

**Université du Québec en Outaouais**

**Au-delà des migrations urbaines : les alternatives proposées  
par des jeunes kichwas de la province du Chimborazo**

Mémoire présenté à l'Université du Québec en Outaouais comme  
exigence du programme de Maîtrise en sciences sociales du  
développement territorial

Annélie Delescluse

Août 2015

## SOMMAIRE

REMERCIEMENTS .....	1
RÉSUMÉ .....	2
INTRODUCTION .....	3
CHAPITRE PREMIER : SPÉCIFICATION DE L'OBJET D'ÉTUDE .....	9
1.1 État des lieux de la population et de la culture des Kichwas .....	9
1.2 Le cas de l'Équateur .....	11
1.3 Objet de la recherche : Le Buen vivir : un discours politique, intellectuel et altermondialiste. ....	17
CHAPITRE 2: CONCEPTS THÉORIQUES ET HYPOTHÈSES.....	22
2.1 Débat entre théoriciens européens et latino-américains : critique de l'eurocentrisme et décolonisation textuelle.....	22
2.2 Le Buen vivir, comme prolongation de la colonialité du pouvoir .....	30
CHAPITRE 3 : CADRE MÉTHODOLOGIQUE .....	36
3.1 Approche hybride : interprétative et critique .....	36
3.2 L'approche ethnographique.....	39
3.3 Analyse des données.....	49
3.4 Considérations éthique et limites de la recherche .....	51
CHAPITRE 4 : LES MIGRATIONS DES JEUNES .....	54
4.1 Migrations et vie communautaire en milieu rural .....	54
4.2 Migration, éducation et perte de la culture.....	58
4.3 Migration urbaine, relations humaines, alimentation et santé .....	70
CHAPITRE 5 : LES PISTES DE SOLUTION .....	81
5.1 Le tourisme communautaire .....	81
5.2 État des lieux de la culture agricole .....	87
5.3 La faiblesse des rendements agricoles et le manque d'appui aux structures de production .....	90
5.4 Sumak kawsay, réappropriation et revalorisation des savoirs ancestraux et éducation interculturelle.....	95
CONCLUSION .....	103
BIBLIOGRAPHIE.....	110

*À Abdoukarim Ba, la voix des « sans-voix ».*

## **REMERCIEMENTS**

Je tiens à remercier du fond du cœur mon directeur de mémoire, Thibault Martin, qui m'a fait confiance et qui m'a soutenu tout au long de mes cinq années d'études au Québec. Merci de m'avoir permis de progresser à l'aide de tes remarques constructives, de ton sens de l'humour et de ton surprenant rapport à la science.

Merci au professeur Ndiaga Loum, qui, par son savoir, ses convictions et son enseignement profondément humain m'a éveillé aux grandes questions internationales, aux problématiques du développement et poussée à m'engager dans cette voie.

Je tiens à remercier les étudiants de l'Université du Québec en Outaouais qui par leurs visages, leurs histoires de vie et leurs diverses origines ont façonné un jardin du monde qui est devenu mon chez moi, ma seconde famille.

Merci à Jérémie. Toi qui m'as éveillé à la magie de la terre de tes ancêtres. Je te dois bien plus que je ne pourrais l'écrire.

Merci à la très chère équipe de l'Amicale Autochtone de l'UQO. Un grand merci à mes chers Gonzalo et Otilia.

Merci à mes originales compatriotes Elodie et Amandine. Merci à Axelle, ma précieuse alliée.

Merci à mes amis Équatoriens, Jorge Leon, Fernando, Maria-Luz, Gabriel, aux membres du CEDIS et à Apollinario. Merci de m'avoir ouvert les portes de vos maisons et de m'avoir fait confiance.

Merci à Eloy, cher compagnon de route et d'étude. Tes conseils et tes connaissances m'ont beaucoup apporté. Ta présence silencieuse et aimante m'a été précieuse tout au long de l'année et particulièrement à mon retour d'Équateur.

Merci à mes grands-parents, à mes parents et à mes frères et sœurs qui m'ont toujours aimé et encouragé.

À Dieu.

## RÉSUMÉ

La richesse sociale de l'Équateur résulte de la diversité des cultures et des identités des peuples qui se côtoient depuis des siècles: métis, afro-Équatoriens et multiples ethnies indigènes qui forment un véritable patchwork de cultures et de traditions. Le paysage politique national a beaucoup changé depuis l'arrivée au pouvoir de Rafael Correa en 2007, considéré par plusieurs comme un chef d'État solidaire, pro-Indigène mais aussi populiste. Il est à l'origine de la nouvelle constitution instaurée en 2009 dont le concept central est le « Buen vivir » ou « Sumak kawsay » en kichwa, considéré par certains, comme le fondateur d'une nouvelle coexistence citoyenne et d'un développement économique en harmonie avec la nature. Ce concept a suscité un certain nombre de débats parmi les intellectuels, les hommes politiques et les chefs indigènes certains remettant notamment en question le lien entre le projet politique du président et le concept ancestral du « Sumak kawsay ».

Ce mémoire se penche sur les perspectives des Kichwas, peuple indigène qui constitue la grande majorité de la paysannerie de la région andine. Pour cela, nous avons effectué une enquête ethnographique de mai à juillet 2014. Nous souhaitons connaître le point de vue des jeunes kichwas de la province du Chimborazo sur le Sumac kawas et nous imprégner de leurs connaissances. Dans ce mémoire, nous émettons deux hypothèses, la première est que le Sumac kawas pourrait être une opportunité pour la décolonisation du savoir occidental et pour une ouverture de la connaissance à la normativité indigène. Nous postulons également que les discours articulés autour du Sumak kawsay se révèlent être un accaparement des concepts indigènes et une prolongation de la colonialité du pouvoir.

Finalement, ce mémoire trace le portrait de quelques jeunes issus des milieux ruraux les plus éloignés de la province du Chimborazo. Leurs trajectoires sont emblématiques d'une jeunesse qui a déserté les communautés pour migrer vers les grandes villes équatoriennes et américaines. Dans leurs récits, ils ne parlent pas uniquement du Sumak kawsay, mais mettent l'emphase sur les motifs de leurs départs. Ils témoignent notamment des conséquences de leurs migrations dans les communautés kichwas (organisation communautaire, développement économique, etc.) et de la dilution de l'identité kichwa dans les grandes villes.

Nous verrons ensuite que les Kichwas proposent des alternatives originales aux départs vers les métropoles afin de contrer l'exode des jeunes et avec lui la dilution de leur identité. Sensibles à la préservation de leur culture, au bien-être de la collectivité, à la solidarité, épris de liberté et d'indépendance, ces jeunes sont le fier emblème des peuples indigènes qui ont résisté à 500 ans de colonisation, d'oppression et de subordination.

*Ceux qui vivent, ce sont ceux qui luttent. Ce sont ceux dont un dessein fermé  
emplit l'âme et le front. Ceux qui d'un haut destin gravissent l'âpre cime.  
Ceux qui marchent pensifs, épris d'un but sublime.  
Victor Hugo, les Châtiments, 1853.*

## **INTRODUCTION**

La thématique des mouvements sociaux est un véritable carrefour théorique en sociologie. Elle se situe au cœur des luttes symboliques, perpétuellement inachevées qui caractérisent le monde social, traversé par les angoisses et les optimismes des acteurs. La complexité du monde social nécessite que nous analysions avec une attention particulière les mouvements sociaux et les formes de culture participative. L'originalité et la force des mouvements sociaux sur le continent latino-américain est une excellente opportunité d'approfondir notre compréhension de ces phénomènes. En effet, depuis une vingtaine d'années, on parle beaucoup des luttes des mouvements sociaux en Amérique Latine. Un des mouvements sociaux les plus importants en Amérique Latine est le mouvement indigène. La littérature académique trace le portrait d'un continent dans lequel du nord au sud, les conflits opposent les Indigènes<sup>1</sup> aux compagnies et aux multinationales pétrolières et minières (Löwy, 2013 : 56).

Le thème des ressources naturelles est au cœur des revendications des peuples indigènes. Il est compréhensible que les individus qui vivent en contact direct avec l'environnement soient les premières victimes de la destruction de la

---

<sup>1</sup> Nous utiliserons principalement l'appellation « indigène » car elle est la plus courante dans la littérature latino-américaine, cependant, nous sommes conscients qu'en Amérique du Nord, les termes « autochtone » ou « Première Nation » sont plus appropriés.

nature. L'antagonisme violent qui oppose les deux groupes reflète une affinité négative entre l'éthique indigène et l'éthique capitaliste, voire une incompatibilité idéologique (Löwy, 2013 : 56).

Depuis une dizaine d'années, les Indigènes ont multiplié leurs alliances au-delà des frontières nationales. La globalisation de la question autochtone représente l'une des facettes de l'intégration de la société civile pour une nouvelle gouvernance mondiale. Le maillage du monde s'est resserré de telle façon qu'on ne connaît plus de peuples isolés (Bellier, 2007 : 94). Les mouvements sociaux indigènes se sont peu à peu inscrits sur la toile globale des revendications pour la protection de l'environnement et la sauvegarde de la planète. En parallèle, l'organisation et l'influence croissante des acteurs de cette société civile mondiale ont développé une conscience et une préoccupation « globale » sur un certain nombre de questions telles que la protection de l'environnement, le commerce international « prédateur » ou encore la réduction des inégalités Nord-Sud. C'est dans ce contexte que la thématique de la protection des minorités ethniques et des peuples Indigènes s'est globalisée et qu'elle s'est développée au cœur des espaces de contestation altermondialistes. Le Forum social mondial a notamment développé ses axes stratégiques en alliant la cause de la justice environnementale aux droits des peuples indigènes et au patrimoine culturel de l'humanité (Rapport CRID, Février 2011).

En réponse à l'uniformisation du monde, résultat de la mondialisation capitaliste néolibérale et pour la protection d'une diversité culturelle en danger, les mouvements sociaux se sont mobilisés autour de la revalorisation des identités locales (Bellier, 2007 : 80). Les minorités ethniques et indigènes sont

désormais les portes étendards de revendications qui ne sont pas axées sur les droits individuels mais plutôt sur la reconnaissance de droits collectifs. Ces minorités militent donc pour la reconnaissance de leurs particularités sociales, politiques et économiques et pour la protection de l'environnement (Martin, 2013).

Au cours des dernières années, les luttes indigènes et paysannes se sont donc globalisées grâce à la caisse de résonance « altermondialiste ». C'est à travers ce canal que nous avons pris connaissance du concept du Buen vivir, dit Sumak kawsay en langue kichwa<sup>2</sup>, né de la cosmovision ancestrale des peuples kichwas et aymaras de la région Andine. Dans la cosmovision aymara, « *suma* » correspond à « *plénitude* », « *sublime* », « *magnifique* », et « *qamana* » à « *vivre* », « *vivre ensemble* ». En kacha « *Sumak* » peut se traduire par « *plénitude* », « *sublime* », « *beau* », et « *kawsay* » par « *vie* », « *être en étant* » (Ortiz, le Grand Soir, Septembre 2013). Le concept a été traduit en espagnol par Buen vivir, c'est-à-dire « vivre bien » ou « bien vivre » en français. Ce concept andin est le point de départ de notre recherche. Nous avons rapidement constaté qu'il existait une littérature abondante sur le sujet, majoritairement issue des milieux intellectuels et politique de gauche latino-américains. Nous avons remarqué que ces travaux traduisaient dans des termes normatifs ce concept ancestral.

Ces mouvements sociaux ont contribué de différentes manières au virage à gauche de plusieurs gouvernements en Amérique latine depuis une dizaine d'années (Ventura, 2012). Ces changements politiques s'accompagnent d'un changement de relations envers les Indigènes. Dans les années 1990, les

---

<sup>2</sup> En Amérique du Nord, on fait plutôt référence au peuple Quichua. Nous avons décidé de parler de la langue et de la culture « kichwa » et de parler des Kichwas (peuple) pour être fidèles aux références de la littérature latino-américaine.



pays andins commencèrent à reconnaître le caractère multiethnique et pluriculturel des peuples indigènes. Ces avancées furent facilitées par la convention 169 de l'OIT de 1989, les célébrations de 1992 pour les 500 ans de la « découverte » des Amériques et par la déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples indigènes en 2007. Le dynamisme de nombreux mouvements sociaux, notamment féministes et écologistes ont également participé à ces changements (Albo, 2010 : 64). En Équateur, le paysage politique national s'est transformé depuis l'arrivée au pouvoir du président Rafael Correa, considéré comme un chef d'État solidaire et pro-Indigène. Il est à l'origine de la nouvelle constitution instaurée en 2009 dont le concept central est celui du Buen vivir, défini comme une nouvelle coexistence citoyenne et un développement économique en harmonie avec la nature. Cette constitution s'appuie entre autres sur la reconnaissance de la diversité culturelle des peuples indigènes de l'Équateur. C'est sur ce concept du Buen vivir sur lequel nous souhaitons nous pencher. La revue de littérature que nous avons effectuée nous a permis d'identifier trois différents discours sur le Sumak kawsay : politique, altermondialiste et intellectuel. Cependant, elle laisse un vide quant aux interprétations que les Kichwas en ont eux-mêmes. Cela ne veut pas dire qu'il n'existe pas d'hommes politiques, d'intellectuels ou de militants altermondialistes kichwas qui s'expriment sur le sujet, mais de manière générale, leur voix est peu relayée dans les travaux académiques ou dans le monde politique. Notre objectif était donc de savoir ce que les Kichwas, qui sont majoritairement issus des milieux ruraux et isolés (altitude) pensent du Sumak kawsay et de sa nouvelle popularité. La voix des jeunes nous intéresse particulièrement parce que leur opinion est peu présente dans la littérature. Les

jeunes suscitent notre curiosité car ce sont eux qui façonnent la nouvelle identité des Kichwas, et plus largement, qui vont créer la société équatorienne de demain. **Ce mémoire a pour objectif de sonder les perceptions des jeunes kichwas de la province du Chimborazo en Équateur sur l'avenir de leurs communautés et sur la manière dont ils inscrivent leur héritage culturel dans le présent et le futur. Nous avons accordé une importance de premier ordre au concept du Sumak kawsay car il nous est présenté comme un outil original et unique pour analyser les aspirations des jeunes kichwas.** Nous avons demandé aux jeunes ce qu'ils en pensaient, et s'ils se reconnaissaient dans les différentes définitions qu'on associe au Sumak kawsay. Nous nous sommes demandé s'ils avaient le sentiment que leurs connaissances ancestrales étaient valorisées par la nouvelle constitution ou au contraire récupérées à leur insu. Nous avons aussi voulu savoir si le Sumak kawsay leur avait été enseigné durant leur enfance. Nous leur avons demandé ce que signifiait pour eux, le fait de bien vivre. Est-ce que le Sumak kawsay a une influence dans leur vie actuelle et dans leur conception du futur? Quel est l'état des communautés rurales kichwas? Qu'est-ce qui pourrait être fait, selon eux, pour améliorer le futur des communautés kichwas? La réponse à ce questionnement a été rendue possible grâce à la réalisation d'un séjour de mi-mai à fin juillet 2014 dans la province du Chimborazo où nous avons conduit des entretiens semi-narratifs approfondis. Nous avons eu le privilège d'être invité par plusieurs jeunes au sein de leurs familles résidant au sein de communautés rurales de la province. Ce fut une occasion unique de nous plonger dans leur quotidien et de les questionner sur leurs aspirations, leurs préoccupations et les pistes de solutions qu'ils proposent pour lutter contre la

perte de la culture kichwa. Par ailleurs, ce temps passé en leur compagnie nous a amené à constater que le Sumak kawsay n'avait pas la même signification pour eux que celui qu'il a dans les sphères politique, intellectuelle et altermondialiste latino-américaines.

*Les Indiens de l'Amérique totalisaient pas moins de soixante-dix millions de personnes lorsque les conquistadores firent leurs apparitions ; un siècle et demi plus tard, ils n'étaient plus que trois millions et demi.*  
Galeano, 1971.

## **CHAPITRE PREMIER : SPÉCIFICATION DE L'OBJET D'ÉTUDE**

### **1.1 État des lieux de la population et de la culture des Kichwas**

Il existe approximativement dans le monde près de 370 millions d'Autochtones, soit 5% de la population mondiale, qui vit dans plus de 70 pays. Ces Autochtones constituent plus de 5000 peuples distincts avec presque autant de langues différentes. Sur le continent latino-américain, il y a approximativement 33 millions d'Indigènes vivant majoritairement en Bolivie, en Équateur et au Pérou (Rapport Unicef, Février 2004). En Bolivie, les peuples indigènes sont majoritaires, en Équateur et au Pérou ils représentent près d'un tiers de la population. Une grande partie d'entre eux est d'origine kichwa, et dans une moindre mesure, aymara. Il semblerait que les Aymaras soient originaires des régions entourant le lac Titicaca, à la frontière entre le Pérou et la Bolivie. Les Kichwas se situent au nord de cette frontière, en Équateur. Il est difficile de différencier les origines spécifiques des Kichwas et des Aymaras car au cours des siècles, les deux groupes ethniques se sont rapprochés, mutuellement influencés et enrichis. À l'échelle latino-américaine, les Kichwas constituent un peuple à part entière, possédant des traits culturels communs malgré quelques différences vestimentaires et culinaires. Les communautés kichwas constituent toujours l'essentiel de la paysannerie de la région andine. Cela ne les empêche pas de participer à la vie nationale et politique de leurs pays spécifiques et de contribuer à la transformer.

Avant leur soumission au Royaume Inca, les Kichwas étaient des paysans qui vivaient regroupés en petites communautés agropastorales. Ils se réunissaient pour échanger leurs biens dans des marchés locaux et nationaux (Favre, Encyclopædia Universalis, s.d.). Ce furent les Incas qui leur imposèrent une langue commune en les soumettant à eux. Le légendaire empire Inca n'était au début qu'une tribu guerrière du Sud de la Cordillère des Andes. Au fil des années, il se transforma en une des civilisations les plus importantes de l'époque précolombienne. L'Empire inca absorba peu à peu toutes les communautés kachas et étendit son règne jusqu'au début des années 1530. L'arrivée des premiers colons en 1492 constitue la prémisse de l'effondrement de l'empire Aztèque en 1521 puis de l'empire Inca en 1532-1533. Cela dit, à l'arrivée des conquérants Européens au XVIème siècle, les Kachas n'acceptèrent pas passivement la colonisation et organisèrent des vastes rebellions. De cette période sanglante, on se souvient de quelques guerriers tels que Tupa Amar (Pérou) et de Sumak Katar (Bolivie) qui contribuèrent à façonner l'identité rebelle et résistante des Kachas (Albo, 2010). Les régimes féodaux furent peu à peu instaurés au début du XIXème siècle. Les conquistadors considéraient les Indigènes comme inférieurs biologiquement et culturellement. Leur organisation sociale et leurs pratiques culturelles étaient considérées comme primitives :

En même temps que la culpabilité, tout un système d'alibis se développa dans les consciences coupables. On transformait les Indiens en bêtes de somme car ils portaient un poids supérieur à celui que pouvaient supporter la faible échine d'un lama et on conclut tout naturellement que les indiens étaient des bêtes de somme. Le vice-roi du Mexique considérait qu'il n'y avait pas de meilleur remède pour soigner la méchanceté naturelle des indigènes. (Galeano, 1971 : 61)

La plume de Galeano fut sans doute la plus éloquente pour décrire l'art avec lequel fut organisé le pillage du continent latino-américain. Avec une ironie désarmante, l'auteur Uruguayen dresse la litanie des horreurs et des souffrances vécues par les peuples indigènes à l'arrivée des Européens et des événements qui ouvrirent pour toujours les veines de l'Amérique Latine. Les colons s'emparèrent des terres des indigènes et les réduisirent à l'état d'esclavage dans les « haciendas ». Les haciendas atteignaient parfois des milliers d'hectares dont la culture nécessitait l'asservissement des Indigènes. Les grandes propriétés agricoles coloniales devinrent peu à peu dédiées aux cultures d'exportation (bananes, sucre, café etc...) destinées aux métropoles européennes.

