans y être obligées. On les questionnait toutefois de façon informelle lorsqu'elles ne l'avaient pas, on les complimentait lorsqu'elles le portaient et l'on était charmé lorsqu'elles l'enfilaient même à leurs enfants présents. Lorsqu'elles participaient à des événements extérieurs à l'école, on les encourageait à le porter. Au même titre que la langue et l'alimentation, la *ropa* est devenue une partie de la définition de ce que doit être une leader shuar ou une leader kichwa pour les participantes. L'une d'entre elles l'exprimait ainsi : « [Ponerse la ropa] es importante porque tu te identificas. Una que te identificas, otra que te hace sentir lo que tu eres » (une participante, 23 novembre 2007). Afficher sa différence est devenu une forme de participation.

Le thème de l'alimentation a aussi été approprié par les participantes durant la marche. À la rencontre sur le Pont international, les femmes équatoriennes et colombiennes se sont échangé des semences, en gage de fraternité entre elles. Il s'agissait aussi d'un symbole de ce que la terre peut offrir et ce que le conflit détruit. Alors que le Mouvement des femmes de Sucumbíos avait distribué des petits sacs de grains de maïs, café et haricot à chacune, les femmes indigènes, elles, s'étaient donné la directive de recueillir des produits de leur *chacra*. En amenant yuccas, papayes, avocats, gerbe d'oignons, etc., les femmes indigènes ont voulu évoquer leur travail quotidien, leur mode de vie, ce dont elles vivent et parfois font vivre les autres. Par le biais de l'alimentation, elles ont mis en image et valorisé leur rôle social comme femme dans leur culture. On se rappelle que la productivité de la *chacra* est un attribut important de l'identité féminine des nationalités amazoniennes (Guzmán 1997, 103-31; Muratorio 1998, 413-414). L'atelier de la *escuela*, réalisé dans une communauté kichwa où les femmes avaient parcouru le territoire pour identifier les aliments de la zone et leurs usages, avait validé l'importance de ce rôle. L'alimentation



avait en effet été ciblée comme un véhicule privilégié de la femme pour agir sur la préservation du mode de vie, la valorisation du territoire, et la lutte des droits collectifs au quotidien. Les trois récits ont souligné l'importance que donnaient les participantes au rôle de « nourrir » les autres comme leader. Le récit de Betty particulièrement a souligné la centralité de la reproduction culturelle par le biais de l'alimentation dans ses aspirations. Choisir d'apporter des aliments de leur *chacra* à la marche était, selon moi, une stratégie pour exprimer qui elles sont<sup>168</sup>.

Les femmes indigènes ayant ainsi de beaux fruits frais plutôt que des sachets de grains, les organisateurs leur ont proposé de passer à l'avant du défilé équatorien pour exécuter les premiers échanges au moment de la rencontre avec les Colombiennes. Il apparaît évident que les organisatrices de la marche ont reconnu dans l'initiative des femmes une image symbolique forte que l'on attribue aux femmes indigènes. Elles ont voulu leur donner un espace privilégié pour exprimer ces symboles, d'autant plus pertinents dans le contexte des problématiques frontalières, car ils évoquent le territoire, la terre et les cultures en danger dans tous les sens de l'expression. Ce n'est d'ailleurs pas le seul moment où l'image de l'indigène a été mise de l'avant pour un capital symbolique durant la marche. Suite à l'échange des semences, les femmes indigènes, cette fois-ci colombiennes, ont fait un passage à l'aide de bâtons chamaniques tendus vers le haut, symbole d'une route d'honneur pour les Équatoriennes qui pénètrent le territoire colombien. Au bout de cette route, une chamane crachait au visage des passantes de l'alcool pour les purifier. La première Équatorienne désignée à traverser le territoire a été une des participantes de la *escuela*. Les organisateurs ont donné à cette leader indigène un drapeau équatorien qu'elle a brandi jusqu'à la fin de la marche. Au milieu de cette rencontre de femmes de la frontière est donc apparue une performance symbolique mettant spontanément à l'avant-scène les femmes indigènes qui ont exprimé leur lien privilégié au territoire.

Après la rencontre et l'échange de semences, toutes se sont dirigées vers une scène où avait lieu la suite de l'événement sous forme de spectacle. Les femmes indigènes,

---

<sup>168</sup> Malgré une directive contraire de l'organisation, deux femmes leaders indigènes se sont présentées avec leur bébé pour faire le voyage. Ce n'était pas par bravade, mais bien par mode de vie. La femme indigène avec un jeune enfant a l'habitude de le trimballer partout, à la *finca*, au marché, aux réunions, etc. Un voyage de douze heures en autobus n'en va pas différemment. À un moindre égard, ces femmes ont joué leur rôle social comme femme indigène et ont exprimé qui elles sont d'une autre façon.

encouragées par les organisateurs, avaient pris soin d'amener de la musique et avaient préparé danses et chants traditionnels pour l'occasion. Or, à cause de la surcharge du programme et d'un horaire serré qui nous obligeait à prendre l'autobus pour le trajet du retour, les Équatoriennes ont réussi à obtenir la scène pour dix minutes seulement, le temps de la lecture d'un manifeste, lu par une *mestiza*, et d'un chant traditionnel exécuté par une leader shuar. Le reste du programme préparé par les femmes indigènes n'a pas été présenté. Je présente ces détails puisque cette déception et frustration face à cette partie de l'événement est ce que plusieurs ont retenu de leur journée passée à la frontière andine. Suite au voyage, alors que j'organise le focus-group dans la communauté shuar dont j'ai parlé au chapitre 6, j'ai demandé aux participantes ayant fait le voyage à la frontière de commenter leur expérience. Voici ce qu'une leader a partagé avec sa communauté :

Yo primera vez que me fui a Rumichaca a conocer. Yo llegué muy contenta. Me encontré con las Colombianas, eran muy buenas. [...] Pero no son como [los] Ecuatorianos, como nosotros [...] Nos dieron de comer muy tarde, casi a la 4 almorzamos. Era muy diferente la comida, no era como los ecuatorianos, no era así. [...] Se nos hacía difícil, a nosotros casi no [se] nos dio la oportunidad a presentar. [...] **Teníamos programa pero no nos deja[r]on participar. Nos retiramos. Así lo hicieron a nosotras.** (Emphase ajoutée. Une participante, Focus Group 12 décembre 2007)

La leader a présenté une expérience de la journée à sa communauté que l'on pourrait qualifier de pragmatique. Elle n'a pas mentionné les raisons derrière la marche. Elle met plutôt l'accent sur son expérience face à la différence, semblant y voir un manque de respect dans le traitement qu'elles ont reçu. Elle insiste, de plus, sur le fait que l'on ne leur ait pas laissé l'espace nécessaire pour « participer » tel qu'elles l'entendaient. La performance culturelle apparaît pour elles une partie importante de ce que signifiait « participer » dans un tel contexte. On se rappelle par ailleurs que chaque atelier de la *escuela*, par l'entremise des soirées interculturelles, laissait place à un tel espace très apprécié par les participantes dans lequel elles y mettaient beaucoup d'énergie. On leur a appris l'importance de performer la continuité de leur tradition en tant qu'indigène; ne pas avoir cet espace leur est apparu comme un échec.

### *Signification et interprétation de la participation*

Il n'est pas ressorti chez les participantes l'appropriation d'un discours politique en tant que femmes de la frontière. Elles se sont plutôt approprié l'espace en gestes et ont

performé la femme leader indigène : celle qui est présente (mais, souvent silencieuse), distincte des autres par la continuité de ses traditions, visible à travers la *ropa*, et celle qui vit de la terre et nourrit les siens. La fumigation causant la contamination des aliments étant la principale problématique du côté équatorien, les femmes leaders indigènes auraient pu politiser leurs gestes en ce sens, mais elles ne l'ont pas exprimé ainsi. Ces diverses stratégies n'ont pas nécessairement été apprises à la escuela, mais elles ont certainement été validées.

Quelles étaient donc leurs motivations pour participer à cette marche à des kilomètres de chez elles? Le Mouvement leur a simplement demandé d'être présente, y « participer » était une responsabilité en tant que leader. Plusieurs m'ont mentionné que c'est à elles que s'adressait l'invitation puisque les « autres ne savent pas bien parler »<sup>169</sup>, n'étant pas diplômée de la *escuela*. Il y a lieu d'interroger ce que signifie « parler » dans cette affirmation. Plus que la parole, « parler » semble faire référence ici à l'apprentissage du langage corporel que la femme leader indigène doit adopter pour performer son rôle. Il ne faut pas non plus négliger d'autres motivations pour prendre part à la marche binationale. Elle est l'opportunité de retrouver leurs amies avec qui elles ont fait la *escuela*. Pour les plus ambitieuses, la marche permet aussi d'ajouter à leur pedigree de leader une expérience à un événement d'envergure sur une problématique d'intérêt national, voir international : la frontière. Ceci leur procure assurément une légitimité comme leader dans la région, notamment auprès des acteurs du développement. Que cette intention soit délibérée ou pas, la participation à cette marche leur fournit un capital symbolique qui les distinguera des autres dans le futur et légitimera leur leadership.

Les espaces « genrés » comme la marche, offrent aussi un espace de participation sans obstacle, où le leadership des femmes n'est pas remis en question. En effet, les femmes du Mouvement<sup>170</sup> reconnaissent les femmes indigènes comme étant dans un « processus » de formation comme leader. Toutes connaissent la timidité légendaire des indigènes et y discernent dans leur présence une transformation par rapport à avant la *escuela*. Toutes sont familières avec la charge de travail que les femmes indigènes ont au sein de leur foyer et de leur famille nombreuse. Dans le cas de la marche binationale, on les

<sup>169</sup> Ma traduction de : « Las otras no saben hablar bien. »

<sup>170</sup> Je parle ici du comité de coordination avec qui j'ai été en contact quotidien, ayant participé moi-même activement à l'organisation de l'événement.

a donc trouvées courageuses de faire une telle distance, allant même jusqu'à amener leurs enfants avec elles pour « être présentes ». On aime les voir agir en tant qu'indigène et on les encourage en leur permettant un espace pour s'exécuter. En d'autres mots, on tente de créer pour elle un environnement sans obstacle où l'on reconnaît leurs limites par rapport à la langue et où elles n'ont rien à prouver. On cherche également à leur donner un espace d'expression<sup>171</sup>, mais on n'élève pas d'attente sur la prise de parole et la politisation de leur discours. Pour le Mouvement, la marche binationale, tout comme les autres événements auxquels il convie les femmes du Réseau, sont avant tout des espaces qui peuvent favoriser la pratique du leadership et, d'une pierre deux coups, servira peut être à les sensibiliser à la problématique frontalière.

## **7.2. Les suites du crime : la création d'espaces circonstanciels**

Je souhaite maintenant revenir sur la crise politique du canton. L'intérêt anthropologique du crime est qu'il a eu pour effet d'accentuer une division ethnique et provoquer une mobilisation chez les indigènes du canton. D'une part, le crime met en scène de façon surprenante la composition sociale de la région et je suis d'avis qu'un tel événement nous éclaire d'une façon singulière sur l'histoire du canton et sa configuration sociale, culturelle et spatiale. D'autre part, les perceptions opposées du crime dans le canton ont été à l'origine de la création de nouveaux espaces de participation, des lieux privilégiés pour observer les participantes au côté de leur communauté.

À la fin août, soit deux semaines avant mon arrivée sur le terrain, un élu, conseiller municipal du parti opposé à celui du maire, est assassiné dans sa boulangerie par un tueur à gage colombien qui, quelques heures plus tard, est arrêté. Il confiera au policier que c'est le maire de Cascales qui l'a engagé pour exécuter le crime et cette version sera corroborée par le chauffeur du maire aussi mêlé à l'affaire. Selon la femme du défunt, la raison du crime serait que son mari avait des preuves compromettantes sur des fraudes commises par le maire. Ce dernier, quelques jours plus tard, disparaîtra du canton, tout comme ses plus proches alliés à la mairie, suite à l'émission d'un mandat d'arrestation à son égard.

---

<sup>171</sup> L'espace pour exécuter la démonstration culturelle leur a été refusé par les organisatrices du côté colombien.

Le crime est un point de rupture dans le quotidien paisible du canton. Comme le suggère Veena Das (1995), un événement « critique » dans une société permet souvent de faire la lumière sur le fonctionnement des logiques culturelles à travers le temps. Cette crise politique doit ainsi être vue comme s'inscrivant dans la continuité historique nationale, provinciale et cantonale. La province de Sucumbíos est notamment le centre nerveux des investissements étrangers pour ses ressources naturelles. Longtemps délaissée par l'État et encore aujourd'hui caractérisée par ses infrastructures étatiques faibles, elle est aussi le lieu privilégié de la coopération étrangère à cause de sa situation frontalière et du débordement potentiel du conflit colombien. En parallèle, les années 1990 sont marquées par les grandes mobilisations indigènes en Équateur qui ont fait naître un discours sur l'inclusion des indigènes à la société équatorienne et sur la démocratisation de la société par la participation<sup>172</sup>. Dans ce contexte, j'ai montré plus tôt qu'Eduardo est l'un de ces leaders indigènes au parcours exemplaire qui est devenu un symbole de l'inclusion de l'indigène au développement pour un Équateur plus démocratique. En adoptant ce discours sur la démocratisation par la participation, et sur l'inclusion des indigènes dans le développement à l'échelle cantonale, il a attiré de nombreux appuis internationaux. Le crime offre en quelque sorte une photo dans le temps où se rencontrent tous les acteurs pour raconter l'histoire du canton imbriqué dans les contextes récents de Sucumbíos et de l'Équateur. On y retrouve les Colombiens à qui l'on attribue la violence et la délinquance accrue dans les dernières années; la coopération internationale et le financement étranger, présents à cause de cette situation frontalière problématisée, qui travaille en partenariat avec des gouvernements alternatifs, c'est-à-dire des gouvernements qui font la promotion de la participation et de l'inclusion des indigènes.

Je définis les espaces circonstanciels comme ceux où le crime est évoqué et opiné explicitement ou implicitement, unanimement ou de façon conflictuelle. Ils ont été nombreux et variés durant mon terrain et soulignent l'ampleur des ramifications sociales du « crime ». De façon explicite, il y a eu les marches de contestation d'un côté comme de l'autre ainsi que les discours des autorités politiques et des dirigeants d'organisations se positionnant lors d'événements officiels tels que le congrès cantonal du parti Pachakutik.

---

<sup>172</sup> Ce discours n'est plus seulement porté par le mouvement indigène aujourd'hui, mais il occupe aussi une place centrale dans le discours du président Correa et de la nouvelle gauche latino-américaine.

De manière plus implicite, chaque moment d'attente sur le terrain, le sujet du maire était inévitable. Dans de telles situations, les commérages deviennent un instrument de différenciation et de stigmatisation face à l'autre (Elias 1997). Même certains lieux physiques d'El Dorado ont acquis une connotation politique, faisant en sorte que quiconque, par la simple fréquentation de ces lieux, participait à la politisation de l'espace. De plus, certaines organisations existantes ont pris une tangente politique d'appui envers le maire. C'est le cas de la UPICC qui est devenue le quartier général pour l'organisation des marches indigènes. D'autres organisations sont également nées pour s'opposer au maire et au camp indigène. Enfin, des projets de développement en place dans le canton sont devenus le terrain de confrontation entre les deux groupes, tel que souligné plus tôt avec le nouveau projet de participation politique des femmes du canton. D'autres ont donné lieu à une lutte d'appropriation, comme celui d'un projet de garderies dans le canton auparavant dirigé par la mairie que les indigènes ont souhaité récupérer.

La configuration sociale de Cascales s'est donc radicalisée en deux groupes opposés, ceux qui souhaitaient le retour du maire et ceux qui ne le souhaitaient pas. Norbert Élias, dans *Logiques de l'exclusion* (1997), insiste sur l'aspect relationnel de l'exclusion, où le « charisme collectif » des uns et la disgrâce des autres deviennent des phénomènes complémentaires. L'enjeu serait alors d'identifier l'élément qui est à l'origine de l'opposition et l'exclusion de l'autre. Dans le cas de Cascales, c'est la perception des auteurs et des raisons du crime qui est devenue le point d'opposition. Elias appelle aussi à considérer le côté émotionnel des groupes pour comprendre la construction des différentes perceptions, c'est-à-dire leur amour-propre, leurs idéaux, et leur récit collectif en tant que « communauté imaginée », pour reprendre l'expression connue d'Anderson (1983). Veena Das (1995, 200-201) souligne aussi l'intérêt de s'attarder à la re-narrativisation et au sens et que les gens cherchent à construire suite à un événement perturbateur pour rétablir une continuité avec « avant », et ainsi poursuivre leur vie. J'aborde ici les différentes perceptions du « crime » qui, dans ce contexte extraordinaire, ont provoqué la consolidation et la radicalisation de deux communautés imaginées<sup>173</sup> sur les bases de l'appartenance politique et ethnique. Cette situation tendue au moment du terrain était devenue le quotidien des participantes.

---

<sup>173</sup> Expression reprise à Benedict Anderson (1983).

### 7.2.1. Les sympathisants et les opposants du maire

« ¡Eduardo/alcalde, amigo, el pueblo está contigo! »  
(Slogan scandé par les sympathisants, 12 novembre 2007)

« ¡Afuera alcalde asesino! »<sup>174</sup>  
(Slogan scandé par les opposants, 8 novembre 2007)

Les sympathisants du maire sont les partisans du Mouvement Pachakutik, composés des nationalités, mais aussi de non-indigènes. À ce sujet, il est instructif de connaître le discours du président cantonal de Pachakutik, un non-indigène, qui explique toujours que « tous, nous sommes indigènes, car rappelez-vous, seulement des hommes espagnols ont été envoyés en Amérique »<sup>175</sup>. Ce qui définit les sympathisants, c'est donc l'allégeance au maire et à sa politique d'inclusion de l'indigène.

Ce groupe interprète le crime comme étant un complot organisé par les partis d'opposition pour ternir la réputation du maire et empêcher sa progression dans les sphères politiques. On raconte que le maire avait des ambitions à la préfecture de la province et que ce ne serait pas la première fois qu'on cherche à le discréditer. Or, on dit qu'il aurait été victime de ce complot non pas tant pour son appartenance politique, mais parce qu'il est indigène et qu'il a réussi. Non seulement sa réussite est personnelle, mais elle est collective : son canton est cité en exemple, les organisations internationales l'appuient financièrement, et plus encore, il a mis en œuvre des politiques et des infrastructures qui favorisent l'inclusion des indigènes, notamment le budget participatif et plusieurs routes pour relier les communautés entre elles et avec le centre. Pour les sympathisants du maire, le crime et la mobilisation des opposants s'expliquent par la jalousie face au succès du maire et c'est la preuve d'un comportement raciste.

Il est évident que pour les nationalités du canton, Eduardo est la personnification de ce qu'ils sont devenus aujourd'hui en tant que collectivité. C'est en effet grâce au maire que les différentes communautés ont aujourd'hui accès à l'eau potable, à l'électricité, à des

<sup>174</sup> Ce slogan est scandé lors d'une marche des étudiants du collège organisée par le directeur du collège qui est un opposant du maire. Cette marche sera d'ailleurs dénoncée farouchement par les indigènes qui y voient l'utilisation de mineurs pour nuire au maire.

<sup>175</sup> Ma traduction.

routes<sup>176</sup> et divers projets dont la *escuela* en est un exemple parmi d'autres. S'attaquer au maire indigène, l'accuser d'être un criminel, c'est donc s'attaquer à leur identité comme indigène, à leurs idéaux, à leurs espoirs et cela met d'autant plus en péril les ressources pour leur « développement ». La perte du maire est en quelque sorte le drame d'une communauté imaginée, dans laquelle les gens se sentent appartenir et se projettent. Pour cette raison, les nationalités croient en l'innocence du maire et espèrent le retour du « prodigue ». Leur lutte est donc organisée autour de la dénonciation du racisme, le support au maire, la croyance en son innocence et la revendication pour l'abandon du mandat d'arrestation avant que la justice ne se soit prononcée.

Quant aux opposants du maire, je ne peux pas les définir aussi précisément d'une part à cause de ma position de chercheur. Mes contacts avec ceux que les sympathisants du maire appellent « les colons racistes » ont été auprès d'individus et non pas des organisations qui ont mis en place les mobilisations<sup>177</sup>. J'ai donc eu droit à des versions modérées et personnalisées plutôt que le discours mobilisateur. D'autre part, les opposants sont apparus beaucoup plus diversifiés et même divisés sur leur position.

Il en demeure que ce groupe se rejoint sur un point : il ne croit pas en l'innocence du maire. Il croit que le maire, corrompu par le pouvoir, a fait assassiner ce conseiller, car il en savait trop et était devenu un danger pour sa carrière politique. Ils s'en remettent à toutes les évidences qui corroborent cette version et ils ne souhaitent pas le retour du maire. Selon eux, les indigènes se mobilisent, car le maire acquiesçait à toutes leurs demandes. En contrepartie, plusieurs se plaignent que le maire n'en avait que pour ses sympathisants et ignorait les demandes de tous les autres. Les opposants s'attaquent donc strictement au maire et ils « comprennent » les indigènes d'être choqués, adoptant une attitude infantilisante. Bref, ils se mobilisent contre la corruption et la violence, et non pas contre « les indigènes ».

L'enjeu explicite ne peut évidemment pas être une question d'ethnicité puisque cette position les discréditerait complètement dans ce contexte national et même mondial où

---

<sup>176</sup> L'accès aux routes est un élément central, car elles permettent aux indigènes de sortir plus facilement de leur communauté. Ils peuvent ainsi « participer » davantage, notamment aux différents projets, *capacitaciones* et ateliers.

<sup>177</sup> Les individus avec qui j'ai discuté étaient notamment le propriétaire de l'auberge où j'habitais et les propriétaires et clients des *tiendas* où j'allais quotidiennement.



prédomine le discours des droits humains et de la politique de la différence. Or, il est vraisemblable que le maire et sa femme, par leur politique d'inclusion des indigènes, mais d'exclusion des autres, aient alimenté des frustrations reliées à l'ethnicité que le crime permet d'exprimer en d'autres termes acceptables, ceux de la corruption et de la violence. Selon un de mes informateurs, externe au canton mais familier avec sa population, la mobilisation des colons est en réaction à ce pouvoir englobant qu'ont construit Eduardo et Rita. L'un en politique, l'autre dans les mouvements sociaux, le couple a acquis une influence sur laquelle les opposants n'ont pas de prise : « no tiene capacidad para romper pero no quiero aceptarlo tampoco » (anonyme, décembre 2007).

Face à la cristallisation de ces deux communautés imaginées, quelle est l'importance de l'appartenance ethnique et politique? Malgré le fait que le propos ne soit pas strictement ethnique ni strictement politique, c'est tout de même sur cette base que les espaces se sont définis. En considérant le côté émotionnel de ces deux groupes, on comprend pour les uns que le crime est dénoncé comme un complot qui permet d'accuser « les autres » de racisme. Pour les autres, le crime est le symbole de la corruption qui permet de signifier leur opposition à cette gestion du canton dans lequel ils ont perdu leur importance. En d'autres mots, le crime apparaît comme un motif pour exprimer un malaise vécu d'un côté comme de l'autre, sur une situation qui n'est vraisemblablement pas nouvelle. Cette politisation et cette ethnicisation du crime qui polarisent la population soulignent par ailleurs la complexe composition du tissu social de la région où se côtoient les indigènes, les colons, le racisme et la politique de la différence; où coexistent également le monde rural, urbain, la pauvreté et le développement; où se rencontrent la méfiance, la corruption, la politique et le pouvoir; et où la société civile, les femmes et les autres, emploient souvent la mobilisation pour exprimer leur malaise.

### **7.2.2. Les marches en appui au maire**

« ¡Eso no es vagados, es pueblo organizado! »

« ¡El indio/pueblo, unidos, jamás será vencido! »

(slogans scandés lors des marches en appui au maire, 12-14 novembre 2007)

Les participantes de la *escuela* étant de ceux qui appuient le maire, elles ont pris part aux différents espaces circonstanciels, notamment deux marches. Ces deux marches permettent de contraster la pratique politique des femmes avec celle observée à la marche à la frontière, similaires par la forme. Aux côtés cette fois de leur communauté, dans un espace indépendant de la *escuela*, il est intéressant d'observer comment les participantes ont occupé ces espaces et les motivations derrière leur « participation ».

Les marches ont eu lieu pour demander à la mairesse par intérim et les conseillers municipaux, à ce moment même en réunion, de ne pas destituer le maire afin que ce dernier puisse reprendre son poste à son retour. Il faut savoir que la mairesse, nommée par intérim, est en fait une *mestiza* et une conseillère élue du parti Pachakutik. Or, depuis les événements, elle s'est rapprochée politiquement de l'opposition. Les indigènes manifestaient donc pour exiger qu'elle confirme son allégeance au Mouvement Pachakutik et qu'elle assume son rôle d'intérim sans destituer le maire. Les marches sont l'occasion de rappeler que c'est par le vote des indigènes qu'elle est rendue où elle est. Les leaders indigènes affirment que cette fois-ci, les nationalités se sont « réveillées ». Grâce au maire, ils connaissent la valeur et le poids de leur voix, et sont des citoyens à part entière que l'on doit respecter. Dans les mots d'un dirigeant, aujourd'hui « personne ne peut avoir le vote des nationalités avec des promesses vides. »

Des communautés quasi-entières, hommes et femmes, aînés et enfants sont venues manifester et démontrer leur appui au maire. Les deux marches ont débuté à la UPICC, en retrait du centre d'El Dorado. Les femmes, participantes et non-participantes de la *escuela*, se sont rassemblées à l'arrière pour préparer le dîner qui sera servi aux communautés avant la marche. Certaines y servent la *chicha* aux hommes qui patientent et discutent entre eux. Après le repas, quelques directives sont prononcées par les dirigeants dont Lorena, et la marche se met en branle. Tous se dirigent vers la rue principale. On traverse le village en scandant des slogans, on passe devant « la » boulangerie en criant plus fort, et on se rend à la mairie, où la foule s'installe et les dirigeants prononcent leur discours. La première marche durera de longues heures, jusqu'à la tombée de la nuit puisque la réunion à la mairie est interminable. Finalement interrompu par une panne de courant, le point sur la destitution du maire ne sera jamais abordé. Il n'en faut pas plus pour que la foule soit convaincue que la panne est un geste délibéré des opposants pour repousser le vote et

démobiliser les nationalités. Deux jours plus tard, le point de la destitution est remis à l'ordre du jour à la mairie, moment de la deuxième marche qui mobilise moins de gens, mais beaucoup plus de femmes. À ce moment, les « sympathisants » auront gain de cause, le maire ne sera pas encore destitué.

*La participation en paroles et en gestes*<sup>178</sup>

Contrairement à la marche à la frontière, la participation par la parole chez les participantes de la *escuela* a pris cette fois-ci une toute autre importance. Elles ont scandé les slogans hauts et forts en espagnol<sup>179</sup>, parfois même les initiant, alors que la foule répétait après elles. Rendues devant la mairie, elles se sont placées à l'avant, les bras dans les airs et le corps revendicateur. Certaines y ont dénoncé les comportements racistes en criant pour se faire entendre des *colonos*, venus observer l'événement, d'autres ont même cherché la confrontation. Entre elles, elles se sont parfois surprises en entendant leurs élans revendicateurs qui ont provoqué quelques fous rires. Alors que j'étais à leurs côtés, plusieurs n'hésitaient pas à m'exprimer personnellement leur version des faits et leur admiration pour le maire. Alors que les manifestations ont duré de longues heures, le sujet de conversation entre elles et avec les autres n'a tourné qu'autour du maire, du crime, des « colons racistes », des mensonges, etc.

La participation en geste a aussi été différente sur plusieurs aspects qui forcent à interroger le sens qu'a pris leur participation à ces marches. Aucune des femmes ne portait par exemple la *ropa*, elles étaient toutes vêtues en « civil ». À l'honneur étaient plutôt les foulards aux couleurs du Mouvement Pachakutik que plusieurs, hommes et femmes, portaient autour du cou et les pancartes qui identifient chacune des communautés. Alors que l'alimentation avait pris un rôle symbolique à la frontière, elle n'est pas utilisée comme symbole ici. Elle est plutôt un rôle social de la femme indigène qui doit être accompli que l'on soit leader ou pas. « Participer » dans le contexte communautaire, c'est autant assumer son rôle de femme en préparant et partageant la nourriture, en servant la *chicha*, que de « participer » en étant présente pour représenter et en prenant la parole. Durant les deux marches, il y a eu absence de performances culturelles, que ce soit par l'usage de la langue dans les discours ou encore par la danse et le chant. Somme toute, la « culture » n'a pas été

<sup>178</sup> Voir l'annexe 12 pour des photos des marches en appui au maire.