L'histoire moderne du Capital date de la création du commerce et du marché des deux mondes au XVIème siècle (...) Le régime colonial assurait des débouchés aux manufactures naissantes, dont la facilité d'accumulation redoubla grâce au monopôle du marché colonial. Les trésors directement extorqués hors de l'Europe pour le travail forcé des indigènes réduits en esclavage, par la concussion, le pillage et le meurtre, refluèrent à la mère patrie pour y fonctionner comme capital. (Marx, 1867)

Malgré les vagues de révolte, les Kachas durent partiellement se soumettre aux colons pour survivre, vivant sur des minuscules parcelles de terre.

## **1.2 Le cas de l'Équateur**

L'Équateur conquiert son indépendance de l'Espagne en 1822. Le pays est découpé en 24 provinces : 6 sur la Costa (la Costa où vit une grande partie des élites blanches et où se concentrent les activités industrielles, pétrolifères et les grandes plantations), 11 dans la Sierra (la partie andine du pays où se trouvent Quito, la capitale, le siège du gouvernement (le Palais Ca rondelet) et une forte concentration de populations indigènes), 6 provinces à l'Est du pays et une dernière dans les Galápagos. Les provinces sont divisées en cantons. Les

cantons sont décomposés en paroisses urbaines et rurales. Notons que les paroisses sont représentées par les « juntas parroquiales » aux élections municipales.

En Équateur, le pourcentage d'Indigènes par rapport à la population nationale est de 44,6 % en 2001 soit 830 418 personnes (Rapport Unicef, 2004). Les Kichwas constituent l'une des treize nationalités indigènes reconnues, elle-même composée de treize peuples distincts : Karambi, Natabuela, Otavalo, Kayambi, Kitu Kara, Panzaleo, Chibuleo, Salasaka, Waranka, Puruhá, Kañari, Saragura et Kichwa de l'Amazonie. En Équateur, l'investissement des Kichwas sur la scène publique est unique :

Ce que le mouvement indigène équatorien a de plus novateur et original, c'est sa capacité à associer les composantes ethnique, clanique et nationale, c'est-à-dire à réunir le différent, le divers et l'inégal dans le même processus de lutte contre la discrimination, le racisme et la pauvreté. (Garcia, 2007 : 306)

Les Kichwas, souffrent pour la plupart d'une pauvreté chronique, résultat d'une discrimination ethnique et de genre importante. Des années 1960 aux années 1990, les principales exigences des Indigènes tournent autour du droit à l'éducation et à la terre. À cette époque, ils ne sont pas encore considérés comme des acteurs étatiques mais plutôt comme des « populations invisibles » pour faire référence à Saïd (2005). À ce propos, le philosophe Axel Honneth apporte un éclairage intéressant sur la question. Selon lui, l'invisibilité sociale de certaines catégories de populations est le résultat d'une déformation de la capacité de perception des êtres humains à laquelle est liée au manque de reconnaissance (Honneth, 2005 : 39). Cette invisibilité est sans doute le résultat des siècles de domination durant lesquels les peuples indigènes ont vu leurs savoirs et leurs connaissances dévalorisés, leurs biens matériels et spirituels

arrachés, leurs propres existences menacées par les processus de colonisation et d'homogénéisation culturelle, tant dans les colonies que dans les gouvernements issus de la décolonisation. Néanmoins, au cours de ces années, les Indigènes ont développé des stratégies de résistance de différentes formes : sociale, politique, linguistique et philosophique, inspirées de la tradition orale : « *Durante siglos, las visiones del mundo de los pueblos conquistados se transmitieron en la clandestinidad, por la vía de la tradición oral.* »<sup>3</sup> (Houtart, 2012 : 247).

Après 520 ans d'occultation et d'invisibilité des peuples Indigènes de l'Équateur, on entend parler depuis les années 1960 d'un « réveil indigène ». Ce réveil fait référence aux mobilisations des Indigènes dans l'organisation et la planification d'importantes coalitions des forces sociales et populaires. À la suite de ces mobilisations, des réformes agraires sont instaurées entre 1964 et 1973, visant principalement à redistribuer des terres aux paysans pour qu'ils puissent développer une agriculture vivrière. La plupart des terres qui ont été redistribuées aux Kichwas sont situées sur des terrains en pente ou en haute altitude, ce sont des terres arides au faible rendement agricole (Laforge, 2008). Quant aux Kichwas qui vivent en milieu urbain, ils se retrouvent souvent dans des situations de précarité, occupant des emplois difficiles ou sont frappés par le chômage.

Sur le plan politique, notons que ce n'est qu'en 1978 que les Indigènes obtinrent le droit de voter. En 1986, la CONAIE (Confédération des nationalités indigènes d'Équateur) émerge dans l'espoir de participer à l'élaboration d'un état plurinational et pluriethnique. La confédération rassemble tous les groupes

---

<sup>3</sup> Pendant des siècles, la vision du monde des peuples conquis s'est transmise dans la clandestinité, par la voie de la tradition orale (notre traduction).



ethniques du pays. Plusieurs acteurs participent à la mobilisation croissante des Indigènes comme les syndicats, des groupes d'intellectuels de gauche, des membres de la société civile, des ONG. Il faut également souligner le rôle central joué par l'église catholique et la Théologie de la Libération dans la fortification de ces mouvements indigènes. Émergeant dans les années 1960, la Théorie de la Libération converge avec les aspirations populaires des Indigènes. Le principe théologique fondamental de « l'option préférentielle pour les pauvres » converge vers « l'option préférentielle vers les Indigènes » considérés comme les plus pauvres parmi les pauvres (cité par Monseigneur Leonidas Proaño le 26 octobre 1987, dans Nidia Arrobo Rodas, Revue relations dans Culture et Foi, Novembre 2011).

Au début des années 1990, les organisations indigènes organisent des marches au caractère national qui rassemblent des milliers d'indigènes traversant le pays jusqu'à la capitale Quito. Finalement, en 1994, le mouvement indigène fait irruption sur la scène nationale et crée son parti politique, le Pachakutik. Les Indigènes participèrent au renversement de plusieurs présidents car leurs moyens de pression sont impressionnants. Ils parviennent à mobiliser plusieurs milliers de personnes qui se rassemblent lors de gigantesques marches populaires allant jusqu'à Quito ainsi que des blocages de routes qui arrivent à paralyser le pays. Ainsi, en 1987, c'est la mobilisation indigène qui permet d'évincer le président Bucaram. Les soubresauts politiques atteignent leur paroxysme en 2000 où le président Jamil Mahuad démissionne. Suite à une crise financière majeure, ce dernier avait entrepris, en 1999, une politique de dollarisation de l'économie. L'abandon de la souveraineté monétaire fut brutal pour le pays entier. En 2005, c'est autour du président

Gutiérrez d'être renversé suite à la prise du palais présidentiel par plusieurs milliers d'individus. Le mouvement indigène se divise alors entre le Pachakutik, « séduit » par le pouvoir et la CONAIE qui maintient sa position de résistance et de critique face au pouvoir en place.

Aux élections présidentielles de 2006, le candidat Rafael Correa, d'orientation socialiste, évince le mouvement Pachakutik qui a recueilli peu de voix. Le paysage politique national se transforme considérablement depuis l'arrivée du président actuel. À son arrivée au pouvoir, il mit en place une assemblée constituante qui déboucha sur l'adoption, en 2009 d'une nouvelle constitution votée par référendum (Sierra, 2010 : 2). Cette constitution dite de « Montecristi » a été ratifiée par une majorité de 64% de la population. « *Aujourd'hui l'Équateur s'est prononcé pour une nouvelle nation. Les vieilles structures ont été détruites par cette révolution citoyenne* », c'est en ces mots que le président analysa les résultats du référendum (Corten, Huart et Penafiel, 2012 : 67).

Dans le virage à gauche des gouvernements latino-américains, l'Équateur fait bien souvent figure d'exemple dans son agenda politique car ses innovations sont considérées en rupture avec le modèle hégémonique néolibéral : redéfinition de l'espace politique, remise en question du modèle de développement capitaliste et extractiviste, reconnaissance de la nature devenue sujet de droit et surtout élaboration d'une politique reconnaissant officiellement les droits de peuples indigènes. À certains égards, Rafael Correa semble s'être inspiré de son voisin Vénézuélien, le défunt Hugo Chavez, véritable leader populiste qui avait assis sa popularité sur la refonte des institutions, l'approbation d'une nouvelle constitution, l'organisation de vastes

référendums populaires et un discours anti-impérialiste contre les États-Unis (Sierra, 2010 : 6).

Au cœur de la nouvelle constitution de l'Équateur, le concept du Buen vivir oriente le pays vers une politique plus sociale et environnementaliste. Le projet du Parc National de Yasuni lancé en 2007 est sans doute la plus célèbre illustration de la politique de Rafael Correa puisqu'elle place l'environnement et la protection des Indigènes au cœur du projet, ou du moins dans sa conception initiale. Au début des années 2000, trois grandes réserves de pétrole de plus de 850 millions de barils ont été découvertes par plusieurs compagnies extractivistes au cœur du parc. La proposition du président était de ne pas exploiter le parc national en échange d'une indemnisation de la communauté internationale, ce qui lui valut une popularité certaine, notamment auprès des environnementalistes. Le parc national de plus de 9000 Kilomètres carrés recèle une extraordinaire richesse en biodiversité. Des botanistes ont estimé qu'un seul hectare recelait plus d'espèces d'arbres que dans tous les États-Unis (Löwy, 2013 : 61). De plus, l'extraction du pétrole entraînerait l'émission de plus de 400 millions de tonnes de CO<sub>2</sub>. L'indemnisation serait donc un moyen original de compenser la perte des gains qu'aurait entraîné l'exploitation pétrolière du parc. Mais, par manque de soutien international, l'Équateur a dû ouvrir le Parc Yasuni aux investisseurs étrangers. Cet évènement a indigné plusieurs communautés et chefs indigènes qui ont critiqué le gouvernement de s'être approprié cette initiative pour assoir sa notoriété à l'échelle internationale et de l'abandonner dès qu'il réalisa qu'elle n'était pas compatible avec le développement économique que réclamait la majorité.

En fait, le projet de Parc Yasuni était initialement porté par des mouvements indigènes et écologistes et fut mis en application après l'élection de Rafael Correa (ibid.). Cet épisode révèle quelques contradictions. Bien que le gouvernement reconnaisse l'importance des défis écologiques, il reste totalement dépendant de l'exploitation des combustibles fossiles. L'extraction du pétrole assurait en 2008, la moitié du budget général du pays. Le président est vivement critiqué par des intellectuels de gauche, tel qu'Alberto Acosta, ancien ministre de l'énergie et des mines (2007) et plusieurs mouvements indigènes tels que la CONAIE (Löw, 2013 : 62). Les principales tensions qui opposent le gouvernement aux mouvements sociaux sont donc liées aux revendications indigénistes, en lien avec le découpage territorial et les questions environnementales. Enfin, les attentes sont encore très fortes au niveau social et économique, dans un pays à deux vitesses, divisé entre les métropoles et le reste du pays (Sierra, 2010 : 11). C'est notamment le cas dans la province du Chimborazo, sur laquelle nous allons concentrer notre recherche.

### **1.3 Objet de la recherche : Le Buen vivir : un discours politique, intellectuel et altermondialiste.**

En Équateur, l'adoption de la constitution de Montecristi (2008) a généré un débat important parmi les autorités gouvernementales, les intellectuels, les écologistes et les indigènes. Cette discussion autour du Buen vivir questionne le modèle de développement, l'organisation de l'économie et ses implications sur la nature, l'exercice des droits ainsi que les notions d'interculturalité et de pluri nationalité nationale. Quoiqu'il soit important de détailler le processus d'intégration du concept dans la constitution de Montecristi, nous devons aussi

explorer les autres sphères dans lesquelles le Sumak kawsay a cheminé. Il s'est aussi fait connaître grâce à sa diffusion dans les sphères intellectuelles et altermondialistes latino-américaines. En effet, plusieurs intellectuels de gauche s'en sont inspiré pour approfondir leur critique du modèle néolibéral actuel, le Sumak kawsay devenant le socle de leur aspiration au « mieux vivre » (Aguiton et Cabioche, 2010 : 66). Ces intellectuels voient dans le Sumak Kawsay une opportunité pour la décolonisation des savoirs, la critique de la raison instrumentale, du racisme et de la colonialité du pouvoir. C'est le cas de Quijano, sociologue Péruvien et d'autres penseurs marxistes comme Bolivar Echeverria ou Catherine Walsh qui partagent une vision critique des structures de pouvoir.

Lo que aquí propongo es abrir una cuestión crucial de nuestro crucial período histórico: Bien vivir para ser una realización histórica efectiva, no puede ser si no un complejo de prácticas sociales orientadas a la producción y a la reproducción democráticas de una sociedad democrática, un otro modo de existencia social, con su propio y específico horizonte histórico de sentido, radicalmente alternativos a la Colonialidad Global del Poder y a la Colonialidad - Modernidad – Eurocentrada<sup>4</sup> (Quijano, 2011: 4).

Pour Quijano, un nouvel horizon historique émerge avec son hétérogénéité historique et structurelle sur laquelle se base le concept du Buen Vivir. La compréhension du contexte et de la diffusion rapide des théories qui lui sont associées nécessite également que nous nous penchions sur la scène des revendications altermondialistes, investie par les mouvements sociaux équatoriens de ces dernières années. Dans ces espaces de contestation et de

---

<sup>4</sup> Ce que je propose ici, c'est d'aborder une question cruciale de notre période historique : le Bien vivre, pour être une réalisation historique effective, ne peut pas être sans une série de pratiques sociales orientées vers la production et la reproduction démocratique d'une société démocratique, vers un autre mode d'existence sociale, avec sa propre et spécifique horizon historique de sens, radicalement alternatif à la colonialité globale du pouvoir et à la colonialité-modernité-eurocentrée.

réinvention du présent et de l'avenir (« Un autre monde est possible », slogan des Forums Sociaux Mondiaux), le concept du Buen vivir a trouvé un formidable écho, cristallisé autour des luttes écologistes occidentales pour la sauvegarde de la planète et pour la défense de l'environnement (Löw, 2013 : 64). Dans les sphères altermondialistes, les théories du Buen vivir font référence à une série de mesures pour opposer au culte capitaliste une vie saine et respectueuse de la nature.

Les luttes écosociales des Indigènes épousent parfaitement les aspirations des mouvements anti-systémiques, altermondialistes et anticapitalistes (Wallenstein, Arrighi et Hopkins, 1989). Enfin, nous avons vu dans la section précédente que le Sumak Kawsay tenait une place centrale dans le discours politique de Rafael Correa. Dans la nouvelle constitution de l'Équateur, le concept du Buen Vivir symbolise une rupture politique annonçant la « *fin de la longue nuit néolibérale* » (Acosta, 2010). La constitution de Montecristi (2008) présente des mesures significatives de redistribution des richesses dans les domaines de la santé, de l'économie et de l'éducation afin de produire un bien vivre pour tous et non une "dolce vita" pour quelques-uns (Acosta, 2010). Le projet politique de Rafael Correa s'inscrit également dans la reconnaissance des valeurs culturelles de l'Équateur. Une autre innovation importante concerne le domaine juridique qui reconnaît désormais les droits de la nature et les droits des Indigènes. Bien que les applications de ces mesures soient vivement contestées par un certain nombre d'intellectuels et de mouvements sociaux écologistes et indigènes, les initiatives de Rafael Correa restent sans précédent dans le paysage politique international.

C'est après avoir pris conscience de la multiplicité des facettes du Sumak Kawsay que nous avons voulu questionner les Kichwas eux-mêmes sur le sujet. Nous avons le sentiment que la perception des Kichwas pouvait être différente des définitions que nous avons découvertes. Nous étions également curieux de savoir quel impact la constitution de Montecristi avait eu sur les relations entre les Indigènes et le gouvernement. Enfin, nous étions animés du désir de redonner la parole aux Kichwas, et d'apprendre quelle vision ils avaient, eux-mêmes, du Sumak kawsay.

Dans le but de bien cerner une problématique aussi large, nous avons décidé de nous focaliser sur la province du Chimborazo où la population est majoritairement indigène. Les statistiques indiquent que 38 % de la population se déclare Indigène (Recensement de 2010, Agenca publica de noticias del Ecuador y Suramérica, octobre 2013). La province du Chimborazo est divisée en 10 cantons et 61 paroisses.<sup>5</sup> Près de 61% de la population du Chimborazo vit en milieu rural, 31,1 % des individus déclarent être agriculteurs ou travailleurs qualifiés dans le domaine, (INEC, 2010). Selon le PNUD (2010), le Chimborazo est une des provinces les plus pauvres du pays. Elle occupe la 16ème position sur les 24 provinces nationales en termes d'indice de développement humain (IDH). On y retrouve les trois cantons agricoles aux indices de pauvreté les plus élevés du pays : Colta, Guamote et Alausi. En parallèle, c'est une province où les Kichwas sont très investis sur la scène politique et où ils sont le plus représentés au niveau des élections municipales. Les petites municipalités de Guamote et de Cotacachi sont souvent citées comme des modèles phares de la gestion participative en milieu rural et local

---

<sup>5</sup> Avant dernière entité administrative par ordre de taille (ville, canton, paroisse puis communauté).

(Gallegos, 2005). Si l'on considère la quantité surprenante des mouvements politiques indigènes, de représentants Indigènes élus, de normes constitutionnelles ou de politiques sanitaires et éducatives qui ont émergé au cours des dix-sept dernières années dans la province, les changements semblent avoir été significatifs sur le plan politique (Garcia, 2007 : 306). Sur le plan social, bien que les conditions des Kichwas soient souvent difficiles, l'indigénéité est désormais considérée comme positive (Albo, 2010 : 65). Cette identité ethnique se surimpose avec l'identité sociale des paysans. Cependant, de nombreux Indigènes de la province vivent désormais dans les grandes villes équatoriennes et construisent leur identité à partir de la réalité urbaine.

Dès les premiers jours de notre séjour en Équateur, les chercheurs et étudiants que nous avons rencontrés dans les milieux universitaires ont remis en question notre projet de recherche. Bien que le concept soit largement débattu par les intellectuels et les universitaires, ils nous disaient qu'il n'était pas utilisé par les acteurs du milieu pour décrire leur quotidien. Quant aux jeunes, on nous disait que nous ne risquions pas d'en rencontrer dans la province du Chimborazo parce qu'ils avaient tous migré hors des communautés. Par ailleurs, parmi les premiers Kichwas que nous avons rencontré dans la capitale, certains critiquaient avec virulence l'utilisation abusive du concept du Buen vivir par le président Rafael Correa. À l'inverse, quelques autres en faisaient l'éloge. Cherchant à nous dégager de ces discours contradictoires, nous avons décidé de partir dans la province du Chimborazo afin de rencontrer des jeunes et de sonder nous-mêmes leurs opinions.