<sup>179</sup> L'usage de la langue maternelle est très rare dans les contextes de participation que j'ai observés.

ici instrumentalisée pour se représenter, contrairement à la marche binationale. Bien que le propos ethnique était clairement sous-entendu par la dénonciation du racisme dans le canton et par l'appui au maire indigène, l'action a été présentée comme étant politique. Les représentations de l'indigène mises de l'avant ont été celles de l'union des nationalités, de leur pouvoir d'organisation et de leur habileté à réclamer leurs droits. Les représentations de la femme leader indigène ont été celle qui lutte en unisson aux côtés des hommes. La mobilisation était pour appuyer le maire, défendre sa légitimité et celle du parti Pachakutik, un parti différent parce qu'il est inclusif des indigènes à la société et parce qu'il refuse le mensonge, la paresse et le vol. Autrement dit, ils défendaient leur « communauté imaginée ». Une participante me dira plus tard : « le maire nous a appris que nous avons droit de réclamer, aujourd'hui, on ne se laisse plus faire, on a appris à réclamer ». Ce qu'il réclame, ce n'est pas une reconnaissance culturelle ou ethnique; c'est plutôt un droit de parole comme citoyen du canton et un droit au développement, ce que le maire défendait.

Le rôle particulier de Lorena mérite encore une fois une parenthèse. Comme Présidente de la UPICC, remplaçante de Rita au Réseau<sup>180</sup>, Lorena a été propulsé au front de la crise. Il a été courant qu'elle prononce des discours à l'un ou l'autre de ces titres, qu'elle doive négocier avec les autorités policières et politiques et qu'elle agisse comme principale coordonnatrice des marches. Dans ses discours comme lors de nos entretiens, Lorena a mis l'accent sur la souffrance vécue par les nationalités qu'elle ressent depuis qu'elle est la « *mujer del indio, del concejal indio* ». Voici un extrait d'un discours prononcé lors d'une marche :

Porque ahora nosotros como indígenas nos dimos cuenta que el racismo existe muchísimo en nuestro cantón. Porque no es justo que nuestros hijos que estudien en el colegio, ellos, les hablen de indios, que son los hijos de los indios. Pero gracias a estos indios ellos [los colonos] comen en el cantón, porque los indios son ellos que siembren los productos, en sus comunidades y que vienen a vender [*applaudissement de la foule*] [...] Hemos tenido que caminar de nuestras comunidades para llegar acá, hemos pasados hambres, pero eso lo hacemos por el Movimiento Pachakutik. (Lorena, 14 novembre 2007)

Lorena inclut dans son discours non seulement le racisme quotidien, mais aussi les conditions socio-économiques « plus » difficiles pour les indigènes que pour les « autres », et l'apport des indigènes au canton. « A mí todo eso me da coraje para hablar », me confiera-t-elle plus tard. D'une manière toujours surprenante, Lorena réussit chaque fois à

<sup>180</sup> En plus d'être femme d'un conseiller municipal.

nommer la *escuela* dans ces discours en soulignant l'apport du maire dans l'amélioration de leur qualité de vie, y compris celle des femmes. Selon elle, c'est grâce à cette école que les femmes indigènes sont aujourd'hui nombreuses à participer et contribuent à l'union des nationalités du canton.

### *Signification et interprétation de la participation*

La participation des femmes leaders dans ces marches se distingue plus que tout par ce qui motive leur présence. Elles y sont parce qu'elles sont interpellées par les accusations faites au maire. Contrairement au conflit colombien dont elles n'identifient pas nécessairement les impacts directs sur leur quotidien, elles comprennent l'impact direct qu'aura le départ du maire. Sa destitution signifie la peur d'un retour à la vie « avant le maire », la disparition d'une politique cantonale où enfin les nationalités sont considérées, enfin leurs besoins comme indigènes et comme femmes sont prises en compte, enfin on leur permet de se « développer » et de se « former ». Les participantes sont présentes parce qu'elles sont leaders, mais également parce qu'elles refusent de revenir « en arrière ». C'est plus qu'un devoir de représentation, c'est une cause personnelle et collective qui rejoint qui elles sont et qui elles veulent devenir : « Estamos aquí para defender la dignidad del indígena » (une participante, 12 novembre 2007).

Une des motivations des participantes est celle de donner l'exemple. En tant que leaders diplômées de la *escuela*, elles ont pu dans le contexte de la crise cantonale démontrer leur engagement auprès de leur communauté, leur habileté à parler au nom des leurs, la vision d'égalité qu'elles ont « appris » à défendre, la capacité d'exiger aux autorités que « se cumple » et leur disposition à unir et à collaborer entre nationalités en temps de nécessité, tout en remplissant leur rôle social traditionnel. En d'autres mots, ces marches ont été l'occasion pour les participantes de démontrer à leur communauté comment une leader « formée » doit agir.

Ce qu'elles ont appris a souvent été interprété comme n'étant pas au service des communautés ou comme étant un discours emprunté qui ne colle pas à la réalité indigène. Or, elles se sont approprié l'espace des marches pour montrer comment la *escuela* peut servir aux communautés indigènes. Non seulement les participantes peuvent donner l'exemple, mais elles se définissent comme une illustration concrète de ce que les

nationalités perdront avec le départ du maire. Elles sont la personnification de ce « développement avec identité » voulu par Eduardo et Rita, de la démocratisation par la participation et de l'inclusion des indigènes. Lorena évoque à chaque fois la *escuela* dans ses discours, mais elle n'est pas la seule. Des hommes leaders en ont fait également mention dans leur discours, instrumentalisant la *escuela* eux aussi : « Eduardo ayudó en capacitar a nuestras esposas ». La *capacitación* des femmes dans ce contexte n'est plus ici perçue par les hommes comme cette intrusion d'un discours conflictuel sur les relations de genre, elle est devenue un exemple de la gestion exemplaire du maire. Ces marches ont donc été l'occasion aux hommes et aux femmes de défendre côte à côte la dignité des indigènes, leur droit à l'inclusion et au « développement ». Les femmes, de leur côté, ont de même réussi à faire reconnaître la valeur de leur *capacitación* et à justifier un « développement » pour elles aussi.

## Synthèse

L'objectif de ce chapitre était de mieux comprendre à travers l'actualisation des participantes ce que signifie « participer » pour ces femmes leaders indigènes diplômées de la *escuela*. Elles habitent un canton avec une histoire propre, imbriqué dans un contexte provincial, national, et mondial qui contribue à définir ce que signifie être une femme leader indigène. Les deux espaces discutés, en ce sens, présentent deux expériences différentes où les participantes ont pris part avec des motivations distinctes, mais toujours dans l'idée de représenter la femme leader indigène.

La marche à la frontière a démontré que les participantes ont intégré des espaces en continuité avec la *escuela*, avec le discours et les orientations de développement, dans ce cas-ci reliée à la problématique frontalière. Il s'agit pour les participantes d'un espace de représentation qu'elles n'ont pas eu à négocier et qui leur revenait « de droit », parce qu'elles sont diplômées de la *escuela*. La marche à la frontière souligne par ailleurs la mobilité particulière que leur a ouverte la *escuela*, un aspect important du leadership indigène aujourd'hui, comme en témoigne l'exemple de Rita. Le sens de « participer », dans le présent contexte, était d'affirmer leur présence en tant qu'indigène parmi les femmes de la frontière. Elles ne se sont pas approprié le discours de l'événement, mais elles

ont usé de diverses stratégies validées durant la *escuela* pour affirmer leur présence. Être femme leader indigène s'est exprimé dans ce contexte par la valorisation de leur différence.

La marche en appui au maire a montré que les participantes sont issues d'un contexte bien précis, celui de ce canton de l'Amazonie où nationalités et colons cohabitent depuis des décennies. Aujourd'hui un modèle de gestion alternative grâce à un maire kichwa, le canton a attiré les fonds internationaux de la région. Le projet politique du maire, celui d'un « développement avec identité », est devenu l'aspiration collective des nationalités, mais a signifié la perte de pouvoir pour les autres. Ce projet politique s'est concrétisé sous plusieurs formes, dont la *escuela*, mais voilà que le crime a mis en péril ce développement et est devenu le moteur derrière différents espaces de participation. « Participer » s'est transformé en une expérience plus personnelle. Être femme leader indigène s'est ici exprimé sous la forme d'une revendication du droit à l'égalité et au développement en tant qu'indigène.





## CONCLUSION

En Équateur, « devenir » femme leader indigène passe aujourd'hui couramment par la *capacitación*, une forme de scolarisation offerte par une innombrable quantité de projets de coopération internationale dont les objectifs sont généralement orientés vers l'égalité entre les sexes. Les études qui se sont intéressées aux améliorations des relations de genre suite à de tels projets sont loin d'être concluantes. De plus, le discours des femmes leaders du mouvement indigène est marqué par l'absence de revendications reliées aux besoins particuliers des femmes. Pourtant, elles réclament d'autres formations. Force est de constater que l'impact de ces projets dans la vie des leaders se situe ailleurs, ce que j'ai voulu explorer. J'ai choisi d'adopter un point de vue englobant du processus de la *escuela*, m'intéressant à l'« avant », au « pendant » et à l'« après », seul moyen de parvenir à une véritable compréhension des impacts de la *escuela*, c'est-à-dire sa signification et son appropriation dans un milieu à un moment précis.

D'un point de vue théorique, j'ai abordé les concepts de l'indigène et du genre comme étant construits, dynamiques, modifiés à travers le temps et ayant acquis un pouvoir discursif et structurant à travers leur institutionnalisation, notamment par le biais du développement (Escobar 1997). Ces concepts sont toutefois réappropriés dans des contextes socioculturels différents qui doivent être pris en compte pour comprendre leur signification (Olivier de Sardan 2005). Que signifie alors « devenir » femme leader indigène en Équateur? J'ai voulu analyser les facteurs structurants et contingents qui sont intervenus dans les expériences de la *escuela* (Labrecques 2000a) au niveau des « développeurs » comme des « développés ». Le choix de la méthode du récit de vie m'a permis d'observer comme nul autre ce lien entre les trajectoires personnelles des individus et l'histoire commune d'une collectivité marquée par des appartenances socioculturelles diverses et traversée par des dynamiques mondiales, nationales et provinciales. De plus, la méthode des récits de vie étant à la fois source de données et sujet d'analyse (Plummer 2001, 399), j'ai voulu à travers les récits de trois participantes comprendre la trajectoire de chacune, la signification de la *escuela* dans leur parcours et l'usage qu'elles en ont fait. Ce mémoire est donc un effort de comprendre la relation complexe du développement

lorsqu'un projet prend vie. Autrement dit, j'y ai dépeint la rencontre entre le langage structurant du développement, la conjoncture d'un milieu et les appropriations des acteurs.

### **Les « développeurs » et les « développées » : entre structure et conjoncture**

En présentant les « développeurs », j'ai mis en évidence que l'appropriation de projets de développement ne se fait pas uniquement par les « développés », mais aussi par tous ceux qui travaillent à sa réalisation. La mise en oeuvre de la *escuela* a reposé à la fois sur un langage commun et structurant entre les institutions intermédiaires et sur des choix personnels faits par ceux qui les ont incarnés. Un exemple de ce langage commun est la rhétorique méthodologique du « respect face aux processus locaux » prônée aujourd'hui par le développement. Dans les faits, cette rhétorique s'est concrétisée par une réciprocité entre chacune des femmes intermédiaires. Les parcours de celles-ci ont mis en évidence que cette réciprocité avait pris naissance auparavant, alors qu'elles s'étaient croisées dans d'autres « luttes ». Leur trajectoire a aussi souligné qu'elles représentaient des femmes archétypales pour mettre un tel projet en place. On retrouve María, la professionnelle du genre aujourd'hui à la tête d'une agence de développement international ; Ariana, l'anthropologue et la spécialiste de l'Amazonie aujourd'hui directrice d'une ONG nationale ; puis Rita, la leader indigène modèle qui a su s'illustrer sur la scène nationale et internationale en plus d'être l'épouse d'un maire exemplaire à la frontière, une région privilégiée par le monde du développement. La rhétorique du « respect face aux processus locaux » a souvent été perçue par les intellectuels critiques du développement comme étant superficielle et futile, un moyen bureaucratique de répondre à la critique de l'imposition verticale des projets. Néanmoins, l'exemple de la *escuela* ne leur donne pas raison. Il illustre plutôt hors de tout doute l'appui à une dynamique locale antérieure à la *escuela*, c'est-à-dire le pouvoir politique du couple de Rita et Eduardo. Mon étude contribue à donner une image concrète de ce que peut signifier un « processus local » et permettra possiblement de le démythifier.

Le langage commun du développement est aussi celui qui a permis aux « développeurs » d'articuler les objectifs de la *escuela* en termes d'*autonomisation* des femmes par le *leadership* et de *démocratisation* de la société par la *participation* des indigènes, notamment des femmes. Or, cet objectif était-il réellement le même pour

chacune des intermédiaires? Sans vouloir réduire les convictions des femmes à celles évoquées par leur parcours et leur attache institutionnelle, il semble plausible qu'elles aient eu chacune une conception différente de ce que devait être et faire une femme leader indigène. De plus, il est vraisemblable qu'elles aient cherché une satisfaction professionnelle et personnelle à travers la réalisation de la *escuela*. Ceci a été démontré plus explicitement dans le cas de Rita dont le récit de vie a permis de mettre en lumière l'exemple d'une femme qui « est devenue » leader indigène. Sa relation au développement est par ailleurs un exemple d'appropriation sur une plus longue échelle de temps: Rita a évolué au-dedans du développement, elle maîtrise aujourd'hui son discours qui lui sert aujourd'hui à se renouveler et à se multiplier.

Quant aux « développés », l'étude de la *escuela* a montré que les participantes ont été sélectionnées sur la base de certains critères officiels et non officiels qui suggèrent que toutes n'ont pas la même accessibilité à de tels projets de développement. Or, ces critères ne sont ni une imposition strictement verticale de l'ACDI ni des catégories abstraites ou aléatoires. Le survol des contextes provincial, national, local et socioculturel a fourni certains éléments pour comprendre ces compétences préalables exigées. D'abord, l'essor du mouvement indigène équatorien et la centralité du discours de la participation ont assurément fait figure de cadre pour définir le leadership indigène. Aussi, la manière d'acquérir une légitimité dans les contextes kichwa et shuar, qui passe notamment par le biais du mari et l'implication dans la communauté, a également influencé la sélection en raison des connaissances que Rita possède de ces milieux. Finalement, les dynamiques de pouvoir et les réseaux précurseurs aux projets, notamment le fait d'être connu de Rita, d'être femme d'un dirigeant et d'avoir l'appui de ce dernier, sont apparus déterminants. Par ailleurs, dans le contexte de Sucumbíos, où les infrastructures sont manquantes et les revenus souvent inexistantes pour les familles, des décisions logistiques relatives au lieu de formation influent sur qui peut et ne peut pas participer et donc qui pourra et ne pourra pas devenir leader diplômée. Tous ces critères ont pris forme dans les récits de vie de Lorena, Caterina et Betty, mettant en évidence le potentiel commun que leur ont attribué les « développeurs ». Or les récits ont aussi mis en évidence la diversité de l'utilisation de la *escuela* dans leur vie, de ses impacts et de l'importance qu'elles lui attribuent.

## Une école, un langage, de multiples usages

Par le biais de la *escuela*, les participantes ont appris à communiquer dans un langage commun qui définit ce que doit être et faire la femme leader indigène. On a reconnu le discours du développement dans les formations, mais l'appropriation et l'utilisation de ce nouveau langage se sont révélées différentes selon l'individu, sa collectivité et le contexte d'usage. Les récits des participantes ont souligné l'importance singulière qu'ont pris certains thèmes pour elles, allant même jusqu'à interpréter leur enfance, leur choix, leurs préoccupations et leurs aspirations à la lumière de ces thèmes. Les récits ont également montré qu'elles n'attachent pas toutes la même importance à la *escuela*. De plus, leur leadership respectif aujourd'hui souligne comment le même modèle enseigné est personnifié de façon fort différente. Le leadership de Caterina qui cherche avant tout à être leader de sa vie en se scolarisant contraste par exemple avec celui de Lorena, dirigeante de l'organisation mixte kichwa du canton au moment du terrain et aujourd'hui (2009) candidate pour le parti Pachakutik au sein de sa paroisse<sup>181</sup>. Les récits nous font comprendre non seulement que les facteurs personnels, ethniques et familiaux influencent les possibilités de chacune, mais que des conjonctures d'événements provoquent aussi des opportunités qui ne peuvent être saisies par tous. Le départ de Rita en fut notamment une pour Lorena. Le caractère compétitif du leadership qui est apparu central dans le récit de Rita ne s'est toutefois pas manifesté dans les récits des participantes. Un regard sur la trajectoire des participantes dans quelques années montrerait peut-être le désir de « se maintenir » plus clairement.

Les participantes ont aujourd'hui différentes réalités et responsabilités, elles affrontent différents obstacles, mais elles partagent un bagage commun qui va au-delà du langage appris. L'école a signifié notamment l'entrée dans un réseau où leur leadership est reconnu et où elles sont invitées à participer. On se rappelle qu'en contexte équatorien, la « formation » et la « participation » sont des facteurs importants pour la reconnaissance du leadership au sein du mouvement indigène et contribuent souvent à la formation de nouvelles élites. Il est indéniable que le fait d'être diplômé de la *escuela* s'est transformé en un capital symbolique pour les trois femmes. Ce diplôme leur a permis de se distinguer des

---

<sup>181</sup> Au moment où ce mémoire est imprimé, Lorena est en effet candidate du Mouvement Pachakutik dans sa paroisse pour les élections municipales de septembre 2009 et Rita se présente à la mairie.

autres et de multiplier les opportunités de participation. Les réactions suscitées au sein du foyer, de la communauté et à l'extérieur de la communauté sont d'ailleurs des exemples de ce capital symbolique, c'est-à-dire de cette nouvelle légitimité entrant en interférence avec des relations de pouvoirs établis. On pense notamment aux tensions soulevées chez les maris qui s'expliquent en partie par la remise en question de leur rôle symbolique lié à la représentation (Aguirre 1998 ; Segura 2006). Quant à la communauté shuar, elle fournit un exemple d'appropriation partielle ou sélective du contenu de la *escuela* par les femmes qui s'en servent comme argument d'autorité pour changer la relation avec leur mari. Les tensions plus apparentes dans cette communauté ont été partiellement expliquées par l'intégration plus récente des femmes dans le monde organisationnel. Une connaissance plus approfondie des logiques culturelles shuar serait toutefois nécessaire pour avoir une compréhension plus fine de cette dynamique communautaire.

L'observation des participantes en action a été une autre façon de constater l'impact et l'usage de la *escuela*. Les exemples des deux marches ont révélé une réappropriation surprenante du langage enseigné par la *escuela*, suggérant qu'autant la parole que les gestes servent à communiquer. Les participantes ont utilisé différents langages selon les contextes de représentation dans lesquels elles ont participé et selon le message souhaité. Plus tôt, j'ai suggéré une connotation morale à l'expression « participer » en Équateur qui s'est aussi traduite dans mes observations. J'en déduis que « participer » signifie en réalité pour ces femmes indigènes d'être à la hauteur des attentes selon le contexte. Un des impacts importants de la *escuela* se situe à ce niveau. Elle a permis d'apprendre ou de valider certaines pratiques que les femmes utilisent aujourd'hui de façon sélective selon la situation pour être à la hauteur de ce que doit être et faire une femme leader indigène en Équateur.

Un exemple manifeste consiste en la mise en scène des attributs culturels des femmes à la frontière, se rapprochant, certains diront, d'un folklorisme. À l'opposé, il y a une absence d'un tel usage de la « culture » durant la marche du canton. Dans le contexte de la crise cantonale, la « culture » s'est plutôt révélée comme étant l'enjeu à défendre sans jamais vraiment être mentionnée. En effet, l'interprétation que j'ai proposée est que l'opposition au maire était beaucoup plus qu'une attaque à l'individu pour les nationalités de Cascales. C'était une attaque au capital symbolique qu'a acquis l'indigène en Équateur et qui remettait en jeu notamment l'accès au développement. Ces deux situations soulignent

par ailleurs de façon intéressante la sens de la « culture » dans différents contextes. D'un côté, on observe des formes d'instrumentalisation de celle-ci, possiblement pour répondre à des attentes. De l'autre, la crise cantonale révèle que c'est un enjeu politique. En Équateur, l'affirmation d'être indigène aujourd'hui permet d'accéder à des ressources. Dans ce contexte de crise politique certainement non désiré par les femmes, celles-ci ont su instrumentaliser la *escuela* pour exemplifier le travail du maire. De cette façon, elles ont aussi justifié face à leur communauté la pertinence de leur *capacitación*. Ceci illustre de façon éloquente les stratégies des femmes indigènes pour négocier leur espace, non pas par un discours de genre, mais par des tactiques et des opportunités prises au vol, tel que l'écrivait Cervone (1998, 228).

Il sera intéressant de voir dans les années à venir quelle place se tailleront ces femmes diplômées de la *escuela* dans leur communauté et dans la région. Le FIG-ACDI les a formées dans l'optique qu'elles transmettent et reproduisent le savoir acquis dans leur communauté afin de transformer le tissu social en faveur d'une plus grande égalité entre les sexes. Par l'entremise de ces femmes, le projet visait la démocratisation d'un savoir. Or, la création de nouveaux leaders signifie aussi souvent l'émergence d'une nouvelle élite politique et économique. Le couple de Rita et Eduardo illustre sans doute un exemple de cette nouvelle élite régionale maintenant établie. La résistance exprimée par les *mestizos* s'explique par leur mainmise sur les ressources. Est-ce que la *escuela* contribuera aussi à la conformation d'une nouvelle élite? Malgré qu'il soit tôt pour se prononcer, certains indicateurs vont en ce sens. Par exemple, les quelques emplois rémunérés au sein des communautés, comme les garderies, sont aujourd'hui occupés par des femmes diplômées de la *escuela*. Il ne serait donc pas surprenant de voir apparaître dans les communautés une certaine résistance face à cette nouvelle élite féminine en réaction à leur accès privilégié à certaines ressources.

Toutefois, il ne faut pas négliger le fait que les participantes ont exprimé de façon insistante leur espoir d'offrir aux autres femmes de leur communauté la même opportunité qu'elles ont eue. Pour cette raison, elles exigent d'autres écoles. Bien que l'expression de ce désir ait pu être amplifiée étant donné mon rôle confus avec l'ACDI, je persiste à croire que les participantes ont le désir de partager et de reproduire leur expérience. Cependant, elles sont aussi conscientes que la reproduction de la *escuela* ne se résume pas à la

transmission d'un savoir. Seul un projet qui rendra possible la mise en réseau et procurera une légitimité pourra permettre l'acquisition d'un capital symbolique comme elles-mêmes ont gagné. Ceci pose la question des limites de la reproduction d'un projet de développement par les acteurs locaux une fois le financement terminé. Si les femmes diplômées veulent perpétuer leur expérience, devront-elles, à l'image de Rita, trouver un appui financier comme le FIG-ACDI?

J'ai déjà mentionné certaines limites inhérentes à mon étude, d'une part celle de la confusion entourant mon rôle de chercheur étant donné mon implication antérieure dans le projet et, d'autre part, le fait que les femmes sélectionnées pour les récits aient été choisies sur la base de leur participation aux événements (et de nos rencontres) et donc qu'elles représentent possiblement les histoires à succès de l'école. Il aurait été intéressant de faire une démarche similaire auprès de participantes de l'école qui aujourd'hui ne participent pas ou peu aux activités du Réseau, qui n'ont pas de responsabilités formelles ou encore qui n'ont pas terminé la *capacitación*. Ceci aurait permis de comparer les récits entre eux et aurait peut-être donné une meilleure compréhension des raisons qui font que certaines « deviennent » leaders selon l'idée véhiculée par l'école alors que d'autres ne le « deviennent » pas, par choix ou par impossibilité. De plus, une plus grande maîtrise des contextes culturels shuar et kichwa aurait permis une observation plus fine des particularités ethniques qui sont intervenues dans le parcours des femmes, dans leur expérience de la *escuela* et dans celle du leadership. Une étude comparative aurait ainsi idéalement pu être réalisée. Finalement, les interprétations tirées d'une étude qui observe un processus à un moment précis, marqué par une temporalité extraordinaire, doivent être lues avec nuance. La temporalité de mon terrain a mis au jour de façon exponentielle des processus historiques toutefois bien réels qui avaient cours et dans lesquels il est courant que des projets de développement financés par l'étranger s'insèrent. C'est seulement en ayant une connaissance approfondie de ces processus historiques que l'on peut envisager pouvoir cerner l'impact d'un projet de développement.





## BIBLIOGRAPHIE

### Sources cités

ACDI. Site officiel: [www.acdi-cida.gc.ca/](http://www.acdi-cida.gc.ca/)

AGUIRRE VIDAL, GLADIS (1998). *Mujer Quichua, entre Mitos y Cotidianidades: Estrategias y Poderes Femininos en las Comunidades del Sucumbios actual. Mémoire de maîtrise. Anthropologie, Pontificio Universidad Catolica del Ecuador (PUCE), Quito.*

ALVAREZ, SONIA (1998). « Latin American Feminisms "go Global": Trends of the 1990s and Challenges for the New Millenium », dans Arturo Escobar, Sonia Alvarez et Evelina Dagnino, *Cultures of Politics. Politics of Cultures. Re-visionning Latin American Social Movements*. Boulder / Oxford, Westview Press, p. 293-320.

ALVAREZ, SONIA, EVELINA DAGNINO, *et al.* (1998). « Introduction: The Cultural and the Political in Latin American Social Movements », dans Sonia Alvarez, Evelina Dagnino et Arturo Escobar, *Cultures of Politics, Politics of Cultures. Re-visionning Latin American Social Movements*. Boulder / Oxford, Westview Press, p. 1-25.

ATLAN, H. (2003). « La mémoire du rite, métaphore de fécondation », dans H. Atlan, *Les étincelles de hasard. Tome 2: Athéisme de l'écriture*. Paris, Seuil, p. 307-327.

BARRERA G., AUGUSTO (2001). « "Nada solo para los indios". A Proposito del último Levantamiento Indígena », *Iconos*, 10: 39-47.

BECKER, MARC (2003). « Race, Gender, and Protest in Ecuador », dans Vicent C. Peloso, *Work, Protest, and Identity in Latin America*, 26. Wilmington, Delaware, Jaguar Books on Latin America, p. 125-142.

BOURDIEU, PIERRE (1972). *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Éditions Droz.

BOURDIEU, PIERRE (1993). « Comprendre », dans *La misère du monde*. Paris, Édition du Seuil, p. 1389-1425.

BRYSK, ALISON (2004). « From Civil Society to Collective Action. The Politics of Religion in Ecuador », dans Edward L. Cleary et Timothy J. Steigenga, *Resurgent Voices in Latin America. Indigenous Peoples, Political Mobilization, and Religious Change*. New Brunswick, New Jersey et Londres, Rutgers University Press, p. 25-42.

CAÑETE, MARÍA FERNANDA, dir. (2004). *Reflexiones sobre Mujer y Política*. Quito, Abya Yala / CEDIME.

- CARATINI, SOPHIE (2004). « De la méthode », dans *Les non-dits de l'anthropologie*. Paris, P.U.F., p. 77-100.
- CERVONE, EMMA (1998). « Lecciones y Desafios del Liderazgo Femenino Quichua », dans Emma Cervone *et al.*, *Mujeres Contracorriente. Voces de Líderes Indígenas*. Quito, CEPLAES, p. 227-237.
- CERVONE, EMMA (2002). « Engendering Leadership: Indigenous Women Leaders in the Ecuadorian Andes », dans Janis Hurtig, Rosario Montaya et Lessie Jo Frazier, *Gender's Place: feminist anthropologies in Latin America*. New York, Palgrave Macmillan, p. 179-196.
- CERVONE, EMMA, ALICIA GARCÉS, *et al.* (1998). *Mujeres Contracorrientes. Voces de Líderes Indígenas*, Quito, CEPLAES.
- CHIRIBOGA, MANUEL (2001). « El Levantamiento Indígena Ecuatoriano de 2001 », *Iconos*: 28-33.
- COLPRON, ANNE-MARIE (2004). Dichotomies sexuelles dans l'étude du chamanisme: le contre-exemple des femmes "chamanes" shipibo-conibo (Amazonie péruvienne). Thèse de doctorat. Anthropologie, Université de Montréal, Montréal.
- COPANS, JEAN (2005). *L'enquête ethnologique de terrain*. Sciences sociales 128, Paris, Armand Colin.
- CRÉPEAU, ROBERT (1993). « Mobilité économique et sédentarité en Amazonie », *Recherches amérindiennes au Québec*, XXIII (4): 67-76.
- DÁVALOS, PABLO (2005). « Movimiento Indígena Ecuatoriano: Bitácora de Camino » *LabourAgain Publications*.  
Disponible à: <http://www.iisg.nl/labouragain/ruralmobilisation.php>
- DE BEAUVOIR, SIMONE (1949). *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard.
- DE LA PEÑA, GUILLERMO (2005). « Social and Cultural Policies Toward Indigenous Peoples: Perspectives from Latin America », *Annual Review of Anthropology*, 34 (1): 717-739.
- DESCOLA, PHILIPPE (1986). *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'Homme.
- DESCOLA, PHILIPPE (1993). *Les lances du crépuscule. Relations jivaros. Haute-Amazonie*, Paris, Plon.
- DEWALT, KATHLEEN M., BILLIE R. DEWALT, *et al.* (1998). « Participant Observation », dans Russel Bernard, *Handbook of Methods in Cultural*