*Los príncipes rodean como un coraal Inca, en la hora agonizante. Diez mil peruanos caen bajo cruces y espadas, la sangre moja las vestiduras de Atahualpa. Pizarro, el cerdo cruel de Extremadura hace amarrar los delicados brazos del Inca. La noche ha descendido sobre el Perú como una brasa negra.*  
Pablo Neruda, *Las Agonias*.

## **CHAPITRE 2: CONCEPTS THÉORIQUES ET HYPOTHÈSES**

### **2.1 Débat entre théoriciens européens et latino-américains : critique de l'eurocentrisme et décolonisation textuelle**

Notre réflexion sur le sujet nous a conduits à développer un dialogue théorique entre différents auteurs. Parmi eux, nous nous sommes d'abord inspirés des écrits d'Axel Honneth, un des artisans de la théorie de la reconnaissance. Cet auteur met en évidence les mécanismes qui ont construit l'invisibilité sociale de certaines catégories sociales comme les Indigènes. En Amérique latine, le « réveil indigène » est l'illustration d'une prise de conscience de cette invisibilité, du refus de l'accepter d'avantage et de la possibilité d'agir pour la transformer. Le concept d'invisibilité sociale est pertinent pour notre problématique car il nous permet de nous questionner sur l'invisibilité ressentie par certaines populations. Ainsi :

Dans le prologue de son célèbre roman, *L'homme invisible*, ainsi que le raconte ce « je » toujours anonyme, il est bel et narrateur à la première personne, Ralph Ellison, parle de son « bien un homme de « chair et de sang », mais « on » ne souhaite tout simplement pas le voir ; « on » regarde directement à travers lui; il est tout simplement « invisible » pour tout le monde. Quant à la manière dont il en est venu à être invisible, le narrateur répond que cela doit être dû à la « structure » de « l'œil intérieur » de ceux qui regardent ainsi implacablement à travers lui sans le voir. Il entend par là non pas leur « œil physique », non pas un type de déficience visuelle réelle, mais plutôt une disposition intérieure qui ne leur permet pas de voir sa vraie personne (Honneth 2005 : 39).

Les écrits d'Axel Honneth nous renvoient au phénomène d'invisibilité sociale vécue par les Indigènes. Ces invisibilités sont à la fois sociales, culturelles et scientifiques. Nous ne pouvons aborder ce phénomène sans évoquer la formidable allégorie utilisée par les Zapatistes qui, à la suite du commandant Marcos ont enfilé un passe-montagne visant à cacher leurs visages pour sortir de l'invisibilité à laquelle l'architecture nationale Mexicaine les a assujetti. En Équateur comme dans la plupart des pays latino-américains, la nation s'est construite sur une racialisation des individus. Les Indigènes ont le plus souffert de cette catégorisation, leurs existences et leurs cultures étant menacées par les processus de colonisation et d'homogénéisation culturelle, tant dans les régimes coloniaux que dans les gouvernements issus de la décolonisation. La persistance de cette invisibilité dans les sociétés actuelles nous amène à nous questionner sur la science, la formation de la pensée et l'articulation entre le savoir et le pouvoir.

Michel Foucault est une référence incontournable dans la description du rôle des institutions dans la constitution d'un système de ségrégation raciale et de normalisation des individus. Dans *Les mots et les choses* (1966), Foucault dresse le portrait d'un homme qui donne du sens à ce qui l'entoure afin de mieux correspondre aux normes des institutions et aux règles implicites et explicites qu'elles engendrent. Cet homme se croit libre, tout en cherchant implicitement à se soumettre à ces différents encadrements. La marginalisation de certaines formes de savoirs est également décrite par Foucault. C'est une des caractéristiques de la compartimentation de la réalité par le savoir occidental (Foucault, 1966 et 1976). Cette réflexion est indispensable à la compréhension du sujet. En effet, il semble que certaines invisibilités sociales,

comme celles vécues par les Indigènes sont perpétuées par la science elle-même.

La recherche scientifique a été un des outils principaux de la colonisation. Puisqu'elle a produit le savoir que l'Occident a de l'autre, la recherche a reproduit cette domination sur les Autochtones. Pour Smith (1999) être étudié, c'est continuer à être colonisé dans la mesure où ce processus réduit l'individu à des catégories d'entendement qui sont définies par des autres (Martin, 2012, Saïd, 1978 et Smith, 2012). Chandra Mohanty est une théoricienne postcoloniale qui a beaucoup réfléchi aux impacts de la colonisation dans la construction du savoir occidental. Elle dénonce l'impérialisme qui se cache derrière le discours sur les pays du Sud et sur le développement. Mohanty (2003) s'oppose à l'universalisme de la pensée occidentale qui schématise les rapports sociaux et produit des hiérarchies simplistes entre les hommes et les femmes, le Nord et le Sud, les Autochtones et les Allochtones.

Pour dépasser cet état de connaissances de l'Occident sur l'Autre, Saïd parle de décolonisation textuelle. Il s'agit de décoloniser la recherche pour produire des connaissances qui soient fidèles à la réalité des populations « étudiées ». Catellano (2014) nous parle du droit des peuples à développer des connaissances selon leurs propres définitions et perceptions de ce qui est réel et de ce qui a de la valeur. Il s'agit pour lui d'un élément fondamental dans l'exercice de l'autodétermination. En somme, pour se décoloniser, Il faut « retourner » aux pratiques et connaissances traditionnelles, paysannes et autochtones. Dans cet ordre d'idée, le savoir autochtone constituerait une

alternative à la science (Martin, 2013). Nous avons donc cherché à comprendre ce que l'on appelle le savoir autochtone.

Selon Martin (2013), le savoir autochtone repose sur la prémisse que la connaissance n'est pas dissociable du sacré. Les sociétés autochtones partagent une vision holiste du territoire et entretiennent une relation identitaire et spirituelle avec celui-ci (Guay et Martin, 2008 : 642). Le territoire produit la culture. Il agit comme une « matrice » qui se présente sous deux formes :

Par matrice nous entendons à la fois la mère (principe de vie) mais aussi le « moule » qui façonne chacun sur le même modèle (principe de culture), c'est-à-dire que le territoire est à la fois la mère qui enfante et le creuset de la culture. De la même manière que l'enfant reçoit un double héritage à la fois génétique et culturel puisque sa mère lui « donne » une éducation, l'Autochtone, dans sa propre compréhension du monde, considère qu'il porte en lui l'empreinte « génétique » du territoire (Martin et Girard, 2009 : 64).

Cette citation nous permet de comprendre que le territoire engendre à la fois la vie, l'identité et la culture. Nature et culture sont de même essence. Ce territoire et la relation qui le définissent, « *est du point de vue des Autochtones, à la fois source de vie, de spiritualité, lieu de guérison, d'éducation, de socialisation, il incarne le passé, il est l'avenir.* » (Guay et Martin, 2008 : 6) La perception du savoir chez les Autochtones est intimement liée à cette notion du territoire. La recherche de connaissance est donc un projet spirituel. Ces éléments nous semblent primordiaux pour comprendre l'essence des mouvements sociaux en Amérique latine et le lien qui unit les Indigènes à la Terre-Mère, cette terre qu'ils défendent face aux projets des multinationales. Ces éléments nous paraissent également essentiels à saisir pour comprendre le concept du Sumak kawsay, d'inspiration kichwa.

D'après les définitions que nous avons entendues dans les sphères politiques, intellectuelles et altermondialistes, le concept est censé s'inspirer de

la cosmovision ancestrale pour rétablir des relations plus harmonieuses entre l'homme et la nature. Dans cet ordre d'idées, le Sumak kawsay serait représentatif d'une certaine forme de savoir traditionnel. Selon Martin (2013), les formes de connaissances marginalisées et autochtones sont tout aussi légitimes que celles de la science normale. Le basculement épistémologique consisterait à admettre que la science n'a pas d'unité ontologique et qu'il faudrait y intégrer les connaissances autochtones. Les propos de Martin sur les savoirs autochtones complètent ceux de Smith et de Mohanty qui s'opposaient à l'universalisme des connaissances et à la pensée eurocentrée dans l'aire du post développement. En somme, les populations du Sud et les Autochtones en général ne devraient pas être uniquement étudiés avec des outils pensés et définis par d'autres. D'autres auteurs vont plus loin en affirmant que seuls les modèles théoriques et les méthodologies définis par ceux qui en font partie permettraient d'expliquer le monde Autochtone (Guay et Martin, 2013). Pour ce faire, il faudrait ouvrir notre cadre institutionnel à la normativité des Autochtones en mettant en valeur leurs savoirs dans la science normale (ibid.). Pour Martin, il semblerait même que le savoir autochtone ait l'ambition de s'imposer comme une science alternative (Martin, 2013 : 149).

En Amérique Latine, il existe un courant de pensée qui fournit des outils à la critique du savoir et de l'eurocentrisme. Deux auteurs ont influencés de façon significative les études post coloniales : Bolivar Echeverria et Anibal Qu'irano. Dans ses écrits, Bolivar Echeverria, philosophe d'origine équatorienne fait référence au métissage culturel des sociétés latino-américaines et à leur impossibilité d'être uniquement analysées avec les outils des penseurs Européens (Echeverria, 1998). Il a développé le concept de la « modernité

baroque » qui nous permet de nous distancer des approches traditionnelles, de manière à comprendre la complexité des cultures latino-américaines influencées issues de métissage des populations indigènes, africaines et espagnoles. Atawallpa Freire, écrivain et professeur équatorien considère que le colonialisme européen et occidental continue de manière intacte :

La colonización llegó a Amaruka (América) hace más de 500 años y sigue reinante. El colonialismo no es un proceso terminado o acabado, todo lo contrario está más vigente que nunca, lo que vale decir que el etnocidio y el genocidio no han parado hasta el día de hoy. Incluso ahora es más fuerte con (...) invasión por parte del eurocentrismo (Freire, août 2014)<sup>6</sup>.

Pour cet auteur, les indépendances politiques en Amérique latine ne sont que des caricatures. Pour que l'indépendance soit totale, et pas uniquement politique, il faudrait éviter la disparition définitive des savoirs et des paradigmes ancestraux. Pour cela, il faudrait une indépendance culturelle, juridique, éducative, économique, philosophique et paradigmatique (ibid.).

Ces propos font échos à ceux d'Anibal Qu'irano et à sa critique du monde impérialiste, capitaliste et colonial (Qu'irano, 2000). Qu'irano a développé le concept de la « colonialité du pouvoir » en tant que théorie décoloniale de la modernité. Pour lui, la colonialité du pouvoir renvoie au maintien de la structure coloniale, deux siècles après les indépendances latino-américaines. Cette matrice coloniale s'appuie sur les rapports inégaux de race et de genre. Qu'irano constate que la modernité a objectivé les Indigènes en les transformant en une simple main-d'œuvre destinée à l'extraction des ressources. Cette transformation a permis l'émergence du capitalisme et laissé les sociétés indigènes à la périphérie géographique, politique et intellectuelle

---

<sup>6</sup> La colonisation est venue à Amaruka (Amérique) il y a plus de 500 ans et demeurepreignante. Le colonialisme n'est pas un processus terminé ou achevé, tout au contraire il est plus plus vigoureux que jamais, ce qui veut dire que l'ethnocide et le génocide n'ont pas cessé jusqu'au jour d'aujourd'hui. C'est encore plus fort aujourd'hui.... avec l'invasion de l'eurocentrisme (notre traduction).

du monde (Qu'irano, 2000). Elle a également permis aux Européens d'établir une hiérarchie dans le marché du travail et de légitimer leur domination sur les colonies. Par la suite, la suprématie de l'État Nation et la division du travail à l'échelle mondiale permirent de façonner la géopolitique du capitalisme mondial : l'Europe étant au centre et les colonies en périphérie (Wallenstein, 1974).

Qu'irano décrit les conséquences de la colonisation : l'essor du capital industriel et la révolution technologique, la financiarisation de l'économie (accumulation spéculative), l'instrumentalisation de la subjectivité et de l'imaginaire (fruit de la rationalisation moderne) et la consolidation du despotisme bureaucratique. La mondialisation actuelle serait donc la continuation d'un processus qui a commencé durant la colonisation espagnole des Amériques et s'est diffusée sur l'ensemble de la planète avec le développement du capitalisme colonial moderne. Pour Qu'irano, la classification sociale et raciale de la population mondiale est un pur produit de l'eurocentrisme et de son expérience de domination coloniale. Cette construction mentale est le fruit de la rationalité eurocentrée. Ainsi :

La notion de race comme phénomène de la biologie est bien enracinée, persistante et quasiment universelle. C'est ainsi qu'on pourrait expliquer l'exceptionnelle efficacité de cet instrument de domination sociale. Néanmoins, il s'agit d'une construction idéologique nue, qui n'a, littéralement rien à voir avec la structure biologique du genre humain et tout à voir en revanche avec l'histoire des rapports de pouvoir dans le capitalisme mondial, colonial, moderne et eurocentré (Quijano, 2007 : 112).

Pour Qu'irano, le noyau de la perspective raciale du pouvoir latino-américain se trouve dans la base de la connaissance dualiste âme/corps instaurée par l'hégémonie cartésienne eurocentrée (« Je pense donc je suis »). Le corps et la nature sont perçus comme des objets, extérieurs à l'être humain. Si on ne sort

pas de la prison intellectuelle de l'eurocentrisme, on ne pourra décoloniser le pouvoir. On ne pourra pas non plus construire une organisation du travail plus juste et un partage des pouvoirs plus égalitaires. Qu'irano (2010) propose donc une série de mesures qui permettraient de décoloniser le pouvoir et le savoir. Il s'agit pour cela de lutter contre toute forme de domination et d'exploitation fondée sur l'origine sociale ou la race pour parvenir à libérer l'homme de cette emprise.

Les relations de pouvoir inégalitaires dont nous parle Qu'irano se manifestent dans les travaux Frantz Fanon, militant antillais et fondateur du mouvement Tiers-mondiste. Dans le vocabulaire de Fanon, « la zone d'être » en opposition à « la zone du non-être » est délimitée par l'intersectionnalité des relations de pouvoir, de race et de classe (Grosfeguel et Cohen, 2012 : 44). Comme Qu'irano, Fanon dénonce la hiérarchisation des humains produit par le système impérialiste occidental capitaliste et colonial. Comme le prône Qu'irano, Fanon appelle à la déconnexion avec la colonialité du pouvoir. Cette déconnexion permet de ne pas rester aveugle à l'expérience sociale de la zone du non-être. Cette décolonisation des savoirs doit se produire à partir d'une théorie critique décoloniale qui rende visible les expériences oubliées ou rendues invisibles par les théories critiques nord-centriques (ibid). Les propos d'Echeverria, de Qu'irano et de Fanon se rejoignent dans la description de la hiérarchisation raciale des individus. Après avoir évoqué quelques sources philosophiques structuralistes et constructivistes, nous avons pris conscience que nos connaissances étaient à la fois le reflet d'institutions et de normes extérieures à nous-mêmes et de constructions symboliques issues du domaine de l'expérience. L'invisibilité de certaines populations est le fruit de la



hiérarchisation des savoirs et des connaissances. La question est maintenant de savoir si le concept du Sumak kawsay appartient à cet horizon des savoirs alternatifs, représentatif d'une contestation de l'expérience sociale de l'invisible, pour reprendre les mots de Honneth, de Said (1978) et même de Da Sousa (2000) qui parle de sociologie des émergences. Cette revue de littérature nous amène à formuler notre hypothèse.

## **2.2 Le Buen vivir, comme prolongation de la colonialité du pouvoir**

Plusieurs auteurs se sont prononcés sur le concept du Buen vivir. Pour Arturo Escobar, anthropologue colombien et théoricien du post-développement et de la décroissance, le Buen vivir est l'alternative au modèle hégémonique du développement capitaliste. S'appuyant sur l'histoire du continent latino-américain, Escobar pense que le concept du développement s'est imposé à tort comme une certitude dans l'imaginaire social :

El concepto de desarrollo no ha sido más que un proceso de acumulación de capital y de progreso técnico y es un proyecto económico, capitalista, imperial y cultural que "surge de la experiencia particular de la modernidad europea y subordina a las demás culturas y conocimientos(Escobar, Novembre 2013)

Ces propos font référence à ceux de Gilbert Rist, critique incontournable dans les études du développement, qui considère que la force du discours sur le développement ne tient qu'à la séduction qu'il exerce sur les individus (Rist, 2007 :17). Ainsi, il se questionne :

Comment s'y retrouver dans les multiples débats qui, depuis bientôt six décennies, tentent d'apporter une solution aux problèmes que pose le dénuement de la majorité face à l'opulence de la minorité ? Comment expliquer ce phénomène qui mobilise non seulement les espoirs de millions de personnes mais aussi des ressources financières considérables et qui pourtant semble s'éloigner, tel l'horizon, à mesure que l'on croit s'en approcher? (Rist, 2007 : 17)

Rist et Escobar s'inscrivent dans la veine critique de l'après-développement dans lequel le discours sur le Sumak kawsay trouve un écho saisissant. Ainsi, Arturo Escobar, voit le Buen vivir comme une transition vers un monde réellement pluraliste :

Si pensamos desde los territorios indígenas, desde los territorios de afrodescendientes, desde los territorios campesinos, nos damos cuenta que el mundo no es así solamente, ese es un mundo, el mundo dominante Pero hay muchos otros mundos, hay otras muchas formas de ver la vida, hay muchas otras cosmovisiones, cosmologías... La mejor expresión del concepto de pluriverso la tienen los compañeros zapatistas, ellos hablan de un mundo en el que quepan muchos mundos, esa es la definición de pluriverso, no queremos un solo mundo, el que nos trata de vender la globalización neoliberal, el Estado, las transnacionales, el discurso empresarial, queremos un mundo en el que quepan muchos mundos, un mundo realmente pluralista. (Escobar, 2013 : s.p)<sup>7</sup>

Dans cet entretien donné en 2013, Escobar explique comment le Buen vivir se traduit par les actions des gouvernements latino-américains. Pour lui, les deux aspects du Buen vivir ont deux volets social et économique d'une part, et les droits de la nature d'autre part, c'est-à-dire l'aspect écologique. Escobar évoque la contradiction de plusieurs pays dont les présidents se sont fait élire sur la promesse qu'ils allaient appliquer les différentes notions du Buen vivir dans leurs constitutions mais qui pratiquent un développement néo-extractiviste. Pour Escobar, avant d'être un projet politique, le Buen vivir est un discours qui permet d'affaiblir et de diminuer la domination du modèle de croissance et de la suprématie du modèle culturel de la modernité et de faire place à des modèles

---

<sup>7</sup> Si nous pensons aux territoires indigènes, aux territoires, des afrodescendants, aux territoires paysans, nous nous rendons compte que le monde n'est pas uniquement ainsi, c'est un monde dominant. Mais il y a d'autres mondes, d'autres façon de voir la vie, il y a beaucoup d'autres cosmovisions, de cosmologies... les compagnons Zapatistes ont la meilleure expression du concept de « pluriverso », ils parlent d'un monde dans lequel continement beaucoup de monde, c'est la définition du pluriverso, nous ne voulons pas d'un seul monde, qui essaie de vendre la globalisation néolibérale, l'État, les transnationales, le discours entrepreneurial, nous voulons un monde qui recel tous les mondes, un monde réellement pluraliste (notre traduction).

de pensée différents (Escobar, 2013). Ces propos font échos à ceux d'Attawalpa Freire sur le Sumak kawsay :

Lo importante – y eso lo han comprendido algunos occidentales -, es que hay que ir más allá de los estereotipos del “norte” para pensar desde otras vivencias y sentires. Por otro lado, ellos han comprendido que para caminar al futuro, hay que sostenerse en el pasado. Han tenido la humildad para valorar a todos los abuelos de toda la humanidad, entendiendo que no fueron más atrasados e ignorantes que nosotros, sino que todo es relativo y cíclico. En ese sentido, es importante el abordaje hasta nuestro inconsciente colectivo para que vayamos en la búsqueda de la mujer u hombre milenario o indígena que habita en nosotros, para desde ahí buscar las alter-nativas. Freire, 2015 : s.p.)<sup>8</sup>

Pour Freire, le Buen vivir est difficilement réalisable car les Occidentaux ont honte de chercher des alternatives dans des cultures inférieures, primitives, en retard et sous-développées. Il manque à son avis, beaucoup de choses pour que l'Occident ouvre son prisme aux savoirs alternatifs. Pour lui, le problème de fond, c'est l'humilité (ibid).