- Anthropology*. New York, Altamira Press, p. 259-299.
- DOVE, MICHAEL R. (2006). « Indigenous People and Environmental Politics », *Annual Review of Anthropology*, 35 (1): 191-208.
- DUARTE BASTIAN, ANGELA IXKIC (2007). « Desde el sur organizado, Mujeres Indígenas construyendo Política ». After the Washington Consensus: Collaborative Scholarship for a New America. Congress of the Latin American Studies Association (LASA), Montréal, 5 au 8 septembre.
- ELIAS, NORBERT (1997). *Logique de l'exclusion*, Paris, Fayard.
- ESCOBAR, ARTURO (1995). *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*, Princeton University Press.
- ESCOBAR, ARTURO (1997). « Anthropologie et Développement », *Revue internationale des sciences sociales* (154): 539-559.
- ESCOBAR, ARTURO et WENDY HARTCOURT, dir. (2005). « Introduction. Practices of Difference: Introducing Women and the Politics of Place », dans *Women and the Politics of Place*. Bloomfield, Kumarian Press, p. 1-17.
- FIGUEROA ROMERO, DOLORES (2007). « Diverse Experiences of Training on Human and Women's Rights and Indigenous Women's Leadership in Central America and Ecuador ». After the Washington Consensus: Collaborative Scholarship for a New America. Congress of the Latin American Studies Association (LASA), Montréal, 5 au 8 septembre.
- FOLETTI-CASTEGNARO, ALESSANDRA (1992). *Tradición Oral de los Quichuas Amazónicos. Del Aguarico y San Miguel*. Colección 500 años, Quito, Abya-Yala.
- FOUCAULT, MICHEL (1971). *L'Ordre du discours*, Paris, Gallimard.
- FREIRE, PAULO (1974). *Pédagogie des opprimés*, Paris, Maspero.
- GARCÉS DAVILA, ALICIA (2006). *Relaciones de Género en la Amazonia Ecuatoriana*, Quito, Équateur, Abya-Yala / CEDIME.
- GARDNER, K. et D. LEWIS (1996). *Anthropology, Development and the Post-Modern Challenge*, Londres, Pluto Press.
- GEWERTZ, D. et F. ERRINGTON (1999). *Emerging Class in Papua New Guinea. The Telling of Difference*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GIDDENS, ANTHONY (1979). « Agency, Structure », dans Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*. Berkeley, University of California Press., p. 49-95.

- GOBIERNO MUNICIPAL DE CASCALES (2005). *Plan de Desarrollo Estratégico de Cascales 2002-2012*.
- GOBIERNO PROVINCIAL DE SUCUMBÍOS (2004). *Plan Participativo de Desarrollo Estratégica de la Provincia de Sucumbíos 2005-2015*.
- GOETSCHEL, ANA MARÍA, dir. (2006). *Orígenes del Feminismo en el Ecuador*. Quito, CONAMU / FLACSO / UNIFEM.
- GUZMÁN GALLEGOS, MARÍA ANTONIETA (1997). *Para que la Yuca beba Nuestra Sangre. Trabajo, Género y Parentesco en una Comunidad Quichua de la Amazonia Ecuatoriana*, Quito, Abya-Yala / CEDIME.
- HARTCOURT, WENDY (2005). « The Body Politics in Global Development Discourse: A Women and the Politics of Place perspective », dans Arturo Escobar et Wendy Hartcourt, *Women and the Politics of Place*. Bloomfield, Kumarian, p. 32-47.
- HURTADO, OSVALDO, dir. (2000). *Mujer. Participación y Desarrollo*. Quito, CORDES / CEDIME.
- HURTIG, JANIS, ROSARIO MONTAYA, *et al.* (2002). « Introduction: A Desalambrar: Unfencing Gender's Place in Research on Latin America », dans Janis Hurtig, Rosario Montaya et Lessie Jo Frazier, *Gender's Place*. New York, Palgrave MacMillan, p. 1-18.
- JACKSON, JEAN E. et KAY B. WARREN (2005). « Indigenous Movements in Latin America, 1992-2004: Controversies, Ironies, New Directions », *Annual Review of Anthropology*, 34: 549-573.
- KUPER, ADAM (2003). « The Return of the Native », *Current Anthropology* 44 (3): 390-402.
- LABRECQUE, MARIE-FRANCE (2000a). « L'anthropologie du développement au temps de la mondialisation », *Anthropologie et Sociétés*, 24 (1): 57-78.
- LABRECQUE, MARIE-FRANCE (2000b). « Politique de développement pour les femmes et mondialisation: des cas au Mexique et en Colombie », dans Marie-Andrée Roy et Anick Druelle, *Lectures féministes de la mondialisation: contributions multidisciplinaires. Les Cahiers de l'IREF - Institut de recherches et d'études féministes*, 5. Montréal, UQAM.
- LABRECQUE, MARIE-FRANCE (2002). « Développement, lutte à la pauvreté et participation au Mexique: le cas du Yucatan rural », *Anthropologica*, XLIV: 171-183.
- LE BOSSÉ, YANN D. et MARGUERITE LAVALLÉE (1993). « Empowerment et

psychologie communautaire. Aperçu historique et perspectives d'avenir », *Les Cahiers Internationaux de Psychologie Sociale* (18): 7-20.

LE QUANG, MATTHIEU (2008). « La victoire du oui lors du référendum constitutionnel : la fin d'un difficile processus » *Centre Tricontinental*.

Disponible à: <http://www.cetri.be/spip.php?article966&lang=fr>

LEMOINE, M. (2007). « Une victoire à consolider en Équateur », *Le Monde diplomatique* (janvier).

LEMOYNE-DESSAINT, SOPHIE (2007). « L'insécurité au nom de la sécurité : Note de recherche sur l'impact du Plan Colombie dans la province frontalière de Sucumbíos, Équateur », *Altérités*, 4 (2).

LEÓN, JORGE (1993). « Versiones de los Protagonistas: Los Hechos Historicos y el Valor de los Testimonios Disidentes », dans Cedime, *Sismo Étnico en el Ecuador. Varias Perspectivas*. Quito, Équateur, Abya-Yala / CEDIME, p. 113-144.

LEÓN, JORGE (2001). « El Contexto y el Sistema Político en el Movimiento indígena Ecuatoriano », dans José Antonio Lucero, *Beyond the Lost Decade: Indigenous Movements and the Transformation of Democracy and Development in Latin America*, Princeton University Press, p. 47-77.

LEÓN, JORGE (2007). Partidos, Congreso y sociedad civil en el inicio del Gobierno de Correa (document en travail).

LUIS LUIS, LUCIANO, OCD, (1995). *Sucumbíos. De la Misión Carmelita a la Iglesia Local 1970-1995. Volume II*, Burgos, Monte Carmelo.

MARTINEZ NOVO, CARMEN (2004). « Los Misioneros Salesianos y el Movimiento Indígena de Cotopaxi, 1970-2004 », *Ecuador Debate*, 63.

MOHANTY, CHANDRA (1991). « Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses », dans Chandra Mohanty, Ann Russo et Lourdes Torres, *Third World Women and the Politics of Feminism*. Broomington, Indiana University Press.

MORALES, RAQUEL RODAS, dir. (2007). *Las Propias y los Ajenos. Miradas Críticas sobre los Discursos del Movimiento de Mujeres del Ecuador*. Quito, FIG-ACDI / CONAMU.

MOVIMIENTO DE MUJERES DE SUCUMBÍOS (2007). Agenda de las Mujeres de Sucumbíos, ACDI / CEDIME / Radio Sucumbíos.

MURATORIO, BLANCA (1994). *Imágenes e Imagineros: Representaciones de los Indígenas Ecuatorianos, Siglos XIX y XX*, Quito, FLACSO - Sede Ecuador.

- MURATORIO, BLANCA (1998). « Indigenous women's identities and the politics of cultural reproduction in the Ecuadorian Amazon », *American anthropologist*, 100 (2).
- MURATORIO, BLANCA (2005). « Historia de Vida de una Mujer Amazonica », *Iconos*, 22: 129-143.
- NASH, JUNE (2005). « Introduction: Social Movements and Global Processes », dans June Nash, *Social Movements. An Anthropological Reader*. Malden / Oxford / Victoria, Blackwell Publishing.
- NIESEN, RONALD (2003). *The Origin of Indigenism*, Berkeley / Los Angeles, University of California Press.
- OLIVIER DE SARDAN, JEAN-PIERRE (2005). *Anthropology and Development : Understanding Contemporary Social Change*, Londres, Zed Books.
- PEQUEÑO, ANDREA (2007). *Imágenes en Disputa. Representaciones de Mujeres Indígenas Ecuatorianas*. Thèse publiée, Quito, FLACSO - Sede Ecuador / Abya-Yala / UNFPA.
- PERREAULT, THOMAS (2003). « Changing Places: Transnational Networks, Ethnic Politics, and Community Development in the Ecuadorian Amazon », *Political Geography*, 22 (1): 61-88.
- PERRUCHON, MARIE (2003). *I Am Tsunki. Gender and Shamanism among the Shuar of Western Amazonia*. Uppsala Studies in Cultural Anthropology, Uppsala, Acta Universitatis Upsaliensis.
- PINEAU, GASTON et JEAN-LOUIS LE GRAND (1993). *Les histoires de vie. Que sais-je?*, Paris, P.U.F.
- PLUMMER, KEN (2001). « The Call of Life Stories in Ethnographic Research », dans P. Atkinson *et al.*, *Handbook of Ethnography*. Londres, Sage, p. 395-406.
- PRIETO, MERCEDES, ANDREA PEQUEÑO, *et al.* (2005). « Las Mujeres Indígenas y la Búsqueda del Respeto », dans *Entre las crisis y las oportunidades*. Quito, Équateur, CONAMU / FLACSO / UNIFEM / UNFPA, p. 155-194.
- RAPPAPORT, JULIAN (1984). « Studies in Empowerment: Introduction to the Issue », *Prevention in human Services*, 3: 1-7.
- RAPPAPORT, JULIAN (1987). « Terms of Empowerment/Exemplars of Prevention : Toward a Theory for Community Psychology », *American Journal of Community Psychoogy*, 15 (2): 121-147.
- ROBILLARD, STÉPHANE (2005). « Témoignage et attestation », *Philosophie* (88): 107-

- 123.
- ROWLANDS, JO (1998). « A Word of the Times, but What Does it Mean? Empowerment in the Discourse and Practice of Development », dans H. Afshar, *Women and Empowerment*. Londres, MacMillan Press.
- RUBENSTEIN, STEVE (2001). « Colonialism, the Shuar Federation, and the Ecuadorian state », *Environment and Planning D-Society & Space*, 19 (3): 263-293.
- RUBENSTEIN, STEVE (2005). « La Conversión de los Shuar », *Iconos*, 22: 28-48.
- SALIVAS, PIERRE (2002). *Musique jivaros. Une esthétique de l'hétérogène*. Thèse de doctorat. Ethnomusicologie, Paris 8, Paris.
- SCHILD, VERONICA (1998). « New Subjects of Rights? Women's Movements and the Constuction of Citizenship in the "New Democracies" », dans Arturo Escobar, Sonia Alvarez et Evelina Dagnino, *Cultures of Politics, Politics of Cultures. Re-visioning Latin American Social Movements*. Boulder / Oxford, Westview Press, p. 93-117.
- SEGURA VILLALVA, MARITZA (2006). *¿Resolución o Silencio? La Violencia contra las Mujeres Kichwas de Sucumbíos, Ecuador*. Mémoire de maîtrise. Anthropologie, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales - FLACSO - Sede Ecuador, Quito.
- SILVA, ERIKA (2005). « Contexto Historico y Conceptos Políticos Feministas », dans Erika Silva, *Identidad y ciudadanía de las Mujeres (La experiencia de cinco proyectos auspiciados por el Fondo para la Igualdad de Género-Ecuador)*. Quito, Abya-Yala, p. 11-53.
- SYLVAIN, RENÉE (2005). « " Land, Water, and Truth": San Identity and Global Indigenism », dans June Nash, *Social Movements. An Anthropological Reader*. Malden / Oxford / Victoria, Blackwell Publishing, p. 216-233.
- TORERO, ALFREDO (1983). « La Familia Lingüística Quechua », dans *América Latina en sus Lenguas Indígenas*. Caracas, Monte Ávil.
- VALDIVIA, GABRIELA. (2005). « On indigeneity, change, and representation in the northeastern Ecuadorian Amazon », *Environment and Planning A*, 37 (2): 285-303.
- VAN COTT, DONNA LEE (2005). « "We Are the Government": Pachakutik's Rapid Ascent to National Power », dans *From Movements to Parties in Latin America. The Evolution of Ethnic Politics*, Cambridge University Press, p. 99-139.
- VASCONEZ RODRIGUEZ, BELEN (2005). *La Construcción Social del Miedo. Caso: Sucumbíos*, Quito, Abya-Yala / Universidad Andina Simon Bolivar / Corporación Editora Nacional.

- VISWESWARAN, KAMALA (1997). « Histories of Feminist Ethnography », *Annual Review of Anthropology*, 26 (1): 591-621.
- WHITTEN, NORMAN E. (1981). « La Amazonía Actual en la base de los Andes: Una Confluencia Étnica en la Perspectiva Ecológica, Social e Ideológica », dans Norman Whitten *et al.*, *Amazonía Ecuatoriana: La Otra Cara del Progreso*, Mundo Shuar.
- WHITTEN, NORMAN E. (2004). « Ecuador in the New Millennium. 25 Years of Democracy », *The Journal of Latin American Anthropology*, 9 (2): 439-460.
- WHITTEN, NORMAN E., DOROTHEA S. WHITTEN, *et al.* (1997). « Return of the Yumbo: The indigenous Caminata from Amazonia to Andean Quito », *American Ethnologist*, 24 (2): 355-391.
- WOLF, ERIC (1982). *Europe and the People Without History*, Berkeley, University of California Press.
- WOLFF, J. (2007). « (De-)Mobilising the Marginalised: A Comparison of the Argentine Piqueteros and Ecuador's Indigenous Movement », *Journal of Latin American Studies*, 39 (1): 1-29.
- ZARAGOCIN, SOFÍA (2007). « Pasado Mitificado y Futuro Incierto del Consejo Nacional de Mujeres Indígenas del Ecuador, CONMIE ». After the Washington Consensus: Collaborative Scholarship for a New America. Congress of the Latin American Studies Association (LASA), Montréal, 5 au 8 septembre.

#### **Autres sources consultées**

- ACDI (2007). *Fondo para la Igualdad de Género. Tercera fase*. Agence canadienne de développement international.
- CEDIME. Septembre 2004. *Planificación del programa del Fondo para la Igualdad de género en Sucumbios- Frontera norte Ecuador*.
- CEDIME. 2 au 4 juillet 2005. Programa de Formación socio-Política y de Gestión Pública para Mujeres Líderes Indígenas de Sucumbíos. Memorial del Taller 1, Modulo 1 : Crecimiento personal : Género y Liderazgo.
- CEDIME. 6 au 8 août 2005. Programa de Formación socio-Política y de Gestión Pública para Mujeres Líderes Indígenas de Sucumbíos. Memorial del Taller 2, Modulo 1 : Crecimiento personal : Género y Liderazgo.
- CEDIME. 10 au 12 septembre 2005. Programa de Formación socio-Política y de Gestión Pública para Mujeres Líderes Indígenas de Sucumbíos. Memorial del Taller 3, Modulo 2 : Sistema Político del Ecuador y la Organización Social.



- CEDIME. 28 au 30 octobre 2005. Programa de Formación socio-Política y de Gestión Publica para Mujeres Líderes Indígenas de Sucumbíos. Memorial del Taller 4, Modulo 2 : Sistema Político del Ecuador y la Organización Social.
- CEDIME. 25 au 27 novembre 2005. Programa de Formación socio-Política y de Gestión Publica para Mujeres Líderes Indígenas de Sucumbíos. Memorial del Taller 5, Modulo 3 (Derechos y Ciudadanía) : Derechos Humanos y Derechos de la Mujer.
- CEDIME. 7 au 9 janvier 2006 Programa de Formación socio-Política y de Gestión Publica para Mujeres Líderes Indígenas de Sucumbíos. Memorial del Taller 6, Modulo 3 (Derechos y Ciudadanía) : Derechos Sexuales y reproductivos.
- CEDIME. 4 au 6 février 2006. Programa de Formación socio-Política y de Gestión Publica para Mujeres Líderes Indígenas de Sucumbíos. Memorial del Taller 7, Modulo 3 (Derechos y Ciudadanía) : Derechos colectivos.
- CEDIME. 5 au 7 mai 2006. Programa de Formación socio-Política y de Gestión Publica para Mujeres Líderes Indígenas de Sucumbíos. Memorial del Taller 8, Modulo 3 (Derechos y Ciudadanía) : Derechos Colectivos : Usos y Manejos de Recursos Natural.
- CEDIME. (s.d.) 2005. Programa de Formación socio-Política y de Gestión Publica para Mujeres Líderes Indígenas de Sucumbíos. Memorial del Taller 9, Modulo 4 (Desarrollo, desarrollo local) : ¿Desarrollo para que y para quienes?
- CEDIME. 2 au 4 septembre 2006 Programa de Formación socio-Política y de Gestión Publica para Mujeres Líderes Indígenas de Sucumbíos. Memorial del Taller 10. Modulo 5 (Planificación) : Pasos de la planificación.



## Annexe 1 : Cartes géographiques

Figure I : Équateur et province de Sucumbíos, frontalière à la Colombie  
 Source : [http://www.codeso.com/Mapa\\_Ecu01.html](http://www.codeso.com/Mapa_Ecu01.html)



Figure II: Provinces amazoniennes et lieux d'origine des Shuar et Kichwa de Sucumbíos  
 Source: [www.e-equateur.com/amazonie.php](http://www.e-equateur.com/amazonie.php) (modifiée)

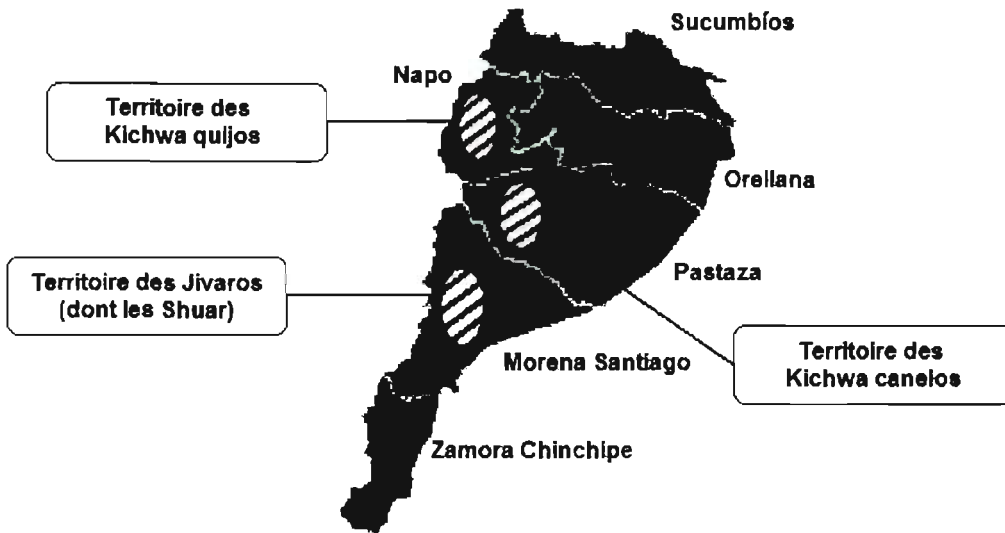


Figure III: Province de Sucumbíos et ses divisions cantonales  
 Source: [www.turismosierranorte.gov.ec/mintur/index.ph](http://www.turismosierranorte.gov.ec/mintur/index.ph)

**PROVINCIA DE SUCUMBÍOS**

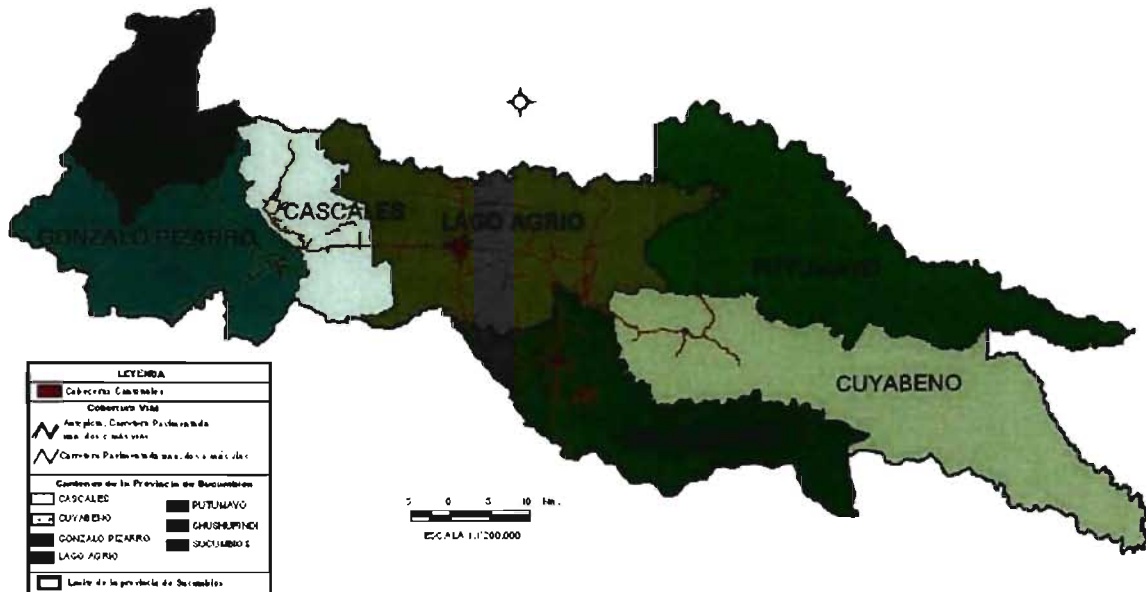
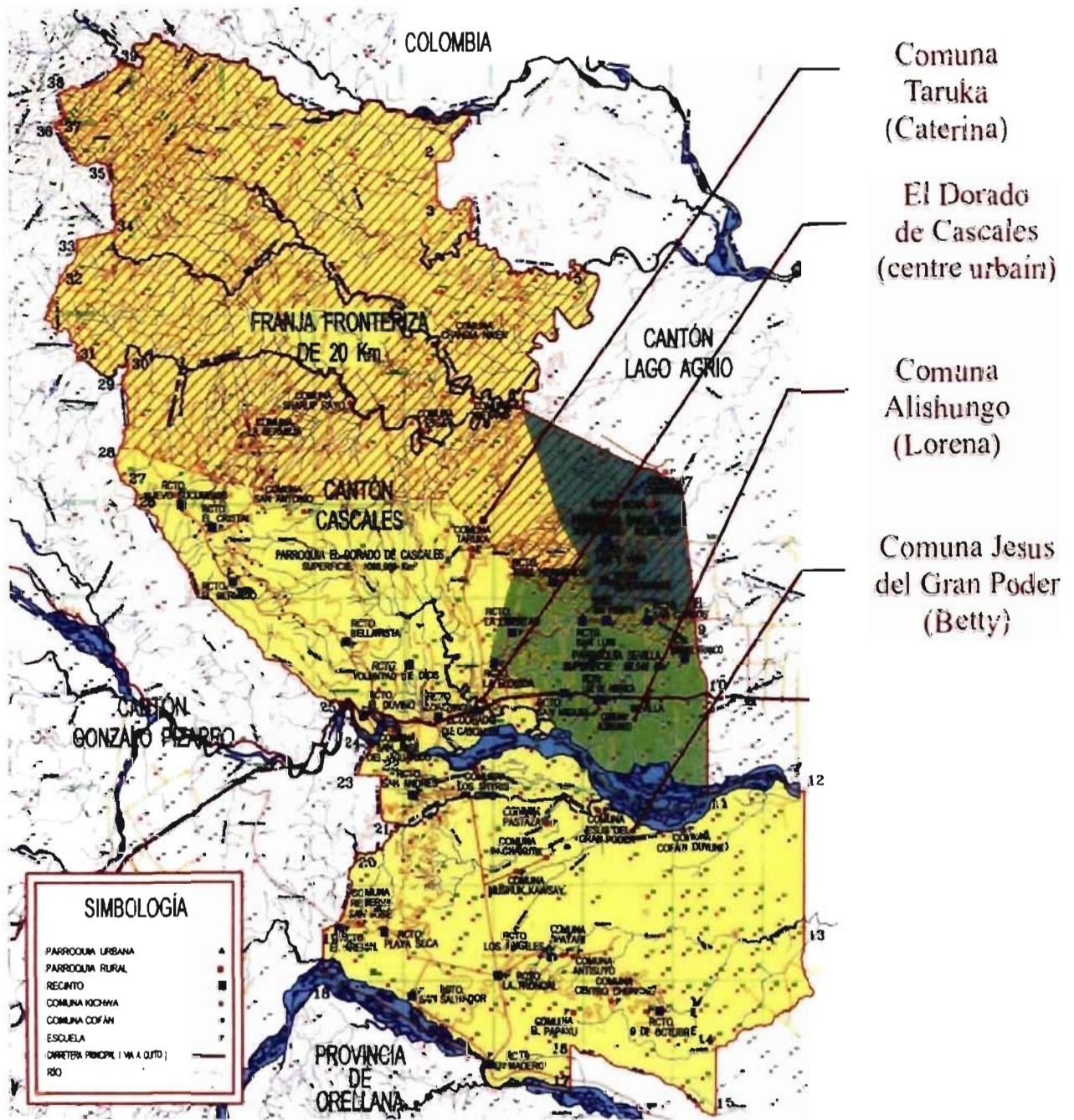


Figure VI: Canton Cascales  
Source: Gobierno municipal de Cascales



## Annexe 2: Tableaux statistiques

Tableau I: Nombre de communautés par nationalité dans le canton Cascales  
Source: Gobierno municipal de Cascales (2005, 14)

### CUADRO POR NUMERO DE COMUNIDADES

Comunidades	Número	Población
Mestiza	29	6.851
Kichwa	16	1.829
Shuar	6	409
Cofán	3	253

Fuente: Equipo Técnico GMC - 2005

Tableau II: Population du canton Cascales par communauté  
Source: Gobierno municipal de Cascales (2005, 15)

### CUADRO POBLACIONAL POR COMUNIDADES SEGÚN GMC UNICEF

PARROQUIA	COMUNIDAD	POBLACIÓN	NACION.	FAMILIA
El Dorado de Cascales	1° de Mayo	105	M.	21
	9 de Octubre	70	M.	11
	Antisuyo	91	K.	13
	Bellavista	66	M.	12
	Bermejo	218	M.	43
	Dorado de Casca	1698	M.	380
	Centro chuncho	97	K.	17
	Alta Bermeja	21	C.	5
	Chandia Naen	70	C.	13
	Charip	48	SH	8
	Cofán Duvuno	162	C.	27
	Duvino	120	M.	19
	El Arenal	33	M.	6
	Cristal	53	M.	11
	Madero	578	M.	97
	Papayu	85	K.	12
	Etsa	34	SH	8
	Jesús del Gran Poder	110	K.	16
	Trencaí	205	M.	50
	Los Ángeles	163	M.	29
	Shynis	168	K.	24
	Mushuk Kawsay	222	K.	38
	Nuevos Horizontes	91	K.	15
	Pachakutik	114	K.	14
	Pastaza	66	K.	16
	Reserva San José	133	K.	22
	Rivera papaya	127	K.	26
	San Andrés	101	M.	14
	San Antonio	39	SH.	7
	San Francisco	70	K.	9
	San José del Aguánico	165	K.	31
	San Salvador	143	M.	26
Sharup Raya	24	SH.	5	
Shayari	79	K.	15	

	La Florida	106	M.	20	
	Taruka	221	SH.	40	
	Allishunku	87	K.	17	
	Libertad	58	M.	20	
	Luz de América	154	M.	30	
	Manuel Franco	95	M.	16	
	San Carlos	574	M.	93	
	San Luis	141	M.	23	
	San Miguel	371	M.	79	
	San Pedrito	142	M.	22	
	Sevilla	875	M.	170	
	Sevilla	Tres Hermanos	104	M.	17
	Santa Rosa de Sucumblos	Barranca Bermeja	63	M.	11
El Diamante		85	M.	13	
Curiyaku		124	K.	23	
Luz y Vida		24	M.	5	
Malvinas 2		58	M.	10	
Santa Rosa		373	M.	59	
Ecuador Amazonas		17	M.	5	
Yamaran Nankais		43	SH.	7	

M= mestizos; K= kichwas; SH= shuar; C= cofán

## Annexe 3: Guide d'entretien pour les récits de vie (en espagnol)

### INTRODUCCION

1.
  - a. ¿Cuál es su nombre completo?
  - b. ¿Qué edad tiene?
  - c. ¿Cuál es su estado civil?
  - d. ¿Tiene hijos? Cuántos? ¿mujer o varón? ¿Qué edad tienen?
  - e. ¿Qué nivel de escolaridad tiene?
  - f. ¿Qué idiomas habla? (y en su casa?)
  - g. ¿Usted practica una profesión fuera de la casa?
  - h. ¿Practica usted una religión? ¿Cuál?