Quijano (2010) considère lui aussi le Buen vivir comme un horizon possible pour la décolonisation du pouvoir dans la mesure où il permettrait une existence sociale débarrassée de l'exploitation et de hiérarchisation. Il suffirait, selon lui de réintégrer la tradition communautaire indigène au sein des institutions et de décoloniser le pouvoir. Pour Quijano, le Buen vivir est une alternative permettant de rompre avec le pouvoir colonial et raciste qui est en place depuis la conquête des Amériques. Même si Quijano semble placer ses espoirs dans le concept, il mentionne tout de même qu'il ne constitue pas une

---

<sup>8</sup> L'important – et seuls, quelques occidentaux l'ont compris, c'est d'aller plus loin que les stéréotypes du « nord » pour penser à partir d'autres expériences et sentiments. De ce côté, ils ont compris que pour avancer dans le futur, il faut se tenir dans le passé. Ils ont eu l'humilité de valoriser tous les aînés de l'humanité, ils ont compris qu'ils n'étaient pas plus arriérés et ignorants que nous, sinon que tout est relatif et cyclique. Dans ce sens, c'est important de l'aborder dans notre inconscient collectif pour que nous soyons dans la recherche de la femme ou de l'homme millénaire ou indigène qui habite en nous, et depuis là, dans la recherche des alter-natives (notre traduction).

vision parallèle et homogène au développement capitaliste et industriel. Bien que les écrits de Quijano soient très intéressants, il nous est difficile de saisir exactement sa représentation du Buen vivir et comment son application est concrètement réalisable.

Catherine Walsh nous éclairent aussi sur la mise en œuvre du Buen vivir en Équateur. Cette dernière se penche sur la société équatorienne et les changements politiques de ces dernières années. Rappelons que la notion d'interculturalité est centrale au cœur de la nouvelle Constitution de Rafael Correa. Walsh (2009) explique que cette nouvelle politique interculturelle se propose de transformer et de dépasser la relation coloniale historique en contribuant à établir un nouveau type de relation avec les minorités. Cependant, pour l'État, ce projet d'interculturalité est une nouvelle manière de subordonner les Indigènes au projet néolibéral occidental (Walsh, 2009). Cette « ouverture » à la normativité des Indigènes qui se traduit par l'utilisation de concepts qui leur sont normalement propres, comme le Sumak Kawsay, serait une manière pour l'État de dominer et de réaffirmer son pouvoir.

Les propos de Walsh sont pertinents pour analyser la situation en Équateur dans la mesure où les concepts Indigènes sont au cœur du projet politique de Rafael Correa. Cependant, plusieurs éléments permettent de se questionner sur la nature de ce rapprochement politique, dans la mesure où l'Équateur continue de pratiquer un développement extractiviste intense et maintient à plusieurs égards des relations conflictuelles avec les chefs indigènes. Si les communautés semblent d'avantage valorisées dans leurs dimensions culturelles qu'au paravent, leurs conditions de vies ne se sont pas nécessairement améliorées, surtout en milieu rural, comme nous le laissent

entendre les différents conflits que nous avons évoqués plus tôt. Bien que cette dimension politique ne soit pas totalement représentative de l'ensemble du discours sur le Buen vivir, cette réflexion théorique sur la colonialité du pouvoir nous paraît indispensable pour éclairer notre sujet de recherche. De plus, nous avons le sentiment que la célébrité du Sumak kawsay dans les sphères intellectuelles et altermondialistes a quelque chose à voir avec cette colonialité du pouvoir. La diffusion du concept dans ces sphères a été favorisée par l'omniprésence du discours médiatique de Rafael Correa sur le Buen vivir.

Attawalpa Freire rejoint les propos de Walsh (2009). Il s'appuie sur Einstein pour nous montrer que ceux qui ont généré la crise ne peuvent apporter eux-mêmes les solutions, le changement de paradigme doit venir des communautés indigènes et non pas de l'extérieur.

Ces éléments nous montrent que la « célébrité » du discours sur le Buen vivir ne résulte pas forcément du basculement épistémologique dont nous parlait Martin (2013). En effet, la célébrité du concept andin s'explique d'avantage par l'essor d'un projet politique audacieux et original que par celui de la décolonisation du savoir. D'après Walsh (2009), le projet de Rafael Correa s'inscrit dans la continuité de la colonialité du pouvoir dans la mesure où son discours reflète davantage une « accapuration » de concepts et de connaissances indigènes, tout en maintenant des relations patriarcales envers les chefs et les communautés indigènes. Dans un même ordre d'idées, nous supposons que le Sumak kawsay soit la prolongation de la colonisation du savoir. Si nous sommes sceptiques face à la conception de Qu'irano sur les théories du Buen vivir, nous demeurons convaincus que la décolonisation du savoir est une option intéressante, reste à savoir comment elle est possible si

ce n'est pas à travers la diffusion de concepts indigènes tels que le Sumak kawsay dans les sphères politiques, intellectuelles et altermondialistes.

Pour conclure, ce dialogue théorique transnational nous a permis de survoler du regard le paradigme décolonial qui critique l'eurocentrisme du savoir et la marginalisation des connaissances autochtones. Les penseurs de ce paradigme proposent une forte déconnexion avec ces formes de savoir et une décolonisation textuelle. Cette première revue de littérature nous a permis d'émettre l'hypothèse que le Sumak kawsay était une opportunité de décoloniser ce savoir. La plongée dans la littérature latino-américaine, et en particulier dans les écrits des intellectuels marxistes qui se penchent sur la question nous a permis de soulever une deuxième hypothèse qui contredit la première. Nous postulons que les discours articulés autour du Sumak kawsay se révèlent être une accapuration des concepts indigènes et une prolongation de la colonialité du pouvoir. Notre séjour sur terrain et notre enquête de type ethnographique nous permettront de nous positionner par rapport à ces deux hypothèses.

*Ainsi, la science est beaucoup plus proche du mythe qu'une philosophie scientifique n'est prête à l'admettre. [...] Et comme c'est à chaque individu d'accepter de rejeter des idéologies, il s'ensuit que la séparation de l'État et de l'Église doit être complétée par la séparation de l'État et de la science : la plus récente, la plus agressive et la plus dogmatique des institutions religieuses. Une telle séparation est sans doute notre seule chance d'atteindre l'humanité dont nous sommes capables, mais sans l'avoir jamais pleinement réalisée.*  
Feyerabend, 1975.

## **CHAPITRE 3 : CADRE MÉTHODOLOGIQUE**

### **3.1 Approche hybride : interprétative et critique**

Nous considérons que l'approche méthodologique dépend du paradigme de pensée dans lequel s'inscrit le chercheur. Puisque le paradigme façonne l'ontologie, l'épistémologie, la méthodologie et les méthodes de la recherche, nous avons le sentiment de devoir justifier dans quel courant nous nous reconnaissons (Scotland, 12 : 9).

Notre approche est à la fois interprétative et critique. Sandra Harding (1991) explique que nous pouvons nous identifier à plusieurs paradigmes (Lather, 2006). Au sujet de l'hybridité des paradigmes, Patti Lather nous invite à penser la différence « autrement » afin de créer d'autres pratiques de recherche. Selon elle, l'hybridité permet de comprendre l'hétérogénéité de l'Autre. La complexité du monde social est le défi. Le paysage de la recherche est en constante évolution. C'est parce que nous voulons superposer ces complexités que nous parlons de deux paradigmes de pensée distincts. Le paradigme interprétatif a une forte influence dans notre conception du monde et de la recherche. En effet, il a la caractéristique de vouloir comprendre les perspectives des participants à partir de leur propre compréhension du monde. Ce qui nous intéresse c'est de comprendre les perceptions des jeunes kichwas.

Et pour comprendre leurs opinions, il a fallu que nous nous « plongions » dans leur conception du monde. En parcourant leurs communautés et les lieux dans lesquels ils ont grandi, nous les avons écoutés nous parler de leur vie et de leurs espérances. En nous imprégnant de leurs propos, nous avons aussi souhaité illustrer comment ils construisent leur identité en tant que Kichwas. Nous proposons d'explicitier leurs comportements réflexifs. Selon Giddens (1990), la réflexivité est un état permanent de conscience qui permet à l'acteur social de réagir aux conséquences de ses actions, « *en reconnaissant la réflexivité de l'individu, on reconnaît sa capacité à se fixer des fins et de buts qui lui sont propres tout en modifiant son environnement.* » (Giddens, 1990 : 487) C'est en quelque sorte la conséquence de la rationalité formelle, telle qu'elle est définie par Weber. La réflexivité implique la faculté de penser, d'exprimer sa condition, mais aussi la tentative de réagir de façon adéquate à des impulsions extérieures.

Cette intuition de la réflexivité des jeunes kichwas, nous l'avions déjà avant de partir sur le terrain. Notre première revue de littérature nous présentait les Kichwas comme des acteurs sociaux et politiques fortement mobilisés autour de leurs revendications culturelles, sociales et politiques. Notre expérience sur le terrain confirma cet aspect puisque les jeunes faisaient preuve d'une réflexion approfondie sur leur parcours de vie articulant leurs expériences passées avec leur vie actuelle et leurs projets futurs. Ce sont donc des éléments qui nous permettent d'affirmer le caractère réflexif de leurs actions.

Notre approche est aussi foncièrement critique, dans la mesure où nous considérons que la parole des acteurs est une forme de connaissance



pertinente en soi (Guay et Martin, 2013). En ouvrant notre cadre institutionnel à la normativité des Autochtones, nous souhaitons procéder à une décolonisation textuelle (Martin, 2013). Nous avons vu que les définitions avec lesquelles le concept du Sumak kawsay avait été traduit dans les sphères politiques, intellectuelles et altermondialistes ne correspondaient pas nécessairement à celles des Kichwas. Cependant, nos discussions avec les jeunes nous ont tout de même ouvert à une autre forme de connaissance. Tout au long du temps que nous avons passé en leur présence, nous avons pu déceler dans leurs propos et dans leurs récits une manière originale et intéressante de considérer le territoire, le présent et les nécessités quotidiennes. En leur expliquant avec transparence notre démarche, à savoir notre intérêt initial pour le Sumak kawsay et nos hésitations suite à nos premières découvertes, nous leur avons donné l'opportunité de nous éclairer sur ce qu'ils connaissaient du sujet. En leur expliquant finalement l'élargissement de notre thème de recherche vers les perspectives des jeunes sur l'avenir des communautés rurales, nous leur avons laissé la latitude suffisante pour qu'ils nous révèlent leur vision des choses, leur manière de considérer le territoire et les nécessités du quotidien. C'est l'essence de ces perceptions singulières que nous avons cherché à retranscrire. Ces logiques et réflexions qui leur sont propres, nous les voyons comme des formes de connaissances pertinentes.

Nous nous inscrivons donc dans le courant de Feyerabend qui exhortait à ouvrir une brèche dans les sciences afin d'y intégrer les connaissances marginalisées, traditionnelles et autochtones. Ce penseur autrichien qui est à l'origine de *l'anarchisme méthodologique* a consacré une grande partie de ces écrits à remettre en question notre manière de voir la science. Pour

Feyerabend (1975), la science doit être une entreprise anarchiste car elle ne suit pas une progression méthodique et ordonnée.

Il s'agit donc de reconnaître que la science n'est pas sacrosainte et qu'elle a ses failles. Les positions de cet auteur alimentent notre projet de recherche qui consiste à mettre en avant des acteurs dont la voix est marginalisée et peu considérée, telles que celles des jeunes kichwas issus des Andes rurales. Feyerabend nous invite à aller encore plus loin en considérant que les propos de ces individus constituent des formes de connaissances qui sont aussi légitimes que la science formelle, et même s'ils sont empreints d'éléments irrationnels. Et puisque nous nous intéressons à l'empreinte de l'héritage culturel des Kichwas, nous serons forcément confrontés à des récits empreints de magie et de mythes. Nous considérons d'ailleurs que le discours que nous projetons sur notre sujet de recherche n'a pas plus d'intérêt ni plus de scientificité que le discours des acteurs kichwas eux-mêmes. En somme, nous pensons que la science n'est pas une réalité en soi, mais qu'elle résulte plutôt d'une somme de discours subjectifs sur le réel. Pour finir, nous ferons tous les efforts nécessaires pour interpréter fidèlement ce que les acteurs nous disent. Nous nous situons donc à la fois dans un paradigme interprétatif et critique.

### **3.2 L'approche ethnographique**

Comme le dit Muchielli, chaque méthode qualitative est un phénomène social. Chaque méthode se présente d'abord comme « *une intelligence en action appliquée par un groupe social étiqueté à des phénomènes pouvant relever de leur regard.* » (Muchielli, 2007 : 22) Dans cette étude, nous nous inscrivons principalement dans une approche ethnographique. L'ethnographie est une méthode qualitative qui vise à générer un enregistrement détaillé des

pratiques sociales, des formes de communication et d'interaction, des systèmes de représentation et des significations qui sont situés dans un contexte social particulier (Denzin, 1997, Emerson, Fretz et Shaw, 1995). En faisant cela, le chercheur en sciences sociales a pour objectif de fournir des données complexes et détaillées qui peuvent l'aider à donner un sens à la façon dont les gens perçoivent, agissent et traitent avec le monde qui les entoure. Afin de recueillir les informations, l'ethnographe s'appuie fortement sur les techniques d'observation, comme l'observation participante, mais aussi sur les notes de terrain, la description en profondeur et les entretiens (ibid). À travers l'approche ethnographique, nous souhaitons appréhender les logiques d'actions qui animent acteurs.

Tout au long de notre séjour, un carnet de bord nous accompagnait. Nous avons eu le soin de le remplir tous les jours. Durant les deux premières semaines passées à Quito, nous avons d'abord fréquenté les milieux universitaires, principalement l'Universidad Andina Simon Bolivar et la Flacso (Faculté latino-américaine des sciences sociales) afin de nous mettre au courant des « études indigènes » et d'écouter les avis des étudiants et des professeurs de sociologie et d'anthropologie sur notre sujet d'étude. C'est dans ces circonstances que nous avons rencontré un professeur de la Flacso qui nous a mis en contact avec deux jeunes kichwas originaires de la province du Chimborazo, Fernando et Gabriel. Ces deux hommes ont participé à un programme d'échange organisé par ce professeur, permettant à des jeunes indigènes issus de plusieurs pays de d'Amérique Latine d'aller étudier le tourisme communautaire aux États-Unis.

En parallèle, nous avons cherché à approcher les communautés indigènes les plus proches de Quito. Par l'intermédiaire d'un jeune équatorien rencontré dans l'avion, nous avons pris contact avec une jeune kichwa originaire d'Otavalo. Un séjour d'un jour et d'une nuit dans sa famille nous a permis d'effectuer deux premiers entretiens semi-narratifs avec des membres de sa famille qui nous ont introduits à la problématique kichwa. Cependant, nous n'avons pas intégrés ses propos dans nos résultats car la jeune fille n'était pas originaire de la province du Chimborazo. En tout, nous avons effectués 6 entretiens semi-narratifs dans la province du Chimborazo dont 3 avec des hommes: Gabriel, Fernando et Efrain, et trois avec des femmes: Maria, Maria-Rosa et Cristina. Ces participants avaient entre 23 et 33 ans. Ils avaient été choisis car étaient tous originaires de communautés rurales de la province de notre choix. Par ordre chronologique, nous avons d'abord effectué un entretien avec Maria (23 ans) appartenant à une communauté rurale de la paroisse de Cacha. Nous l'avons rencontré par l'intermédiaire du CEDIS (Centre d'étude et d'investigation sociale) une organisation non gouvernementale qui œuvre avec les communautés kichwas en milieu rural avec qui nous communiquions déjà avant notre départ du Québec. Ce premier entretien nous a permis de nous familiariser avec les réalités vécues par certaines jeunes femmes en milieu rural. Deux semaines plus tard, nous avons effectué un premier séjour dans la famille de Gabriel, âgé de 25 ans (canton de Coltà). Gabriel est vice-président de la paroisse de Santiago de Quito. Nous l'avons également rencontré par l'intermédiaire du professeur dont nous avons parlés plus tôt. Un deuxième séjour dans la famille de Fernando (23 ans) et de Maria-Rosa (25 ans) dans la communauté de Capilla Wayko nous a permis de nous plonger plus

profondément dans le quotidien des Kichwas du canton de Cachà. Un autre entretien a ensuite été réalisé avec Efrain (31 ans), un Puruhà de la province de Colta, qui travaille avec Gabriel dans le gouvernement paroissial de Santiago de Quito. C'est Gabriel qui nous a l'a présenté puisqu'ils travaillent tous les deux au sein de la paroisse de Santiago de Quito. Enfin, le dernier entretien a été réalisé avec Cristina Cucuri (33 ans), une militante kichwa originaire de la province de Calpi qui travaille au sein du CEDIS, organisme qui a facilité notre arrivée dans la province.

Après deux semaines passées dans la capitale et ses environs, nous avons décidé de partir sur le terrain, dans la province du Chimborazo. Comme nous souhaitons pénétrer la subjectivité des « observés » en nous impliquant dans la situation étudiée et en la vivant en même temps que les « observés » (Gauthier, 2009 : 314), nous avons le projet de séjourner au cœur des communautés rurales perchées dans les altitudes de Riobamba. Dans cette ville, nous espérons rencontrer des jeunes qui nous amèneraient dans leurs communautés. Nous nous sommes petit à petit familiarisés avec les membres du CEDIS (qui sont pour la plupart des Kichwas) en venant les rencontrer régulièrement dans leurs bureaux, puis nous les avons accompagnés dans les communautés rurales où vivent leurs bénéficiaires. En parallèle, nous communiquons avec Gabriel puis avec Fernando en espérant pouvoir les rencontrer le plus rapidement possible. Nous avons ensuite accepté avec enthousiasme leur invitation à séjourner dans leur famille, dans des communautés des cantons de Colta et de Riobamba.