### PASADO

2. Contexto de su infancia
  - a. ¿Dónde nació?
  - b. ¿Quiénes eran sus padres?
  - c. ¿De dónde eran?
  - d. ¿Conformación de la familia: número de hijos, cuántos hombres, cuántas mujeres?
  - e. ¿En dónde vivían?
  - f. ¿Qué hacían?
  - g. ¿En su familia, hay otros miembros que son/eran líderes?
  - h. ¿Qué le enseñaron sus padres? ¿Su madre? ¿Su padre? ¿Cómo le enseñaron?
3. Contexto histórico de su comunidad
  - a. ¿Puede contarme un poco la historia de su comunidad? ¿Y la historia de los Shuar / Kichwa en la provincia? (¿Cuándo llegaron? ¿Por qué? ¿Cómo vivieron antes?)
  - b. ¿Cómo ha cambiado la vida en su comunidad comparativamente a cuando era pequeña? (¿Cuál son los grandes cambios?)
  - c. ¿Cómo explica estos cambios?
4. Su marido
  1. ¿Dónde le conoció?
  2. ¿Cuál es la profesión de su marido? ¿Cuál es su origen? ¿Qué edad tiene?

### TRAJECTORIA COMO LIDERESA

5. Noción de líder/dirigente
  - a. ¿En su opinión, qué es ser líder? Y que es ser dirigente?
  - b. ¿En su opinión, cómo se reconoce a una buena lidereza?
  - c. ¿Se considera Ud. una lidereza? ¿por qué? ¿y desde cuándo?
  - d. ¿A qué organización(es) pertenece ahora? ¿Qué hace dicha organización?
6. Visión de su experiencia como lideresa

Cuénteme cual ha sido su recorrido hasta hacerse lidereza? *Notar el grado de importancia de las capacitaciones dentro de su formación como líder.*

- a. ¿Cuál es el origen de su deseo de hacerse lidereza? (¿Cuándo fue? ¿Cuál era su situación familiar? socio-económica?)
- b. ¿Hubo alguien que la inspiró?(¿un modelo?) ¿Por qué?
- c. ¿Qué o quién le ayudo en su recorrido de lidereza? ¿Cmo le ayudó? ¿Otra capacitación?
- d. ¿Hubo que hacer frente a dificultades para llegar a ser lidereza (timidez, familia, comunidad, en la organización mixta, con otros)? ¿Cuáles han sido? ¿Cómo las ha vencido?
- e. ¿Su papel de lidereza la ha llevado fuera de la provincia de Sucumbíos? ¿A dónde y por qué? Y que significó para Ud. esa salida.

#### 7. Percepción de la capacitación

- a. ¿Por que decidió participar en las capacitaciones de la escuela de lideres?
- a. ¿Qué buscaba al participar en las capacitaciones?
- b. ¿Las capacitaciones han cambiado su pensamiento de lo que es ser lideresa? ¿Mujer? ¿Indígenas? ¿Cómo era antes? ¿Cómo es hoy?
- c. De lo que aprendió en las capacitaciones ¿qué utiliza hoy en día? ¿Puede dar un ejemplo?
- d. ¿Qué es lo que más recuerda de las capacitaciones? (un modulo, un evento, un ejercicio)
- e. ¿Que le pareció a Ud. participar con mujeres de diferentes nacionalidades? Aspectos positivos y negativos.

#### 8. Nacimiento de la Red y percepción

- a. Cuénteme ¿cómo nació la Red? (¿Por qué una Red?)
- b. ¿Con sus palabras, cuál es la misión de la Red? ¿En nombre de quién habla la Red?
- c. ¿Hasta hoy qué actividades ha realizado la Red, y cómo ha participado?
- d. ¿Cómo le puede apoyar la Red como dirigente?

### TRANSFORMACION

#### 9. Cambios (transformaciones) a nivel individual (cuestión de identidad como mujer, indígena, dirigente)

*Profundizar la reflexión sobre la pregunta del orden de identidad del primer cuestionario.*

- a. ¿La capacitación le ayudo a fortalecer su identidad como mujer indígena? Si no. Si es si en que aspectos. Si es no ¿por qué?
- b. ¿Ha cambiado su relación con los hombres de su comunidad, con los mestizos, con las otras mujeres?
- c. ¿Qué conoce del movimiento de mujeres de Sucumbíos? ¿Ha participado en algunas actividades? ¿en cuáles?
- a. ¿Se considera parte de este movimiento de mujeres? ¿Porqué? ¿Qué significa ser parte del movimiento para usted?
- b. ¿Qué significa ser indígena para usted? ¿Se considera parte del movimiento indígena? ¿Por qué?

#### 10. Cambios (transformaciones) a nivel cotidiano (familia, marido, ocupación del tiempo)

- a. ¿De qué manera el hecho de participar en la capacitación ha cambiado su vida cotidiana? Y ahora en su participación en la Red ¿en que ha influido?



- b. ¿La relación con su marido ha cambiado? ¿De qué manera?
- c. ¿Hubo cambios en su papel de madre?
- d. ¿Su ocupación del tiempo ha cambiado? ¿De qué manera?

**11. Cambios (transformaciones) al nivel de la comunidad (hombres y mujeres de la comunidad)**

- a. ¿Su relación dentro de la comunidad ha cambiado desde su participación en la capacitación y ahora en su pertenencia a la Red?
- b. ¿Cómo reaccionaron las otras mujeres de la comunidad frente a su participación en la capacitación y ahora en la creación de la Red y frente a usted?
- c. ¿Cómo reaccionaron los hombres de la comunidad frente a su participación en la capacitación y ahora en la creación de la Red y frente a usted?
- d. ¿Cómo desea contribuir en su comunidad? ¿Qué cambios desea implementar?

**12. Cambios (transformaciones) al nivel intercomunitario (región, provincia, con otras naciones)**

- a. ¿Ha observado cambios en su relación con las otras nacionalidades indígenas? ¿Los Shuárs por ejemplo? ¿Con los mestizos?
- b. ¿Ha tenido dificultades por ser mujer indígena en Lago Agrio? ¿en Sucumbíos? ¿en Ecuador?

**FUTURO**

**13. Preocupaciones y aspiraciones**

- a. ¿Cuáles son sus preocupaciones hoy en día, como dirigente? ¿Como lidereza? ¿Como mujer? ¿Como indígena?
- b. ¿Cómo percibe el futuro de sus hijos?
- c. ¿Qué desea transmitir a sus hijos? (sus hijas?)
- d. ¿Hoy en día hay una persona que le inspira en su lucha? (conoce a lidereza indígena, quien?) ¿Por qué?
- e. ¿Cuáles son sus proyectos? ¿Qué la motiva a ser lidere hoy en día ?
- f. ¿Qué desea para la Red?

**Posiblemente preguntar sobre las problemáticas de la región**

- a. Fumigación
- b. La situación económica
- c. Plan Colombia en general (militares, desplazamientos)
- d. Petroleras

## Annexe 4 : Entretiens réalisés

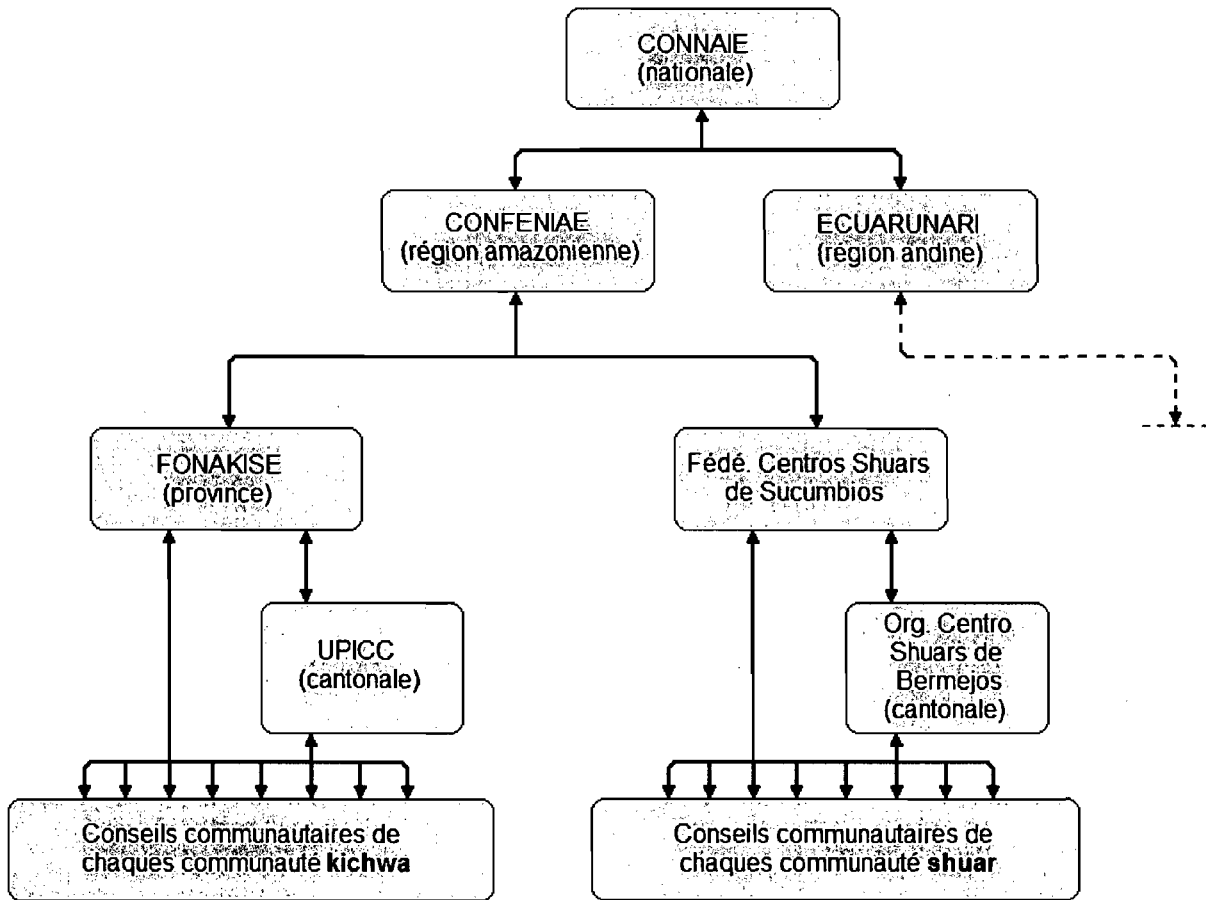
Tableau III : Liste des entretiens réalisés avec les participantes de la *escuela*

Nom	Date des entretiens	Type d'entretien
A.	20 octobre 2007	Entretien de survol
Betty	17 octobre 2007 10 décembre 2007	Entretiens récit de vie
B.	15 octobre 2007 10 décembre 2007	Entretiens mixtes
C.	7 novembre 2007	Entretien mixte
Caterina	24 octobre 2007 11 décembre 2007	Entretiens récit de vie
D.	17 octobre 2007 10 décembre 2007	Entretiens mixtes
E.	21 octobre 2007	Entretien mixte
F.	7 novembre 2007	Entretien mixte
Lorena	25 octobre 2007 4 décembre 2007 13 décembre 2007 (avec son mari)	Entretiens récit de vie
M1	24 octobre 2007	Entretien mixte
M2	21 octobre 2007	Entretien mixte
M3	8 décembre 2007	Entretien mixte
P.	24 octobre 2007	Entretien de survol
R1	20 octobre 2007	Entretien mixte
R2	21 octobre 2007 8 décembre 2007	Entretiens mixtes
R3	8 novembre 2007 10 décembre 2007	Entretiens mixtes

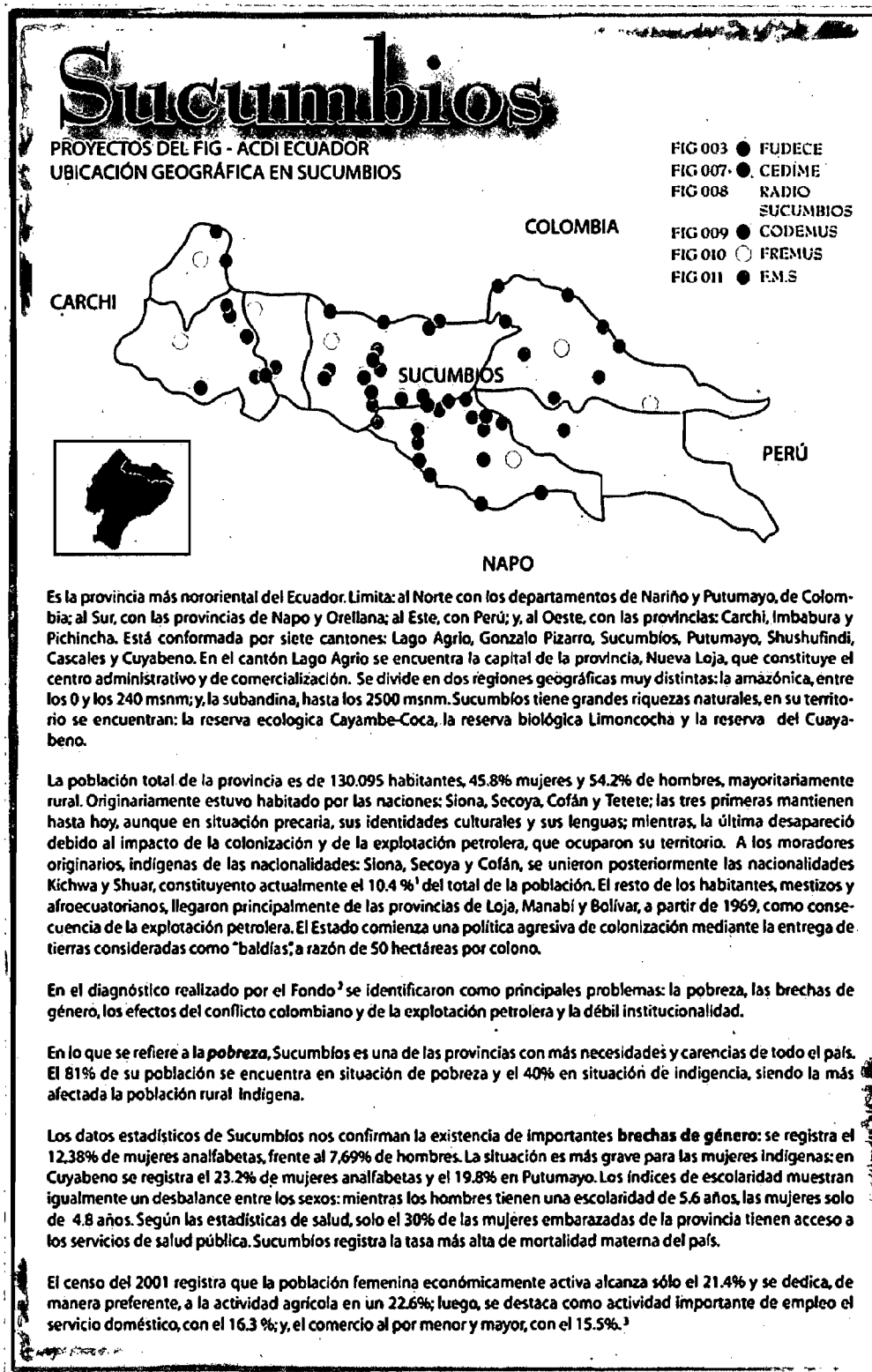
Tableau IV : Liste des entretiens réalisés avec les autres acteurs

Nom	Date des entretiens	Lien au projet /aux participantes
Ariana	18 septembre 2007 19 décembre 2007	Coordonnatrice de la <i>escuela</i> et Directrice du CEDIME.
María	3 octobre 10 octobre 2007	Coordonnatrice du FIG-ACDI, bailleur de fonds du projet.
Rita	15 novembre 2007	Femme du maire de Cascales, responsable du <i>Patronato</i> , coordonnatrice du Réseau.
Équipe CARE	12 décembre 2007	ONG responsable d'une autre école de leadership dans la province.
D.	24 octobre 2007	Président de Taruka, frère de 2 participantes.
F.	9 décembre 2007	Dirigeante de San José, non-participante.
Hommes de Taruka	17 novembre 2007	Maris des participantes et hommes de la communauté.
I.	16 décembre 2007	Femme de Taruka, non-participante.
José	13 novembre 2007	Mari de Caterina, coordonnateur des nationalités du canton Cascales et représentant shuar au conseil provincial.
FEPP	13 novembre 2007	Directeur du FEPP, autre acteur provincial offrant de la formation.
M1	8 octobre 2007	Anthropologue ayant travaillé de près avec la FONAKIS et aujourd'hui Coordonnatrice de Family Care Ecuador.
M2	8 octobre 2007	Professeure d'anthropologie ayant travaillé avec les femmes indigènes des Andes équatorienne.
M3	9 décembre 2007	Dirigeante des femmes, UPICC, non participante.
P.	13 novembre 2007	Participante du projet <i>promotora partera</i> , FONAKIS.
Pablo	3 décembre 2007	Mari de Lorena et conseiller municipal du canton.
P2	2 décembre 2007	Mairesse par interim de Cascales.
R1	9 octobre 2007	Professeur de sociologie ayant fait une étude dans la région de la frontière.
R2	16 novembre 2007	Femme leader métisse de Cascales, près du mouvement indigène.
R3	5 décembre 2007	Coordonnatrice du <i>Movimiento de Mujeres de Sucumbíos</i> et présidente du <i>Frente de Mujeres</i> .
R4	11 décembre 2007	Coordonnateur du projet de AMUME dans la province, financé par CARE-Ecuador
T.	17 décembre 2007	Responsable du projet <i>Antropologo sin frontera</i> dans la province en collaboration avec le Gouvernement provincial

### Annexe 5 : Organigramme des organisations indigènes en Équateur (filiation pour les Kichwa et Shuar de Cascales)



## Annexe 6: Documents du FIG-ACDI sur les projets dans la province



La incidencia del conflicto colombiano, especialmente en las zonas geográficas que limitan con los departamentos colombianos con mayor producción de coca y en las que se tiene la presencia de grupos armados de la guerrilla Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) y de los paramilitares Autodefensas Unidas de Colombia (AUC). La situación ha empeorado a partir del Plan Colombia, con el enfrentamiento entre la guerrilla y los paramilitares en el Bajo Putumayo; Esta situación afecta al ejercicio de los derechos individuales, sobre todo en lo que se refiere a: la libre circulación; la militarización, con los controles migratorios y la restricción del flujo de personas entre las fronteras; el incremento de los desplazamientos; el aumento de la violencia y de la economía ilegal; mayores registros de crimen organizado, relacionado con el narcotráfico y el tráfico de armas.

Los efectos de la explotación petrolera, especialmente los relacionados con: la contaminación; las enfermedades; la falta de equidad en la inversión, proveniente de su explotación; la falta de transparencia en las relaciones comunidad - petroleras; y, la poca mano de obra local en áreas especializadas.

La débil institucionalidad, con una presencia insuficiente de las instituciones gubernamentales; la falta de recursos y de políticas de Estado.

En el proceso de planeación de la III Fase del Fondo, se decide considerar como estrategias prioritarias para su intervención:

"Promover el respeto de los derechos humanos de la frontera norte; fortalecer las organizaciones de mujeres; recuperar y proteger el medio ambiente sano; promover la interculturalidad amazónica; y, mejorar la economía familiar."



1. SISSE (Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador) Versión 2.5. 2000, a partir de estimación de población indígena y negra-  
COOINPE (Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador).  
2. CEDESU Diagnóstico realizado para el IG - ACCU en el proceso de planeación de la Tercera Fase.  
3. Plan Participativo de Desarrollo Estratégico de la provincia de Sucumbios, Gobierno provincial de Sucumbios, 2004.  
4. De acuerdo a varios informes y también del Servicio Psicológico de Movilidad Humana de ISAVES.

## Annexe 7: Documents du FIG-ACDI sur le projet FIG-007 de la escuela

**FIG 007**

**"Fortalecimiento de la participación socio-política de las mujeres de diversos sectores étnicos y sociales, de la provincia de Sucumbíos"**



**"Líderes de diversas nacionalidades indígenas comprometidos con el fortalecimiento organizativo de las mujeres y sus comunidades, como base de defensa de sus derechos y del desarrollo sustentable con equidad"**

**Instancia Ejecutora:** Centro de Investigación de los Movimientos Sociales del Ecuador CEDIME  
**Ubicación:** Provincia de Sucumbíos  
**Contribución del Fondo:** 99.000 Dólares Canadienses  
**Monto total del proyecto:** 127.506 Dólares Canadienses  
**Fecha de inicio:** marzo 2005  
**Fecha de finalización:** abril 2007

**Objetivo:**

- Fortalecer la capacidad de las organizaciones de diversos sectores étnicos y sociales de mujeres de la provincia de Sucumbíos, para incidir en el desarrollo local con propuestas dirigidas a la búsqueda de la equidad de género y a la construcción de una identidad intercultural.

**Beneficiarios:**

- 52 líderes y dirigentes de organizaciones de base, pertenecientes a 12 asociaciones de mujeres indígenas de las nacionalidades: kichwa, siona, cofán y shuar del Cantón.
- 250 mujeres de organizaciones de base o de comunidades de las diferentes nacionalidades del cantón Cascales.
- 150 mujeres representantes de organizaciones de mujeres de diversos sectores socioculturales -mestizos e indígenas, urbanos y rurales del cantón Cascales y de la provincia de Sucumbíos en general.
- Organizaciones e instituciones involucradas en el Programa FIG - ACDI Ecuador.

**Resultados alcanzados:**

- Mujeres líderes y dirigentes de organizaciones de diversos sectores étnicos y sociales de la provincia de Sucumbíos, insertas en el proceso de desarrollo local, con enfoque de género e identidad intercultural.
- Fortalecimiento de su capacidad técnica y política para incidir en el fortalecimiento de sus organizaciones y en la elaboración de propuestas para el desarrollo local.
- Participación en espacios de debate y concertación de propuestas.
- Difusión de las propuestas y actividades de las mujeres.

**Acciones:**

- Elaboración de 8 cartillas temáticas en el proceso de capacitación.
- Aplicación de programa de capacitación de 160 horas, realizado en 8 talleres, con 52 mujeres de las nacionalidades: Kichwa, Siona, Cofán y Shuar.
- 250 mujeres de diversas organizaciones de base de las nacionalidades Kichwa, Siona, Cofán y Shuar, participan en talleres de réplica en sus comunidades.
- Publicación en Kichwa, Cofán y Shuar, de los módulos de capacitación.
- Elaboración de trípticos, boletines y ruedas de prensa, para la difusión del programa y de las propuestas de las mujeres indígenas.
- Conformación de la Red de Mujeres Indígenas de la provincia de Sucumbios.

**Propuesta pedagógica y metodologías utilizadas**

Bajo los principios de la educación popular, se parte de la experiencia y de los conocimientos propios, para:

- construir un nuevo conocimiento;
- reconocer, valorizar y rescatar la cultura de las participantes;
- construir, en la práctica, relaciones de interculturalidad entre las participantes de diferentes nacionalidades indígenas y también con los/as facilitadores/as y el equipo de apoyo.

Se ha procurado que los contenidos y las metodologías se adecuen a las condiciones socio culturales de las participantes. Los talleres, son realizados con facilitadores/as conocedores/as de las temáticas a abordarse y con experiencia en el trabajo con pueblos y/o nacionalidades indígenas, especialmente amazónicas.

En la metodología se trata de combinar el conocimiento teórico con ejercicios prácticos y participativos sobre los siguientes temas y subtemas:

**Crecimiento Personal:**

- Género y Liderazgo
- Relaciones humanas y liderazgo
- Introducción al concepto de género

**Sistema Político del Ecuador y la Organización Social**

- Conceptos generales sobre poder y política
- Sistema político ecuatoriano
- Participación y organización social

**Derechos y Ciudadanía**

- Derechos humanos y ciudadanos
- Derechos de las mujeres
- Derechos de las mujeres indígenas
- Derechos colectivos
- El Movimiento Indígena y la lucha por los derechos colectivos
- La Agenda Política del Movimiento

**Desarrollo y desarrollo local**

- Enfoques del desarrollo
- Enfoque de género en el desarrollo
- Planificación y elaboración de propuestas
- Aplicación práctica
- Participantes por nacionalidades



Para enfrentar la variabilidad de situaciones (diversidad étnica, generacional, nivel de escolaridad, experiencia organizativa); y para promover una activa participación de todas las mujeres en las actividades de los talleres, se han recurrido a metodologías fundamentalmente participativas, como son: trabajos en grupo (por lo general en base a la pertenencia étnica), sociodramas, dibujos, etc., en los cuales se ha priorizado la recuperación de sus vivencias y experiencias, como base de la reflexión y análisis de los diferentes temas.

Se ha dado gran importancia a generar espacios de intercambio cultural, tanto a través de las dinámicas, como generando espacios específicos de relación interpersonal.



## **Annexe 8: Programme de formation de la *escuela***

### **Programa de formación socio política y de gestión pública para mujeres líderes indígenas de Sucumbíos**

**Modulo 1 : Crecimiento personal : Género y liderazgo**

- a. Relaciones humanas y liderazgo
- b. Introducción al concepto de Género

**Modulo 2 : Sistema político del Ecuador y la Organización social**

- a. Conceptos generales sobre : política, poder, y sistema político
- b. Participación política, organización social y nuestra agenda democrática

**Modulo 3 : Derechos y ciudadanía**

- a. Derechos : Derechos humanos, derechos de la mujer / violencia contra la mujer y la Ley 103
- b. Derechos sexuales y reproductivos
- c. Derechos colectivos
- d. Derechos colectivos : Uso y manejo de los recursos naturales

**Modulo 4 :Desarrollo, desarrollo local**

- a. Desarrollo para que y para quienes

**Modulo 5 : Planificación**

- a. Pasos de la planificación

## Annexe 9: Photos de la *escuela* - 2005



Figure V: Les participantes lors d'un atelier.



Figure VI : Les participantes shuar lors d'un travail d'équipe.



Figure VII : Une performance kichwa lors des soirées interculturelles.



Figure VIII : Une participante kichwa qui s'affiche leader.

## Annexe 10 : Photos des femmes derrière les récits de vie - 2007



Figure IX : Lorena et Rita au *Patronato*.



Figure X : Betty à une réunion, avec sa plus jeune.



Figure XI : Caterina à la *finca*.

## Annexe 11: Photos de la marche à la frontière - 2007

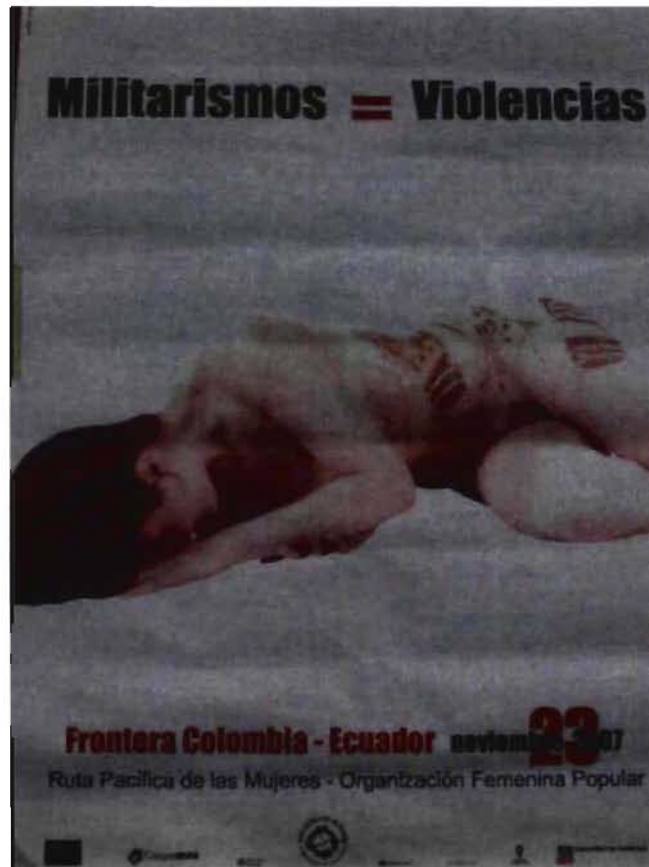


Figure XII : L'affiche de la marche binationale à la frontière.



Figure XIII : Les participantes de la *escuela* s'affichant à la marche à la frontière.



Figure XIV : Les participantes à la marche à la frontière.



Figure XV : Une participante shuar échangeant les produits de sa *chacra*.



Figure XVI : La participante kichwa à qui on a donné le drapeau équatorien pour qu'elle dirige la marche.



Figure XVII : Lorena interrogée par les médias à la frontière.

## Annexe 12: Photos de la marche dans le canton - 2007



Figure XVIII : Les femmes indigènes de Cascales préparant le repas avant la marche.



Figure XIX : Le service du repas aux communautés venues manifestées.



Figure XX : Les communautés venues marcher à El Dorado appuyer le maire.



Figure XXI : Au front de la marche, les couleurs du Pachakutik et les dirigeants indigènes, dont Lorena.



Figure XXII : Les communautés indigènes devant la mairie.