La population de ces deux cantons est d'origine Puruhà. Les Puruhàs appartiennent au peuple kichwa. Ils sont en majorité situés dans la province du

Chimborazo, de Bolivar et de Tungurahua. On raconte que le célèbre Atahualpa (1500-1533), dernier empereur Inca était le fils d'une princesse Puruhà. Nous avons d'abord passé plusieurs jours au sein d'une famille appartenant à la communauté de Castug Tungurahuilla située dans le canton de Colta, à 18 kilomètres de Riobamba. Sur place, on raconte que la première ville espagnole fut fondée dans ce canton par l'explorateur Don Diego de Almagro en 1553. Ce canton est également réputé pour la lagune de Colta, un attrait touristique important de cette vallée verte et escarpée.

Durant notre premier séjour dans une famille, nous avons accompagné Gabriel à son travail au centre Paroissial de Santiago de Quito, situé à une quinzaine de kilomètres de sa communauté. Au sein de cette organisation, une équipe technique se charge de la planification territoriale des vingt-sept communautés qui sont rattachées à la paroisse de Santiago de Quito. Ces journées passées avec Gabriel nous ont permis de comprendre les réalités matérielles de ces communautés très isolées, et de saisir d'un point de vue concret les aspirations de ces jeunes dirigeants. Nous avons notamment assisté à des assemblées participatives dans lesquelles les chefs des vingt-sept communautés de la paroisse s'exprimaient sur les besoins de leurs membres. Nous avons aussi participé au lancement de travaux de la paroisse, l'installation d'égouts dans le canton de Santiago et le recensement des vingt-sept communautés.

Nous avons ensuite effectué plusieurs séjours de quelques jours dans la famille de Fernando qui appartient à une communauté de la paroisse rurale de Cachà. La famille chez qui nous avons séjourné appartient à une des vingt-trois communautés de Cachà. La communauté de Capilla Wayko est composée d'une

quarantaine d'individus. Durant les séjours que nous avons effectués dans cette famille, nous avons participé à la vie familiale et avons contribué à quelques tâches quotidiennes (égrenage des haricots et du maïs, nutrition des animaux, cuisine etc...). Sachant que nous faisons face à une culture radicalement différente de la nôtre, ce temps nous a été particulièrement précieux pour pénétrer le groupe de l'intérieur et pour chercher à identifier les catégories mentales des gens qui nous entouraient. Cela se fit au prix d'un effort de familiarisation et d'une confiance réciproque (Muchielli, 2004).

Ces périodes ont été précieuses pour comprendre l'histoire des jeunes kichwas dans leur « milieu naturel » et pour nous représenter plus précisément les conditions dans lesquelles ces derniers ont grandi. Le travail ethnographique de notre premier mois dans la province du Chimborazo a donc favorisé l'établissement de liens de confiance avec les informateurs clés ainsi que l'accès aux symboles qui ne sont jamais facilement saisissables lorsque le chercheur arrive pour de brèves périodes de temps et tente de comprendre la communauté de « l'intérieur ». Durant ce premier mois passé dans la province du Chimborazo, nous n'avons pas réalisé d'autres d'entretiens semi-dirigés, par contre, nous avons pris beaucoup de notes de terrain. En effet, nous pensions qu'il était précipité d'interroger les participants d'une manière formelle alors que nous étions reçus chez eux non pas comme chercheur mais comme « amie ». En fait, rapidement nous avons vu que les jeunes étaient en confiance et qu'ils ne cherchaient pas à éviter les entrevues. Ce n'est donc pas la véritable raison pour laquelle nous n'avons pas réalisé d'entretiens durant cette période. En effet, chaque soir, nous sortions notre questionnaire en prévoyant de nous

« lancer » le lendemain, mais chaque matin, nous nous sentions découragés, comme si les questions manquaient de pertinence.

En fait, quelques semaines de recul nous avaient permis de comprendre notre désarroi. Le changement radical entre la vie à Quito et dans la province du Chimborazo, et en particulier dans les communautés rurales nous avait désorienté par rapport à notre sujet d'étude. Notre sujet, qui était censé questionner le Sumak kawsay et la philosophie andine, nous paraissait en décalage avec ce que nous vivions, dans ces communautés rurales privées de tout.

Piette (1996) nous dit que l'idéal de l'observation participante est le dépouillement de soi, l'ascétisme intellectuel, l'arrachement des préférences et même l'anéantissement des opinions. Or, nous étions trop déstabilisés par l'environnement physique des individus de qui nous partagions le quotidien pour avoir cette objectivité. Notre regard de chercheur blanc et occidental déteignait sur nos perceptions, trop émotives. Il nous a fallu revoir notre projet initial qui consistait à passer plusieurs semaines dans une communauté. De plus, les courts séjours que nous avons effectués dans les familles nous ont permis de voir que ce projet initial était difficilement envisageable. Il aurait été gênant de rester plus que quelques jours dans les familles sachant que ces gens vivaient très modestement. De plus, notre présence perturbait leur quotidien, soucieux qu'ils étaient de bien nous recevoir et de nous présenter à tout le monde. Il était beaucoup plus opportun de faire des allers-retours entre Riobamba et les communautés rurales pendant la journée. Cet équilibre nous a permis de prendre du recul sur nos premières impressions afin de ne pas



schématiser nos expériences dans les communautés, et de ne pas dramatiser les conditions de vie des Kichwas.

Durant nos passages dans les communautés, nous étions lucides quant aux perturbations occasionnées par notre présence. En effet, dans deux des communautés dans lesquelles nous avons passé quelques jours, les habitants n'avaient vu d'étrangers qu'une ou deux fois dans leur vie. L'éloignement géographique, les conditions météorologiques extrêmes, le froid et l'humidité causé par l'altitude et l'absence d'infrastructures de bases (eau potable, routes bitumées) peuvent expliquer cet isolement. À propos des dérangements suscités par notre présence, Malinowski dit que les informations que recueille le chercheur sont indissociables des situations dans lesquelles il est placé, du rôle qu'on lui fait jouer, parfois à son insu, et de sa dépendance envers les autres personnages (Malinowski, 1985).

Durant tout le séjour, les jeunes nous présentaient avec empressement et fierté aux membres de la communauté. Pour eux, la venue d'un étranger était sans doute le signe que leur communauté valait la peine d'être connue et « explorée ». Au début, nous ne comprenions pas pourquoi les jeunes nous présentaient systématiquement comme une touriste aux Aînés. Même si nous préférons le titre d'étudiant, nous ne voulions pas les corriger pour ne pas les offenser. Nous avons compris par la suite que pour les jeunes kichwas, le tourisme des occidentaux était une véritable opportunité pour l'avenir des communautés rurales. Enfin, l'ethnographie cherche à expliquer le monde, les symboles et la compréhension de l'être humain à partir de leurs propres mots, mais en procédant à une interprétation scientifique et critique de l'information et des domaines de signification fournie par les informateurs grâce à un acte de

double interprétation. Dans le cas d'une sociologie qui utilise l'ethnographie comme une méthode de collecte de données, les symboles, les actions sociales et les systèmes de significations fournis par les sociétés étudiées ont une place très importante dans le texte, mais ils sont toujours examinés et interprétés de façon critique par le chercheur (Thomas, 1993).

Malgré notre proximité avec les jeunes dont nous avons connu les familles et avec qui nous avons passé beaucoup de temps, nous nous efforçons de garder une distance critique. Après avoir passé quelques semaines à faire des vas-et-viens entre les communautés rurales et la ville de Riobamba, nous avons pu commencer à effectuer des entretiens semi-dirigés plus approfondis. Jusqu'à présent, en reproduisant la domination des savoirs formels, en marginalisant les savoirs traditionnels et en les folklorisant, la recherche a participé à l'assimilation des Autochtones. Dans un processus de décolonisation textuelle, nous souhaitons que ces entretiens laissent aux participants le plus de latitude possible pour s'exprimer afin de ne pas leur imposer notre vision du monde. L'adjectif « approfondi » fait à la fois référence au fond et à la forme de nos entretiens. En effet, à la différence d'une ethnologie traditionnelle, ces entretiens semi-dirigés ont tous été effectués avec des jeunes avec qui nous étions devenus familiarisés puisque nous avons séjourné chez eux et que nous leur rendions ensuite visite régulièrement. Nous revoyions également les jeunes à Riobamba, en dehors de leurs communautés car la plupart d'entre eux partageaient leur vie entre la communauté et Quito ou Riobamba pour leurs études ou leur travail. Quand nous avons effectué ces entretiens, à la fin de notre séjour, nous connaissions déjà les « histoires de

vie » des participants et les entretiens n'en étaient que plus longs et plus approfondis, certaines réponses prenant la forme de véritables récits.

Ces entretiens approfondis avec des jeunes sont au cœur de notre recherche. Les échanges se sont déroulés en espagnol, dans des endroits différents. La plupart ont été réalisés à Riobamba, d'autres à Quito, dans des endroits où les jeunes voulaient nous amener : café, bars ou jardins publics. Ces entretiens ont duré en moyenne deux heures, sans compter les heures de discussion que nous avons eue avec eux quand nous logions dans leurs familles. Bien que nous ayons passé plusieurs jours dans leurs familles, le toit familial n'était pas adapté pour effectuer ces récits de vie, les tâches quotidiennes et les agricoles occupaient tous les moments de la journée. Toutes les entrevues ont été enregistrées sur magnétophone, avec le consentement écrit et oral des participants. Ces enregistrements ont ensuite fait l'objet d'une écoute attentive lorsque nous rentrions à l'hôtel. Dans presque tous les cas, ils ont été retranscrits le soir même sur notre ordinateur. Comme le souligne Savoie-Zajc, la transcription des données doit se faire « *le plus rapidement possible [afin] de ne pas perdre les réflexions suscitées.* » (Gauthier, 2010 : 355) Dans l'optique d'être le plus fidèle possible aux propos des personnes interrogées, il fallait que nous redoublions d'attention dans la retranscription des entretiens. Puisque nous avons passé déjà plusieurs jours avec les personnes interrogées dans leur famille, ce qu'elles nous rapportaient nous semblait beaucoup moins abstrait qu'au début de notre séjour. Sans ces périodes vécues au sein des communautés rurales, au cœur des familles, il nous aurait été impossible de travailler sur le sujet.

Pour terminer, nous n'avons pas la prétention de dire que nos résultats sont représentatifs de la jeunesse kichwa. Nous avons construit notre recherche sur la base d'une observation ethnographique complétée par cinq récits semi-narratifs de jeunes kichwas originaires de la Province du Chimborazo. Bien qu'ils soient tous originaires de communautés rurales de la même province, ils sont issus de différents cantons et communautés, ayant chacune leur spécificités et leur histoire. Les expériences de ces jeunes sont diverses, certains ont migré pendant une période donnée aux États-Unis, d'autres dans des grandes villes du pays. Leurs interprétations diffèrent en fonction de ces parcours. Les solutions qu'ils proposent sont le reflet de leurs parcours singulier.

### **3.3 Analyse des données**

Notre analyse des données s'inspire de celle proposée par Martin et Guay (2012) dans le cadre de l'entretien semi-narratif. Bien que notre démarche ne se situe pas dans l'approche biographique, notre positionnement épistémologique s'inspire de leur méthodologie de recherche en milieu autochtone. Dans cette approche, le chercheur reconnaît que son analyse reste une compartimentation de la réalité qui réduit le réel. Elle reste un point de vue de chercheur occidental sur une réalité sociale et culturelle qui lui échappe, même s'il essaie d'éviter les analyses ethnocentriques. Notre analyse débute par une première étape de retranscription puis de reconstruction du réel subjectif des participants (Martin et Guay, 2012). La retranscription des résultats telle que nous l'avons effectuée avait pour but de mettre en valeur les propos des participants plutôt que de les restituer « objectivement » sous forme de verbatim destinés à constituer une base de données. Une grande partie du

travail consiste donc à saisir ce que les participants cherchent à nous dire, et ce qu'ils analysent eux-mêmes de leurs propres parcours et expériences. Mettre en valeur les propos des participants consiste à limiter les découpages et à insérer des longues tranches des entretiens afin de ne pas diluer leurs propos (ibid). En somme, nous partons aussi du principe que la parole des participants est tout aussi porteuse du sens que notre analyse (ibid). Nous cherchons à retranscrire les propos comme une interprétation immanente du réel, comme une forme de connaissance en soi, proposée par les acteurs eux-mêmes.

Ensuite, un second niveau d'analyse ou plutôt de reformulation des propos des participants est purement compréhensif : il s'agit d'identifier les motivations, influences et connaissances qui affirment des pratiques originales et singulières. Nous ne chercherons pas tant à dévoiler les mécanismes qui expliquent les actions des individus plutôt qu'à comprendre les valeurs qui guident les actions des personnes interrogées (ibid). Pour cela, nous devons nous imprégner totalement de nos entretiens afin de nous rendre compte de ce que les personnes interrogées faisaient, de ce qu'elles disaient faire, de ce qui les motivait et de ce qui les influençait. Dans le cas de notre étude, nous nous intéressons aux pratiques quotidiennes, à l'explication du réel, aux perspectives d'avenir, tout en cherchant à identifier le rôle et l'influence de l'héritage culturel kichwa, et plus particulièrement du Sumak kawsay. Il s'agissait de voir comment les jeunes mobilisaient les connaissances ancestrales pour affirmer des pratiques contemporaines singulières et originales.

### 3.4 Considérations éthique et limites de la recherche

Bien que nous espérons par nos découvertes contribuer à l'ouverture sur les savoirs traditionnels et autochtones, nous avons conscience que cet apport sera limité. Les sciences sociales sont souvent la partie immergée de l'iceberg, car le monde du social nous échappe en grande partie. Quant au changement initié par les sciences sociales, « *il ne s'agit en aucun cas d'étapes nettes, de progrès précis, mais de façon diffuse, d'une lente évolution des façons de penser dans lesquelles tous les facteurs philosophiques, religieux, sociaux sont imbriqués.* » (Grawitz, 1996 : 63) Nous sommes conscients du fait que ce projet de recherche implique plusieurs dilemmes éthiques qui doivent être considérés sérieusement. Par réflexion éthique, nous entendons notre capacité à remettre en question notre système de valeurs. Il est essentiel de passer par cette phase de questionnement afin d'être, en tant que chercheur, le plus humain possible. Dans le cadre de notre recherche ethnographique, les dilemmes liés à l'éthique étaient nombreux, notamment par rapport à la recherche d'équilibre entre le chercheur et les personnes observées. Heureusement, beaucoup de chercheurs nous ont éclairés à ce sujet. Dans le cadre d'une recherche de type compréhensive, notre choix implique une rupture épistémologique, ce qui signifie que le chercheur doit prendre une distance face au sujet en rompant avec le sens commun. Ce processus consiste à sortir soi-même du contexte du milieu observé pour mieux le comprendre. En d'autres termes, il s'agit de relativiser la situation pour mieux l'interpréter et la comprendre (Grawitz, 1996 : 67). Claude Lévi-Strauss assimilait cette rupture épistémologique à la nécessité de pratiquer le « *regard éloigné* » (Pinson et Sala Pala, 2007 : 571). Or, il est particulièrement intéressant de nous

questionner sur le type de relations que nous avons développé avec les jeunes, étant donné que la proximité de nos âges et la complicité développée pendant le séjour dans leurs familles ont graduellement gommé les barrières de l'objectivité avec laquelle nous souhaitions naïvement les « observer ». Belisle (2001) questionne fortement l'absence de transparence du langage au sein même de la discipline de l'ethnographie. Elle mentionne avec humilité quelles sont les limites de l'intervention du chercheur, notamment au regard de la complexité des dimensions affectives, relationnelles et sociales de la recherche c'est-à-dire de ces enchevêtrements de liens qui attachent l'ethnologue à son terrain et à ses sujets, bien qu'il souhaite produire un rapport empreint d'une certaine objectivité (Bélisle, 2001 : 69). Cependant, bien que les sciences sociales soient restées orientées par la recherche d'objectivité, nous comprenons que celle-ci ne doit pas devenir une finalité (Guay et Martin, 2013). C'est davantage un désir « d'éthique » qui doit orienter la recherche. En développant une réflexion éthique, les sciences sociales sont en général animées par un désir de solidarité (Poupart, 1997 : 5). Pour concrétiser ce point, nous avons souhaité inscrire les rencontres sur le terrain dans un système de don (Belisle, 2001 : 67). Pour Mauss, le don est perçu comme un cycle. Le processus de recherche peut être apparenté à un cercle de réciprocité. Il commence par l'obtention de la confiance du chercheur qui est un processus complexe impliquant de donner, recevoir, et de rendre du temps, des savoirs, de la sécurité, de la liberté, des ressources matérielles aux participants etc... Nous avons donc eu à cœur d'adapter la triade du don aux circonstances de vie des participants de notre recherche. Concrètement, nous avons tenté de rendre aux jeunes en leur apportant quelques présents à leurs familles, en les

invitant à manger à Riobamba ou Quito, en échangeant avec eux des contacts susceptibles de servir au bon déroulement de leur projets de développement communautaire, en leur offrant tout simplement notre amitié puisque nous communiquons encore aujourd'hui avec eux. Nous avons également participé à quelques travaux communautaires, étant donné que ces activités rythmaient le quotidien des Kichwas en milieu rural. De cette manière, nous souhaitons leur « rendre » leur accueil et nous inscrire dans ce cycle du don. Enfin, nous sommes conscients que les différents outils théoriques que nous utilisons pour analyser les données sur le terrain présentent quelques limites. Bien que nous affirmions que seules les méthodologies définies par ceux qui en font partie devraient permettre d'expliquer le monde autochtone (Guay et Martin, 2013), nous nous appuyons néanmoins sur les écrits d'auteurs non-Autochtones pour éclairer notre sujet d'étude. Ensuite, nous ne nous appuyons pas uniquement sur des auteurs latino-américains, ce qui aurait été plus cohérent avec notre approche, mais aussi sur les écrits d'auteurs Nord-américains. Toutes ces contradictions entre notre posture qui privilégie l'analyse des acteurs eux-mêmes à celle du scientifique résultent du contexte dans lequel notre recherche a été menée, puisqu'il s'agit d'un mémoire de Maîtrise qui doit suivre des critères spécifiques de scientificité.



*Pero entonces la sangre fue escondida detrás de las raíces, fue lavada y negada (fue tan lejos), la lluvia del Sur la borró de la tierra (tan lejos fue), el salitre la devoró en la pampa: y la muerte del pueblo fue como siempre ha sido: como si no muriera nadie, nada, como si fueran piedras las que caen sobre la tierra, o agua sobre el agua.*  
*Pablo Neruda, Los Masacres.*

## **CHAPITRE 4 : LES MIGRATIONS DES JEUNES**

### **4.1 Migrations et vie communautaire en milieu rural**

Les informations que nous rapportons ici sont le résultat des données que nous avons recueillies entre le mois de mai et le mois de juillet par l'intermédiaire de l'observation participante et des entretiens semi-narratifs effectués avec les jeunes.

Dans les familles chez qui nous avons séjournés, les gens nous parlaient de leurs besoins terre à terre et rarement du Buen vivir ou du Sumak kawsay. Le concept semblait déconnecté de quotidiens dans lesquelles ces considérations un peu philosophiques n'avaient pas leur place. Dès les premières discussions que nous avons eues avec les jeunes kichwas, nous avons remarqué que l'évocation du Sumak kawsay ne suscitait pas les passions. Cela ne signifie pas qu'ils n'aspiraient pas à une « bonne » vie, ou que nous n'ayons pas identifié dans leurs propos l'héritage de savoirs ancestraux, cependant, ils n'exprimaient pas ces choses dans les termes du Sumak kawsay. En fait, dans les usages quotidiens, c'est le terme d'Alli kawsay qui était parfois employé. Ce terme fait plutôt référence au bon comportement des Kichwas entre eux, aux relations respectueuses au sein de la famille et du voisinage. Ces obligations morales s'inspirent des normes communautaires qui prescrivent le rapprochement, le dialogue et la confiance mutuelle entre les membres de la communauté.

Bien que le débat sur le Sumak kawsay ne soit pas au centre des préoccupations des jeunes kichwas, nous avons continué à les questionner sur le sujet, tout en nous ouvrant aux autres préoccupations qui les habitaient. En effet, parler du Sumak kawsay était une occasion pour les jeunes de donner leur point de vue, de s'exprimer et de créer un nouveau discours. Dans les chapitres qui suivent, nous décrivons les perceptions de quelques-uns de ces jeunes qui vivent encore en milieu rural ou qui y sont fortement attachés.

En arrivant dans la province du Chimborazo, nous nous sommes d'abord rendus au bureau du CEDIS (Centre de recherche et d'investigation sociale), une organisation non gouvernementale (ONG) qui travaille à Riobamba. Le CEDIS travaille en collaboration avec le réseau provincial des organisations de femmes kichwas et rurales du Chimborazo (REDMUJCH), une organisation qui coordonne les actions des différentes organisations paysannes féminines de la province. La REDMUJCH occupe les locaux du CEDIS, dans lesquels nous avons l'habitude de nous rendre régulièrement à Riobamba. C'est par l'intermédiaire de Cristina, présidente de la REDMUJCH, que nous avons pu nous rendre la première fois dans une communauté rurale. Sur place, à plus de 2800 mètres d'altitude, nous avons pu nous rencontrer une micro-organisation de femmes rurales bénéficiaires du CEDIS. Lors de notre visite, les jeunes femmes s'étaient réunies pour faire un bilan de leurs activités. Le CEDIS fournit à ces six jeunes femmes des semences pour améliorer leurs rendements agricoles et leur donne accès à des micro-crédits. Les premiers propos que nous avons échangés concernaient le quotidien des femmes, leurs activités et l'organisation de leur journée. Maria, la seule jeune femme qui parlait espagnol nous raconte le quotidien des femmes :

Desde la 4 o la 5, las mujeres madrugan. Hay que ocuparse de los animales y a las 6 se van a trabajar la tierra. Como faltamos de recursos, los padres de familia están migrando en otro lado, entonces no pueden ayudar por los bebés, y la producción. En todas las comunidades, los hombres se van a Riobamba a trabajar en construcción [...] Los jóvenes migran también a Quito, Riobamba o Guayaquil. Van a trabajar si no estudian. Las mujeres se quedan aquí a trabajar la tierra.<sup>9</sup>

À travers les mots de Maria, nous visualisons le quotidien des jeunes femmes de sa communauté, conditionné par l'absence de la plupart des hommes et des pères de famille. Selon leurs dires, cette migration touche également les jeunes qui doivent quitter la communauté pour poursuivre leur scolarité. En somme, les jeunes femmes doivent assumer beaucoup de responsabilités : nourrir les animaux (chiens, cochons, moutons, poules, lapins, cochons d'inde etc...), s'occuper des enfants et cultiver la terre. La micro-organisation de femmes leur permet de se relayer en « minga » pour travailler chacune leur tour sur le terrain de l'une puis de l'autre. José, un professeur que nous avons rencontré près d'Otavalo nous explique que le mot « minga » n'a pas de traduction en espagnol. C'est un mot kichwa impliquant les notions de réciprocité et de solidarité :

La palabra minga significa la participación activa de sus miembros en todos los aspectos de la vida familiar y comunitaria, es decir, en el trabajo agrícola, en el trabajo artesanal, cada miembro de la familia es responsable de una actividad, actividad que es ejecutada para cumplir un fin colectivo.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> À partir de 4 ou 5 heures du matin, les femmes sont debout. Il faut s'occuper des animaux et à 6 heures, aller travailler la terre. Comme nous manquons de ressources, les pères de familles migrent ailleurs, alors ils ne peuvent s'occuper des bébés et de la production. Dans toutes les communautés, les hommes sont partis à Riobamba travailler dans la construction [...] Les jeunes migrent aussi à Quito, Riobamba ou Guayaquil. Ils travaillent s'ils n'étudient pas. Les femmes restent seules ici à travailler la terre (notre traduction).

<sup>10</sup> Le mot « minga » signifie la participation active de ses membres dans tous les aspects de la vie familiale et communautaire, c'est à dire dans le travail agricole, dans le travail artisanal, chaque membre de la famille est responsable d'une activité, activité qui s'exécute pour accomplir une fin collective (notre traduction).

La minga désigne plus communément le travail mutuel et communautaire. Cette « activité » sert à effectuer toutes les tâches manuelles d'entretien des communautés, le débroussaillage entre autres et surtout, la culture de la terre. La minga est donc une importante cruciale pour le déroulement des activités quotidiennes. Elle a également une grande signification symbolique et spirituelle dans l'équilibre de l'organisation communautaire. Malheureusement, elle semble difficilement réalisable si toutes les générations n'y participent pas, car chaque membre de la famille y joue son rôle. C'est essentiellement ce que nous avons compris des propos de Maria.

Les migrations des jeunes de la communauté ont aussi des conséquences sur la culture kichwa. « Par culture, nous entendons l'ensemble des représentations et des principes qui organisent consciemment les différents aspects de la vie sociale ainsi que l'ensemble des normes, positives ou négatives, et des valeurs qui sont attachées à ces manières d'agir et de penser ... Et cette société et cette culture préexistent toujours à la naissance de chaque individu » (Godelier, 2007 : 160, 161). Les Kichwas font généralement référence à la langue, à la tenue vestimentaire (habits et coiffure) et à la nourriture. C'est à ces trois éléments, et dans cet ordre auxquels font référence les personnes interrogées quand on leur demande de parler de la culture kichwa. Selon les dires de Maria, les migrations empêchent une bonne communication entre les générations.

Ainsi:

Antes los jóvenes podían aprender así mismo, escuchando los mayores, trabajar como ellos. Ahora poco a poco, los jóvenes han dejado estas cosas orgánicas, más bien del lado del químico.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Avant les jeunes pouvaient apprendre comme ça, en écoutant les aînés, en les regardant travailler. Mais maintenant, petit à petit, les jeunes ont laissés ces choses organiques, ils sont plus du côté chimique (notre traduction).

En somme, ce premier entretien effectué dans la province du Chimborazo nous a brusquement mis face à une réalité peu enviable pour certaines jeunes femmes vivant des communautés rurales.

#### **4.2 Migration, éducation et perte de la culture**

Jose, jeune instituteur d'Otavalo nous ouvre une piste de réflexion similaire à celle des jeunes femmes rencontrées par l'intermédiaire du CEDIS. Quand il avait 10 ans, Jose a quitté sa communauté avec sa famille pour aller vivre à Quito. La décision de sa famille était motivée par l'absence de services élémentaires (eau potable, école, routes etc...) et le manque de perspectives pour leurs enfants. Jose explique que son histoire est représentative de beaucoup de jeunes kichwas de sa génération. Il décrit les conséquences des migrations des jeunes de sa communauté vers les grandes villes. Jose fait d'abord allusion à l'oubli de la langue kichwa : « *Los jóvenes no hablan mucho el Kichwa. Los mayores si saben, pero poco jóvenes hablan.* »<sup>12</sup> Les jeunes qui ont migré perdent peu à peu l'habitude de parler la langue kichwa, ensuite, ils cessent de porter les habits traditionnels. L'absence de contact avec les aînés et l'éducation scolaire en milieu urbain les amènent à ignorer les valeurs associées à leur culture ancestrale. Or, être Kichwa, nous dit Jose, ce n'est pas seulement parler la langue mais c'est également vivre en fonction des valeurs et des savoirs ancestraux : « *La gente Indígena conoce muy poco estos conocimientos porque la gente vive situaciones muy difíciles, la educación falta*

---

<sup>12</sup> Les jeunes ne parlent pas beaucoup le kichwa. Les aînés le connaissent, mais peu de jeunes le parlent (notre traduction).

*todavía.* »<sup>13</sup> Pendant plusieurs générations, l'école a joué un grand rôle dans la dévalorisation des connaissances et de la culture kichwa. Aujourd'hui, avec la généralisation de l'école bilingue interculturelle (enseignement en langue espagnole et kichwa), les connaissances ancestrales sont moins dévalorisées mais pas encore correctement enseignées. En nous racontant son histoire, Jose nous a apporté quelques éléments sur les raisons qui peuvent motiver les migrations des jeunes kichwas hors des communautés et sur les conséquences durables de ces départs dans leurs habitudes et relations à leur culture.

Gabriel est originaire d'une toute petite communauté, Castug Huairapamba. De 2007 à 2009, il a été bénéficiaire d'une bourse lui permettant d'étudier le tourisme au Texas, accompagné d'une vingtaine d'autres jeunes indigènes sélectionnés dans tout le continent latino-américain. À son retour, il a décidé de se mettre au service des communautés rurales de son canton en s'engageant dans la politique locale. Nous avons eu le loisir de l'écouter nous raconter en détails son expérience durant le séjour que nous avons effectué dans sa famille. Gabriel décrit également l'immigration des jeunes de sa communauté, à commencer par ses propres frères et sœurs. Il nous explique les motifs de leur départ :

Lo único problema es que la gente se va a la ciudad. No valoriza, no da importancia al hecho de estudiar. Lo interesa trabajar y coger dinero. La gente se ha acostumbrado a trabajar y después no quieren regresar a estudiar. En las ciudades hay bastante Indígenas de todas partes. No debería hacer así.<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> Les Indigènes connaissent très peu ces choses parce que les gens vivent des situations difficiles et l'éducation manque toujours (notre traduction).

<sup>14</sup> L'unique problème est que les gens vont en ville. Mais ils ne donnent pas d'importance au fait d'étudier. Ils sont intéressés par le fait de travailler et de gagner de l'argent. Les gens s'habituent à travailler et après, ils ne veulent plus retourner étudier. Dans les villes, il y a des Indigènes partout. Cela ne devrait pas être ainsi (notre traduction).

Cette citation illustre le mécontentement de Gabriel. Il a l'impression que les jeunes de sa communauté n'ont pas migré pas pour les bonnes raisons. Au lieu d'étudier, ils préfèrent migrer pour travailler et gagner de l'argent. Et quand les jeunes commencent à s'habituer à ce train de vie, ils ne veulent plus revenir dans leurs communautés. Ceci favorise l'oubli de la langue et la perte de la culture. Cela dit, Gabriel souhaiterait que tous les jeunes de sa communauté puissent migrer pour étudier. Gabriel constate la dilution de l'identité kichwa chez les jeunes. Il pense que l'éducation, au lieu d'homogénéiser la culture kichwa, contribue à faire réaliser aux jeunes l'importance et la spécificité de leur identité indigène. Gabriel a pris conscience de la valeur de ses origines au contact des autres, lors de son séjour aux États-Unis. Quand il est retourné dans sa communauté, il a constaté avec tristesse que les membres de sa communauté ne partageaient pas ce sentiment de fierté par rapport à leur identité. Pour Gabriel, c'est le manque d'éducation des Aînés qui entraîne la dévalorisation de la culture, l'abandon progressif des traditions et les migrations vers les grandes villes du pays. Après des siècles de colonisation et d'oppression, les Aînés ne voient plus nécessairement l'importance de conserver les traditions vestimentaires ou culinaires et aspirent plutôt à une modernisation de leurs modes de vie :

Los mayores no toman mucha importancia en el hecho de hablar kichwa. No valoren lo que es nuestra cultura aquí, el vestido. La gente que ha educado un pocito, si le valoriza eso. Y ponen el poncho, comida típica. Pero si hablas con alguien que ha estudiado un solo año, ya no quieren poner en poncho, no quieren hablar el kichwa. Así es. Las comunidades han perdido bastante de la cultura por eso.<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Les Aînés n'accordent pas d'importance au fait de parler kichwa. Ils ne valorisent pas ce qui est notre culture, par exemple ici, le vêtement. Les gens qui sont un peu éduqués le valorisent. Ils mettent le poncho, mangent la nourriture typique. Mais si tu parles avec quelqu'un qui a étudié ne serait qu'un an, il ne voudra pas porter le poncho, ne voudra pas parler kichwa. C'est comme ça. Les communautés ont beaucoup perdu leur culture à cause de ça (notre traduction).

Néanmoins, Gabriel ne voit pas cette soif de modernisation de manière négative, dans la mesure où elle n'entraîne pas un abandon des coutumes. La migration des jeunes pourrait être positive, si elle leur permettait de faire des études supérieures, de prendre conscience de l'unicité et de la richesse de leur culture et le goût de la défendre. Ensuite, par le biais des études, l'éducation permettrait de renforcer les capacités dans les communautés. Pour Gabriel, c'est donc par ignorance que les Kichwas ne valorisent pas leur identité et qu'ils partent s'installer en ville, délaissant leur mode de vie.

Tout comme Gabriel, Jose décrit et déplore tous deux la migration des jeunes vers les grandes villes du pays. Cependant ils n'a pas la même compréhension du phénomène que Gabriel. Pour Jose, la migration conduit les jeunes à oublier la culture kichwa à cause d'une éducation de type occidentale qui nie et dévalorise les savoirs ancestraux. Gabriel regrette au contraire, que les jeunes ne migrent pas pour étudier, ce qui serait bénéfique pour eux et pour les communautés entières dans lesquelles ils pourraient redistribuer leurs connaissances. Il constate aussi que les jeunes de sa communauté migrent pour travailler et gagner de l'argent, ce qui les éloigne définitivement de leurs communautés. En somme, Jose et Gabriel n'ont pas la même vision de la migration et surtout, du rôle de l'éducation dans ce phénomène. Cependant, ils s'entendent pour dire que la langue, les traditions et les coutumes de leurs communautés sont menacées.

Un deuxième séjour dans une famille du Chimborazo nous a permis d'approfondir notre compréhension des enjeux que vivent certains jeunes dans ces cantons ruraux, notamment de mieux appréhender les raisons de leurs départs. Il s'agissait cette fois-ci d'une famille appartenant à la communauté de



Capilla Wayko, située dans la paroisse de Cachà, canton rural de Riobamba. Nous avons eu la chance d'effectuer deux courts séjours dans cette famille. Maria-Rosa commence son entretien par ces mots : « *Sobre mil personas de la comunidad, solo quedan mayores, de tercer edad. Estoy la unica que se quedà aqui... talvez porque no estoy casada.* »<sup>16</sup> Les jeunes de sa communauté ont migré en ville à cause de l'absence de revenus dans la campagne et de la pénibilité du travail agricole. Comme dans la première communauté que nous avons visitée lorsque nous étions accompagnés des membres du CEDIS, les rendements agricoles sont trop faibles pour que les habitants de la communauté puissent les considérer comme une source de revenus, ils ne servent qu'à la consommation familiale élargie. C'est la désertification des terres et de l'érosion qui semblent expliquer ces phénomènes. De plus, dans la communauté de Maria-Rosa, il n'y a pas de système d'irrigation. Elle se questionne :

¿Si no hay agua, si no hay producción, de que vamos a vivir los que nos quedamos? Lo más lógico es de ir buscar donde hay la plata. Si aquí, había full producción, la gente no se iría a la ciudad, pues<sup>17</sup>.

Ces propos révèlent l'indignation de la jeune femme qui se demande de quoi les jeunes de sa communauté pourraient vivre s'ils étaient restés vivre sur place. Elle a le sentiment qu'en restant dans les communautés, aucun d'eux ne pourra gagner sa vie et fonder sa famille. Fernando appuie les propos de sa sœur en constatant d'emblée l'exil des jeunes de sa communauté. Il nous ouvre également d'autres pistes de réflexion :

---

<sup>16</sup> Sur un millier de personnes appartenant à la communauté, il en reste cent à peine, et que des personnes du troisième âge. Je suis la seule à être restée, peut-être parce que je ne me suis pas mariée (notre traduction).

<sup>17</sup> S'il n'y a pas d'eau, s'il n'y a pas de production, de quoi va-t-on vivre? Le plus logique est d'aller chercher où il y a de l'argent. S'il y avait grande production, les gens n'iraient pas à la ville (notre traduction).

La realidad, es que en el campo tenemos 90 % de migración. Encontramos las pocas personas que se quedan, son de la tercer edad. En nuestra comunidad, no tenemos riego. Talbez, eso es un factor de que no tenemos una agricultura de grande escalera. Tenemos una agricultura por el consumo diario, por los animales, es suficiente. Pero para ir a la ciudad, para que los niños estudien, no es suficiente. Siempre, allá, nos piden comprar libros, costumbres, entonces, lastimosamente, en este mundo se maneje por el dinero. Y como los padres siempre quieren lo mejor por sus hijos, van a la ciudad y buscan buena escuela, buena universidad, la situación de migración sigue, muy alta.<sup>18</sup>

Fernando cite d'autres motifs pouvant expliquer le départ des jeunes de sa communauté. Certes, la faiblesse des rendements agricoles est une explication de taille mais les rendements agricoles suffisent pour alimenter les familles. Cependant, les jeunes veulent plus, ils veulent des revenus monétaires. Pour lui, le départ des jeunes est aussi encouragé par les parents qui veulent que leurs enfants étudient et s'installent en ville pour améliorer leurs conditions de vie. Fernando critique ces choix et se questionne sur les nécessités réelles de sa communauté :

No es 100% dineros que necesitamos en el campo. Lo que pasa es que el colonialismo no ha impulsado incluso la misma escuela y esta sociedad nos ha obligado a usar dinero. La misma sociedad no ha obligado a estudiar. Si no estudiamos, no somos nada. Es lo que dicen. Pero a veces, me puso a pensar y me pregunto: ¿si mis abuelos no son nada, yo quién soy? (...). Por necesidad, lo hacemos. La sociedad nos obliga a hacer eso. Es por cuestión de prepararnos. La sociedad nos obliga a estar profesionales. Entonces, a veces sonamos de tener coche, casa. Es la sociedad que no ha impulsado a eso. Desde pequeño, nos ha metido estas ideas en la cabeza. Entonces, la gente trata de realizar estas ideas que no han dado. Estudiar, tener un coche, una casa. Eso nos ha pasado, por todas las personas de la comunidades. Por la mismanecesidad.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> La réalité, c'est qu'à la champagne, nous avons 90% de migrations. Le peu de personnes que nous rencontrons sont du troisième âge. Dans notre communauté, nous n'avons pas d'irrigation. C'est peut-être un facteur qui explique pourquoi nous n'avons pas une agriculture de grande échelle. Nous avons une agriculture pour la consommation quotidienne, pour les animaux, c'est suffisant. Mais pour aller en ville, pour que les enfants étudient, ce n'est pas suffisant. Ils nous demandent toujours là-bas d'acheter des livres, des vêtements donc malheureusement, ce monde se gère avec l'argent. Et comme les parents veulent toujours le meilleur pour leurs enfants, ils vont à la ville et cherchent une bonne école, une bonne université et la situation des migrations perdure(notre traduction).

<sup>19</sup> Ce n'est pas 100% d'argent que nous avons besoin à la campagne. C'est le colonialisme qui a impulsé l'école et la société nous a obligé à utiliser l'argent. La même société nous a obligé à étudier. Si nous n'étudions pas, nous ne sommes rien. C'est ce qu'ils disent. Mais, des fois, je

Dans ce long paragraphe, Fernando commence par remettre en question notre conception de la pauvreté. Bien qu'il reconnaisse que les travaux agricoles sont durs, Fernando, tout comme sa sœur, n'alimente pas l'idée que la vie dans les communautés soit difficile. Il a plutôt tendance à valoriser la qualité de la vie en milieu rural. Il dit que malgré le peu de ressources économiques de sa communauté, ses habitants n'ont besoin de rien de plus. Par conséquent, ils ne sont pas, selon lui, pauvres. Ils ont une vie simple mais ils ont le nécessaire : une alimentation saine, une famille, des occupations.

Pour Fernando, les migrations vers les villes n'entraînent que des désagréments. Le « *diktat de la société* » auquel il fait allusion dans la citation fait référence à une pression sociale venant de l'extérieur de la communauté. Pour Fernando, c'est un sentiment de dévalorisation d'eux-mêmes qui conduit les parents à favoriser le départ de leurs enfants, coûte que coûte, pour qu'ils réussissent mieux qu'eux. De plus, les sacrifices qu'ils endurent pour les faire partir ne garantissent pas pour autant que les jeunes s'en sortent. En effet, les grandes villes sont au bord de la saturation et que de plus en plus de Kichwas se retrouvent au chômage. De plus, les emplois occupés par les Kichwas sont généralement peu valorisants, il s'agit des postes les plus difficiles et les plus mal payés. Fernando en conclut avec ironie qu'il y a plus de Kichwas pauvres en ville que dans les communautés rurales.

Efrain est un jeune que nous avons rencontré par l'intermédiaire de Gabriel, il travaille en tant que technicien de planification dans la paroisse de

---

me mets à penser et je me demande : « si mes grands-parents ne sont rien, qui suis-je moi? [...] par nécessité, nous le faisons. La société nous oblige à être professionnels. Alors, nous rêvons d'avoir une voiture, une maison. C'est la société qui a initié cela. Depuis petits, on nous a mises choses dans la tête. Étudier, avoir une voiture, une maison. C'est ce qui nous est arrivé, à toutes les personnes de la communauté. (notre traduction).

Santiago de Quito. Nous avons passé une longue soirée à l'écouter raconter son histoire. À 10 ans, Efrain a quitté seul sa communauté pour poursuivre ses études. Au lieu de rejoindre Quito ou Riobamba, il a choisi de s'installer à Guayaquil, énorme ville côtière dont la chaleur et l'ambiance tropicale changent radicalement des communautés rurales de la province du Chimborazo. Ses parents n'ayant pas les moyens de financer ses études, il a occupé divers emplois de nuit pendant qu'il étudiait en journée.

Fui a la escuela pero a esta época no había colegio público. Entonces era difícil. Solamente podía ser la gente que tenía mucho dinero. Yo era triste de ver otros que podían seguir a la universidad y yo no. Entonces he preferido salir para alejarme de este cuadro y migrar a Guayaquil.<sup>20</sup>

Au début de son séjour, Efrain a abandonné sa tenue traditionnelle et cessé de pratiquer sa langue. C'est à l'âge adulte qu'il il a appris à revaloriser ses origines, encouragé par l'évolution des mentalités en Équateur et la récente valorisation des cultures indigènes. Pour Efrain, les migrations des jeunes de sa communauté ont été négatives parce qu'elles ont provoqué plusieurs phénomènes néfastes dont le premier est l'éclatement des familles. Les migrations des jeunes ont contribué à distendre les liens entre les générations :

Mi familia está en todos partes. Una familia deteriorada. No hay comunión. ¿Cuándo va a llegar el Buen vivir en las comunidades? Cuando ningún hijo se aleje. No sé cuánto anos pasaran antes que eso llegue. Porque con el mundo anglófono, el mundo globalizado, que los medios de transporte nos hacen pasar de un lugar al otro. Sí. Mis padres aquí. Y yo aquí. No importa lo que sea, con quien soy. Eso es opuesto del Buen vivir de nuestra cultura, con una familia unida.<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> J'ai été à l'école, mais à cette époque, il n'y avait pas de collège public. Alors, c'était difficile. Il y avait seulement les gens qui avaient beaucoup d'argent. Moi, j'étais triste de voir les autres qui pouvaient poursuivre à l'Université alors que je ne pouvais pas. Alors, j'ai préféré sortir pour m'éloigner de ce cadre et migrer à Guayaquil (notre traduction).

<sup>21</sup> Ma famille est partout. Une famille dispersée. Il n'y a pas de communion. Comment va se concrétiser le bien vivre dans les communautés? Quand il n'y aura plus aucun enfant. Je ne sais pas combien d'années passeront avant que cela arrive. Parce qu'avec le monde anglophone et globalisé, les moyens de transport nous font aller d'un endroit à un autre. Oui. Mes parents, ici, et moi, ailleurs. Et peu importe avec qui je suis, ce qui se passe. Ceci est opposé au bien vivre de notre culture, fondée sur une famille unie (notre traduction).

Efrain dénonce l'absence de communion au sein de sa famille. Le mot « communion », pour faire référence à Tönnies qu'il nomme « Gemeinschaft » décrit un groupe organique où les membres agissent dans l'intérêt de l'ensemble. Les individus sont liés par la proximité géographique, par les liens du sang, des coutumes, des traditions et des sentiments. Cette communauté s'oppose au principe de la société artificielle, dite « Gesellschaft » (Tönnies, 1922). En faisant référence au contexte mondial, Efrain explique que les migrations qui affectent sa communauté sont le reflet de ce qui se produit dans le monde globalisé. Mais il mentionne que cette dynamique est en contradiction avec les traditions ancestrales qui reposent sur la cohésion de la famille.

Pour Efrain, évoquer le passé dans sa communauté avec nostalgie, est fait référence à une vie de famille harmonieuse :

No necesitamos recursos, con troco, vivíamos felices. Una economía local. Me recuerda del troc con mi maman veníamos con huevos y cebada, y nos daban sal, leche y felices. La familia unida. Los mañanas yo veía mi padre. Trabajamos juntos en la tierra. Regreso para desayunar con mi mamita. Y mi hermana está aquí con mi mama, ayudando. Y estuvimos en paz. Una armonía total, en comunión, en cariño. Ahora no, cada uno por sí mismo.<sup>22</sup>

Au-delà des conséquences douloureuses des migrations sur la famille et sur l'équilibre de la communauté, d'autres propos suscitent notre curiosité. Efrain insiste sur le fait que les membres de sa communauté ne manquent de rien. Selon Efrain, dans la communauté, personne n'a besoin d'argent, car le système du troc fonctionne comme dans le passé. Ces propos semblent contradictoires dans la mesure où il a dû migrer pour étudier, et par manque de

---

<sup>22</sup> Nous n'avons pas besoin de ressources. Avec le troc, nous vivons heureux. Une économie locale. Je me rappelle du troc, avec ma mère, nous venions avec des œufs et de l'orge, on nous donnait du sel, du lait. La famille était unie. Les matins, je voyais mon père. Nous travaillions ensemble la terre. Je retournais déjeuner avec ma mère. Et ma sœur était avec ma mère, elle l'aidait. Nous étions en paix. Une harmonie totale, en communion, dans la tendresse. Maintenant, non, c'est chacun pour soi (notre traduction).

moyens économiques. Cependant, son point de vue rappelle celui de Fernando. En effet, les deux participants ont tendance à relativiser les besoins économiques des communautés et rejettent l'idée qu'elles soient « pauvres ».

Cristina, présidente de la REDMUCH est la dernière personne avec qui nous avons effectué un entretien. Les propos de cette féministe engagée se démarquent sensiblement des autres participants car elle critique certains aspects de la culture ancestrale. Elle pense que les hommes kichwas ont tendance à idéaliser le passé :

El dicho que en las comunidades indígenas, hay el principio de la dualidad y de la complementariedad. Yo lo critico ¿Cuándo un dirigente esta alta en los escalas de poder y que a mujer tiene que quedarse en la casa con los bebes y los animales, eso es dualidad? Entonces, si, debe existir, pero hay que practicarlo. No es cuestión de decirlo ¿Por qué seguimos preguntando el derecho a descansar, porque las mujeres trabajan desde la 5 de la mañana, entonces ahora, vamos a decir “no seas ociosa”? La mujer tiene que lavar, cocinar, cuidar los animales, educar los niños. Estos principios son impregnados de la religión.<sup>23</sup>

Les propos de Cristina révèlent un point de vue très différent sur l'organisation familiale et la tradition dans les communautés de la province. Cristina critique vivement la place que la tradition communautaire réserve aux femmes. Dans la littérature et dans les discours des dirigeants kichwas, les principes d'harmonie et de communion entre les membres de la famille sont souvent associés aux Kichwas. Or, pour Cristina, cette romantisation du passé cache des contradictions importantes, notamment la difficulté de la vie des femmes dans les milieux traditionnels. Elle considère que le partage des tâches n'est pas

---

<sup>23</sup> Dans les communautés, il existe un dicton qui parle du principe de dualité et de complémentarité. Je le critique. Quand un dirigeant est dans les hautes échelles du pouvoir et que sa femme doit rester à la maison pour s'occuper des enfants et des animaux, est-ce que c'est la dualité? Alors, si ce principe existe, il faut le pratiquer. Il ne suffit pas de le dire. Pourquoi continuons-nous à demander le droit de se reposer? Parce que les femmes travaillent de 5 heures du matin, alors nous allons leur dire de ne pas être oisif? La femme doit laver, cuisiner, s'occuper des animaux, éduquer les enfants. Ces principes sont imprégnés de la religion (notre traduction).

égalitaire entre les hommes et les femmes et que ces dernières sont souvent victimes de violences conjugales. À cet égard, nous avons pu constater que cette violence existait, et qu'elle est confirmée par des statistiques alarmantes concernant les violences conjugales, les violences sexuelles et les grossesses juvéniles (Rapports internes du CEDIS et de la REDMUCH).

Certains intellectuels kichwas qui se penchent sur la question expliquent ce phénomène par la colonisation, considérant que la violence s'est infiltrée avec les « premières barques » des européens et l'imposition des valeurs catholiques. D'autres, comme Cristina, pensent que la violence envers les femmes est inhérente à la culture kichwa et qu'il faut la combattre. Ces injustices sont en contradiction avec l'image que les intellectuels et les dirigeants kichwas souhaitent donner, eux qui ont tendance à parler d'une harmonie naturelle au sein des communautés. Ces propos s'inscrivent notamment dans le discours qui gravite autour du Sumak kawsay, que Cristina associe à une idéalisation du passé. Pour conclure l'entretien, elle commente cette situation :

Nosotras queremos vivir en paz entre hombres y mujeres en armonía, compartir responsabilidades. Ese es el sueño para nosotros hijas; ese es el camino que queremos seguir y construir [...] En la cultura kichwa, hay cosas muy interesantes, formas de organización, la solidaridad, las mingas comunitarias etc... Pero otras que tenemos que cambiar. Yo pienso que la cultura no está estática. Hay que cambiarla. Tenemos que fortalecerla, modificarlo. Creo que los jóvenes participan en eso.<sup>24</sup>

Cristina refuse de poser un regard mystificateur sur la culture et le mode de vie traditionnel dans les communautés kichwas du Chimborazo. Elle constate

---

<sup>24</sup> Nous voulons vivre en paix entre les hommes et les femmes, en harmonie, partager les responsabilités. C'est le rêve de nos filles; c'est le chemin que nous voulons suivre et construire [...]. Dans la culture kichwa, il y a des choses très intéressantes, les formes d'organisation, de solidarité, les mingas communautaires etc... Mais il y en a d'autres que nous devons changer. Je pense que la culture n'est pas statique. Il faut la changer. Nous devons la fortifier, la modifier. Je crois que les jeunes participent à ça (notre traduction).

également les départs des jeunes des communautés vers les villes. Mais elle considère qu'ils peuvent être bénéfiques s'ils produisent une évolution des mentalités et des mœurs permettant une plus grande égalité entre les hommes et les femmes. Ce refus d'idéaliser le passé fait écho au récit de Gabriel dont nous avons évoqué le parcours un peu plus tôt :

No idealizo el pasado. Yo se que mis abuelos no trabajaban por conseguir el Sumak Kawsay. No tenían el derecho de decir no, no sabían lo que es la democracia. Eran esclavos.<sup>25</sup>

Comme Cristina, Gabriel ne dramatise pas le départ des jeunes vers la ville. À travers son engagement au sein de la paroisse de Santiago de Quito, il travaille activement pour moderniser les infrastructures des communautés rurales de sa province et pour l'amélioration des conditions de vie.

Les arguments de Cristina et de Gabriel ont tendance à se distinguer des autres participants pour deux raisons. Nous pouvons d'abord constater que ces derniers ont une conception moins essentialisée de la culture que les autres jeunes que nous avons interrogés. Deuxièmement, ils ont tendance à nuancer la critique des migrations. Bien qu'aucun des deux n'encourage les migrations des jeunes à long terme, ils voient en elles des perspectives intéressantes pour la « modernisation » des modes de vie et des mentalités, notamment pour le changement des rapports hommes-femmes. À ce propos, il est clair que le militantisme féministe de Cristina influence sa conception des enjeux dans les communautés rurales. L'engagement professionnel de Gabriel, qui travaille pour le gouvernement provincial (pro-Correa), a sûrement tendance à orienter sa conception de la communauté et de ses enjeux pour le futur, d'où son penchant pour la modernisation des communautés. Cependant, cette idée de

---

<sup>25</sup> Je n'idéalise pas le passé. Mes ancêtres ne travaillaient pas pour atteindre le Sumak kawsay. Ils n'avaient pas le droit d'opinion, ils ne connaissaient pas ce qu'était la démocratie. Ils étaient des esclaves



modernisation est vivement critiquée par d'autres participants, notamment par Maria-Rosa, Fernando et Jose qui associent le terme à une dévalorisation des Kichwas et à l'influence du projet politique de Rafael Correa.

#### **4.3 Migration urbaine, relations humaines, alimentation et santé**

La plupart des jeunes que nous avons rencontrés ont migré en ville à un moment ou à un autre de leur vie. Certains y vivent encore, d'autres sont retourné vivre en milieu rural. Gabriel et Fernando, en tant que bénéficiaires d'une bourse universitaire ont séjournés trois années aux États-Unis. Maintenant, Gabriel est retourné vivre en milieu rural, plus précisément à Santiago de Quito et Fernando partage sa vie entre Quito, où il travaille et termine ses études et sa communauté de Capilla Wayko. Cristina a quitté sa communauté de Calpi depuis des années pour vivre et travailler à Riobamba, cependant elle garde un lien fort avec les communautés rurales de la province par l'intermédiaire de la REDMUCH. Quant à Maria et Maria-Rosa, elles vivent toujours dans leur communauté mais séjournent de temps en temps à Riobamba ou à Quito. Puisque nous venons de décrire les motifs des départs des jeunes et leurs conséquences sur leurs communautés respectives, il nous semble logique de poursuivre notre étude en creusant les perceptions des personnes interrogées sur leur expérience en ville. De plus, ces éléments descriptifs sont dominants dans leurs propos.

Dans les propos de Fernando, la ville est d'abord synonyme d'un changement important dans les relations humaines. Dans sa communauté, la solidarité et la proximité entre les individus permettent de palier à toutes les nécessités. En ville, au contraire, c'est le règne de l'anonymat. Ainsi:

¿En una comunidad, que hacemos? Todos nos conocemos, todos sabemos quién es hijo de quien, todos sabemos quién muere, todos sabemos quién nace, o sea, sabemos de todo. Nadie oculta nadie. Todos nos ayudamos de todo. Si un ayuda su vecino a construir una casa, el te da la mano por otra cosa. Si tu familia necesita sembrar, la familia vecina te ayuda.<sup>26</sup>

Cette citation illustre les sentiments de protection et de familiarité qui font défaut à Fernando quand il séjourne à Quito. Ces propos font écho à ceux d'Efrain qui a vécu presque dix ans dans la métropole de Guayaquil. Dans son récit, il explique que son intégration a pris un an, le temps de s'habituer au climat, à l'alimentation, au langage et aux habitants. Malgré la discrimination qu'il a subie au départ en tant que « paysan », Efrain garde un bon souvenir des lieux dans lesquels il a passé son adolescence et ses années d'étudiant. Les critiques formulées par Efrain visent plutôt la ville de Riobamba :

La mentalidad aquí está mal. Tienen grandes edificios. Pero no tienen nada dentro de ellos. ¿Por qué? Porque como fueron migrantes, cada quien por su lado. No hay comunión. Es el reino de la hipocresía y de la competencia.<sup>27</sup>

Efrain critique la mentalité des Kichwas qui vivent en ville. Il explique que la migration hors des communautés a changé leurs mentalités, les transformant en des individus compétitifs et individualistes. Cette constatation attriste Efrain. Pour lui, l'individualisme est dû à l'éducation occidentale, éloignée des valeurs communautaires. Ses propos laissent entendre que la logique de compétitivité est totalement étrangère aux valeurs des Kichwas : « *Un indígena no busco el económico. Un indígena busca la comunión, la solidaridad, la unidad, la*

---

<sup>26</sup> Dans une communauté, que faisons-nous? Nous nous connaissons tous, nous savons tous qui est le fils de qui, nous savons tous qui meurt, qui naît, quoi qu'il arrive nous le savons. Personne n'ignore personne. Nous nous aidons en tout. Si quelqu'un aide son voisin à construire une maison, il te donne un coup de la main pour autre chose. Si ta famille a besoin de semer, la famille voisine t'aide (notre traduction).

<sup>27</sup> La mentalité ici est mauvaise. Ils ont des grands édifices mais personne à l'intérieur. Pourquoi? Parce qu'ils ont été des migrants, chacun pour soi. Il n'y a pas de communion. C'est le règne de l'hypocrisie et de la compétition (notre traduction).

*reciprocidad. Eso buscamos. El compartimiento. Y los hacemos en práctica. En las mingas, con las reuniones, en todo.* »<sup>28</sup> Efrain pense que par « nature », les Kichwas ne visent pas la réussite économique. Il constate avec regret que les jeunes des communautés de la province ont migré pour gagner de l'argent. Or, ça ne devait pas être ainsi. Les Kichwas ont une vision collective des enjeux. Efrain évoque le travail communautaire (minga) pour rappeler combien cette logique de solidarité est en contradiction avec la poursuite de l'enrichissement individuel qui règne dans les grandes villes. Ses propos font écho à ceux de Maria-Rosa dont nous avons parlé un peu plus tôt: « *Nosotros no queremos ir a la ciudad más de 3, 4 años pero después hacer funcionar el proyecto. Si no nunca vamos a prosperar. No queremos esta competencia de la ciudad.* »<sup>29</sup> Cette dernière espère que ses frères ne resteront pas longtemps à Quito pour ne pas avoir à subir cette pression sociale.

Gabriel propose une piste de réflexion plus nuancée sur la migration. Son séjour aux États-Unis a été extrêmement positif dans sa vie. Rappelons que c'est cette expérience hors de chez lui qui lui a permis de prendre conscience de son identité et de se démarquer des autres jeunes dans sa communauté, lui permettant notamment d'être élu vice-président de la paroisse de Santiago de Quito à son retour. Ses propos nous permettent de mesurer à quel point il a été difficile pour lui de retourner dans sa communauté après ces trois années passées au Texas :

---

<sup>28</sup> Un Indigène ne cherche pas l'économique. Un Indigène cherche la communion, la solidarité, l'unité, la réciprocité. C'est ce que nous cherchons. Le partage. Et c'est ce que nous faisons, en pratique dans les « mingas », dans les réunions, partout (notre traduction).

<sup>29</sup> Nous ne voulons pas aller à la ville plus de 3 ou 4 ans, mais après, faire fonctionner le projet. Sinon, nous n'avons jamais prospérer. Nous ne voulons pas cette compétition qui existe en ville (notre traduction).

Claro era difícil de regresar. Allá imagínate teníamos un apartamento con todos los servicios y el confort. Me sorprendió bastantísimo porque no tenía eso en mi casa. Pero otras cosas, la comida, el idioma, los edificios, las relaciones con la gente. La gente de Estados Unidos tiene una cultura abierta, siempre te preguntan de dónde vienes.<sup>30</sup>

Cette citation évoque le contraste saisissant entre les conditions de vie de Gabriel dans sa communauté et celles aux États-Unis. Nous avons eu l'opportunité de constater ce contraste lors de notre séjour dans sa famille. La maison de Gabriel est composée de deux pièces sombres et humides. Les sols sont en terre battue et il n'y a pas d'infrastructures sanitaires. Il a été difficile pour Gabriel de se réhabituer à cette vie dénuée de confort. Ces éléments lui permettent d'expliquer pourquoi aucun des jeunes qui ont migré hors de sa communauté n'est revenu. Par l'intermédiaire de ses responsabilités professionnelles, Gabriel aimerait améliorer les conditions de vie des Aînés dans les communautés de Santiago de Quito afin de leur offrir plus de commodités. De cette façon, il pense que les jeunes reviendraient plus facilement en milieu rural et pourraient s'investir d'avantage au sein des communautés.

Nous avons vu que Gabriel critiquait les motifs qui conduisaient les jeunes à migrer, disant que l'attrait de l'emploi et de la rémunération démotivaient les jeunes à étudier. En ville, il critique vivement le cycle de consommation dont les jeunes kichwas deviennent dépendants. Pour conclure, Gabriel a mis en lumière une critique pertinente sur le mode de vie des jeunes en milieu urbain, dénonçant leur dépendance à un mode de vie de

---

<sup>30</sup> C'est clair que c'était difficile de rentrer. Là-bas, imagines-toi, nous avons un appartement avec tous les services et le confort. J'ai été surpris qu'il y ait tout ça dans ma maison. Mais autres choses, la nourriture, la langue, les édifices, les relations avec les gens. Les gens des États-Unis ont une culture ouverte, ils te demandent toujours d'où tu viens (notre traduction).

consommation qui les déconnectent définitivement de leurs communautés d'origines.

Les jeunes kichwas que nous avons rencontrés ont tendance à appréhender leur quotidien dans les grandes villes à cause du coût de la vie. La plupart d'entre eux ont grandi dans une communauté où le système du troc fonctionnait et où l'utilisation de l'argent n'était pas systématique. Dans la mesure où chaque famille possédait son lopin de terre, l'alimentation n'était pas tributaire de l'argent, mais plutôt de l'échange. Or, en ville, tout dépend de l'argent. Pour Maria-Rosa, la ville est d'abord synonyme de stress à cause des contraintes financières :

En el campo, económicamente, no tienes todo. Pero tienes 0 stress. Se siente. Duermes una hora más si quieres. Por ejemplo, puedes dormir temprano. Ir a las 7 dar a comer a las animales y dormir a las 8. A la ciudad tienes que vender hasta las 9 y media de la noche, con el riesgo que entran ladrones. Y un estrés, que viene una factura de tanta plata. Es duro. Aquí, no. La luz, máximo, pagas 4 dólares. El agua, es 25 centavos, o 50 si consumes mucho. Es la diferencia. Ahora, la mayoría regresan al campo, pues la mayoría de los mayores. Ahora como el gobierno da a la gente un bono de 50 dólares, la gente vive de así aquí.<sup>31</sup>

Les contraintes du coût de la vie sont lourdes pour la famille de Maria-Rosa. Les prix de l'électricité et de l'eau sont beaucoup plus élevés en ville qu'en milieu rural. En ville, l'insécurité est également un facteur qui provoque le stress de certains jeunes. À la campagne, il n'y a pas de voleurs ni d'escrocs, contrairement à Quito où la délinquance est importante. Au milieu de notre séjour, Fernando a été violemment agressé au marché de San Roque dans

---

<sup>31</sup> À la campagne, économiquement, tu n'as pas tout. Mais tu n'as aucun stress. Ça se sent. Tu dors une heure de plus si tu veux. Par exemple, tu peux te coucher tôt. Aller à 7 h donner à manger aux animaux et retourné dormir à 8 h. En ville tu dois vendre jusqu'à 9h et demi du soir avec le risque de se faire voler. Et avec le stress de recevoir une facture élevée. C'est dur. Ici. la lumière, tu payes 4 dollars. L'eau, 25 centimes ou 50 si tu consumes beaucoup. C'est la différence. Maintenant, la majorité revient à la campagne, je veux dire, la majorité des Aïnés. Comme le gouvernement donne un bon de 50 dollars, les gens vivent de ça ici (notre traduction).

lequel il accompagne sa mère chaque matin pour acheter les fruits et les légumes qu'elle revend dans sa boutique. Les agressions viennent donc alimenter le stress généré par la vie dans la capitale.

À Quito, ce qui dérange Fernando et sa sœur, c'est aussi le rythme des journées. Le travail exige qu'on se lève tôt et qu'on travaille jusqu'au soir, de plus, le travail est répétitif. Ce sont surtout les propos de Fernando qui nous permettent d'identifier une critique virulente de l'uniformisation des modes de vie et des paysages urbains :

La ciudad está muy estresante. No se puede relajar. En la ciudad, tienes un horario así fijo. Es como una rutina. Te levantas en la mañana, vas a tu trabajo, sale de tu trabajo en la tarde, comes, duermes, así. El día siguiente es igual, despiertes, comes y duermes. No haces cosas diferentes.<sup>32</sup>

En somme, bien que Fernando ait dû partir pour gagner sa vie et pour étudier, les perspectives du travail dans la capitale ne l'enchantent pas forcément. Elles sont pour lui synonymes d'une routine qui le déstabilise.

L'une des autres critiques formulées par plusieurs participants concerne les changements alimentaires en ville. En ville, on mange moins bien qu'à la campagne. Ainsi Maria-Rosa nous dit :

Aquí, no hay plata, pero hay comida. Si no tienes arroz, pues, tienes papas todo el año. Tenemos huevos diarios porque tenemos 4 gallinas. A la ciudad, no es natural. En vez de alimentar se, se enferma. Todo lo de la ciudad, no es nutritivo, hasta las gallinas. Nosotros aquí, podemos matar una gallina y comer, sabemos todo lo que comemos. Nada de cimico. Son las ventajas del campo.<sup>33</sup>

---

<sup>32</sup> La ville est très stressante. On ne peut pas se détendre. En ville, tu as un horaire fixe. C'est comme une routine. Tu te lèves le matin, tu vas à ton travail, tu sors de ton travail en soirée, tu manges, tu dors, voilà. Le jour suivant, c'est pareil, tu te lèves, tu manges et tu dors. Tu ne fais d'autre (notre traduction).

<sup>33</sup> Ici, il n'y a pas d'argent, mais il y a la nourriture. Si tu n'as pas de riz, alors tu as des patates toute l'année. Nous avons des œufs tous les jours parce que nous avons 4 poules. En ville, ce n'est pas naturel. Au lieu de s'alimenter, ils se rendent malades. Tout ce qui vient de la ville, ce n'est pas nutritif, même les poules. Nous, ici, nous pouvons tuer une poule et la manger, et nous savons ce que nous mangeons. Rien de chimique. Ce sont les avantages de la campagne (notre traduction).

Cette citation de Maria-Rosa nous révèle son jugement sur la qualité de la nourriture en ville. Elle oppose de façon saisissante la couleur des œufs de la campagne, le goût du lait frais et la saveur des légumes qu'elle cultive et récolte elle-même aux produits industriels consommés par les citadins. Elle en conclut que l'alimentation saine est un des avantages de la campagne, car bien qu'il y ait des contraintes économiques dans ce milieu, on sait toujours ce que l'on mange et on n'a jamais faim.

Un des autres avantages de la campagne, c'est aussi qu'on peut utiliser les plantes offertes par la nature pour se soigner naturellement. À ce propos, Jose partage ces inquiétudes par rapport au développement des maladies chez les Kichwas installés en ville. À l'époque où les Kichwas s'alimentaient sainement, ils avaient peu de cancers car la consommation des tubercules et des légumes prévenaient les maladies. Aujourd'hui Jose constate que les jeunes kichwas préfèrent manger du riz et des hamburgers au lieu du maïs, du quinoa ou du manioc, produits que sa communauté cultivait traditionnellement.

El Buen vivir es tener salud, es decir buena alimentación. Eso es el Allí kawsay. Comer bien es comer sano. Porque puedes comer un hotdog, te hace bien al estómago pero no está en armonía con la naturaleza. El Allikawsay es comer lo que es bien por su salud, la salud es también utilizar plantas de la naturaleza que son preventivas por las enfermedades. Hay que prevenir los canceres, eso la gente no le entiende.<sup>34</sup>

Pour Jose, les médias influencent beaucoup la mutation des goûts et des intérêts des jeunes qui délaissent les connaissances ancestrales et changent leurs modes d'alimentation. Maria-Rosa reprend ses propos:

---

<sup>34</sup> Le Bien vivre, c'est avoir la santé, c'est-à-dire la bonne alimentation. Ça c'est le Allí kawsay. Manger bien, c'est manger sainement. Parce que tu peux manger un hot dog, ça te fait du bien à l'estomac mais tu n'es pas en harmonie avec la nature. Le Allí kawsay c'est manger ce qui est bon pour ta santé, la santé c'est aussi utiliser les plantes de la nature qui sont préviennent les maladies. Il faut prévenir les cancers, ça, les gens ne le comprennent pas (notre traduction).

Ser indígena, es algo que es inexplicable. Es que, tienes cosas que los de la ciudad no saben. Conoces de la cultura que los de la ciudad no pueden saber. Es así. Por ejemplo te digo, la chilka es para la darea. A la ciudad, no saben lo que es. Utilizan más inyecciones por una simple gripe. Nosotros usamos eucaliptus. Nosotros vivimos en el campo y podemos hacer nuestra propia medicina. Nuestro organismo es acostumbrado a sanarse con plantas naturales. No necesitamos de ir a un médico que te da algo.<sup>35</sup>

Cette citation fait allusion aux connaissances des Kichwas dans le domaine de la santé. Pour Maria-Rosa, les citadins sont tributaires de la médecine occidentale car ils sont privés des connaissances traditionnelles. Efrain explique que la médecine traditionnelle kichwae est une valeur ajoutée pour l'Équateur. Il pense même que leurs derniers « yakchak<sup>36</sup> » ont été assassinés par l'industrie pharmaceutique à cause de leurs connaissances inouïes dans le domaine de la santé.

Ultérieurement, nous avons demandé aux participants s'il était possible de vivre son identité de kichwa hors des communautés. Pour Fernando, c'est presque impossible. Certes, les Kichwas peuvent célébrer les fêtes traditionnelles, mais ils ne peuvent pas pour autant maintenir leur relation privilégiée avec la nature :

Mira, dime algo extraordinario que haces en la ciudad. Algo que sea con la naturaleza, con los animales. Talbez, hay veces que nos preocupamos por el medio ambiente. Pero, no es una cosmovisión. Hay que pensarlo, sentirlo. Es sentir como una conexión con esta naturaleza. Tú sientes que estas en ella. Tú sientes que la naturaleza tiene vida. Es un ser vivo. Si la cuidamos, la Pachamama no sirve. Yo vengo de la ciudad, y te digo que pensamos a que en que vamos a hacer mañana, que taxi voy a tomar, en qué lugar voy a irme, entonces, son más pensamientos que nos son de la

---

<sup>35</sup> Être indigène, c'est quelque chose d'inexplicable. Tu as des choses que les gens de la ville ne savent pas. Tu connais de la culture ce que les gens de la ville ne peuvent pas connaître. C'est comme ça. Par exemple, je te dis, la chilka sert à calmer les diarrhées. En ville, ils ne savent pas ce que c'est. Ils utilisent des injections pour une simple grippe. Nous utilisons l'eucalyptus. Nous vivons à la campagne et pouvons faire notre propre médecine. Notre organisme est habitué à se soigner avec des plantes naturelles. Nous n'avons pas besoin d'aller chez un médecin qui te donne quelque chose (notre traduction).

<sup>36</sup> Chefs médecine en langue kichwa.



Pachamama. No es conexión con la Pachamama, de la cosmovisión... no pienso.<sup>37</sup>

Dans cette citation, nous voyons pour la première fois apparaître le concept de la « cosmovision kichwae » à laquelle les adeptes du Sumak kawsay font souvent référence. Bien que nous les ayons questionnés sur le concept, la plupart des participants de notre recherche ne pouvaient pas expliquer ce qu'était la cosmovision. Quant à Fernando, il nous explique que la cosmovision, c'est le « sentir » et le « penser » d'une personne. Par conséquent, tout le monde a une cosmovision. La cosmovision désigne les liens étroits qui unissent les Kichwas avec la nature, les animaux et la terre. À Quito ou à Guayaquil, les pensées sont déconnectées de la nature et des activités liées à la terre. Elles sont concentrées sur le cycle « métro-boulot-dodo » que Fernando juge ennuyeux et répétitif :

La cosmovisión no se puede vivir en la ciudad. Nosotros respetemos las animales, los animales nos sirven, la Pachamama, lo llamamos así, ella también nos sirve con los alimentos, los animales sirven a la Pachamama, ¿con qué? ¿Por qué cuando quieres sembrar una papa, o lo que sea, que necesitas? ¿Purín, verdad? ¿De dónde sale? Del animal. Entonces, el animal sirve a la madre tierra. La madre tierra les sirve a los animales con los alimentos. Entonces la naturaleza nos sirve a los animales y a los personas. Si nosotros la cuidamos a la naturaleza, ella va a servirnos siempre.<sup>38</sup>

---

<sup>37</sup> Regarde. Dis-moi quelque chose d'extraordinaire que tu fais en ville. Quelque chose qui soit avec la nature, avec les animaux. Peut-être qu'il y a des fois où nous nous préoccupons de l'environnement. Mais, ce n'est pas une cosmovision. Il faut le penser, le sentir. C'est sentir une connexion avec cette nature. Il faut sentir que tu es en elle. Tu sens que la nature est en vie. C'est un être vivant. Si nous prenons soin d'elle, la Pachamama nous sert. Je viens de la ville et je peux te dire que nous pensons à ce que nous allons faire le lendemain, quel taxi nous allons prendre, dans quel lieu nous irons, donc, ce sont des pensées qui ne sont pas de la Pachamama. Ce n'est pas ça la cosmovision... je ne pense pas (notre traduction).

<sup>38</sup> Nous respectons les animaux, les animaux nous servent, la Pachamama, nous l'appelons ainsi, nous sert aussi avec les aliments, les animaux servent à la Pachamama? Quand tu veux semer une patate, ou quoi que ce soit, de quoi as-tu besoin? Purin, non? De où sort-il? De l'animal. Donc, l'animal sert à la terre-mère. La terre mère sert aux animaux. Donc, la nature nous sert à nous les animaux et les personnes. Si nous prenons soin de la nature, elle va nous nourrir toujours (notre traduction).

Bien que l'atmosphère urbaine n'empêche pas les Kichwas de parler leur langue et de célébrer certaines leurs fêtes traditionnelles, le rythme ne permet pas de maintenir une connexion spéciale avec la terre.

Pour finir, l'un des participants nous dit qu'il regrette que les jeunes équatoriens connaissent si mal le monde agricole : « *Es la realidad de mucha gente de la ciudad, que consume pero que no sabe el valor y el esfuerzo del trabajo de la gente que lo cultiva.* »<sup>39</sup> Les citadins ignorent le cycle de production qui commence avec la préparation du sol, la semence des graines, le désherbage, l'arrosage, l'attente, la récolte et le tri des produits :

En ville, beaucoup disent que les gens de la campagne sont des idiots parce qu'ils n'ont pas de voiture, ni de maison. Mais qu'est-ce qui va se passer si nous venons tous en ville ? Qui va les maintenir sans la nourriture qu'ils mangent ? Cette société est vraiment folle. Des fois, tu essaies de penser à leur manière, mais tu ne trouves rien de raisonnable. Non. Il n'y a rien de raisonnable.<sup>40</sup>

Cette citation de Fernando traduit un grand désarroi. Ses propos montrent que la logique de la société actuelle n'est pas toujours compréhensible pour lui. Il critique enfin la faible résistance des jeunes de son âge à l'influence des médias de masse et le désintérêt croissant de toute une génération pour les réalités du monde rural.

Bien que les participants soient conscients des nécessités des communautés rurales et que certains se soient habitués aux commodités de la vie dans les grandes villes, ils critiquent les raisons des migrations, leurs déroulements et leurs finalités. Ultérieurement, les jeunes proposent des solutions pour revitaliser la culture traditionnelle et améliorer les conditions des vies des Aînés qui sont restés dans les communautés. Nous verrons dans la

---

<sup>39</sup> C'est la réalité de beaucoup de gens en ville, qui consomment, mais qui ne sait pas la valeur, ni l'effort du travail des gens qui cultivent (notre traduction).

<sup>40</sup> Traduction simultanée.

prochaine partie qu'ils sont à l'origine de projets innovants qui ont tendance à encourager le retour des jeunes vers les communautés rurales. Nous verrons que les solutions qu'ils proposent sont le fruit de leurs expériences particulières.

*En cours de route, nous avons perdus jusqu'au droit de nous appeler Américains, bien que les Cubains et les Haïtiens soient apparus dans l'histoire comme des peuples nouveaux un siècle avant que les émigrants du Mayflower aient atteint les côtes de Plymouth. Aujourd'hui, pour le monde entier, l'Amérique, cela signifie : les États-Unis. Nous habitons, nous, tout au plus, une sous-Amérique, une Amérique de seconde classe, à l'identité nébuleuse.  
Galeano, 1971.*

## **CHAPITRE 5 : LES PISTES DE SOLUTION**

### **5.1 Le tourisme communautaire**

Une des premières pistes de solution que nous avons identifiée dans les propos des participants est celle du tourisme communautaire. Comme nous l'avons mentionné dans la première partie, l'Équateur a déjà une expérience importante de la pratique du tourisme qui est la troisième source de revenu du pays. Mentionnons ici que dans le contexte de la crise écologique mondiale, le tourisme durable s'est peu à peu affirmé comme une alternative innovante. C'est dans ce contexte que le tourisme communautaire, alliant protection de l'environnement et découverte de la culture a trouvé un écho favorable en Équateur. La politique écologiste et indigéniste de Correa a d'ailleurs favorisé le développement de ces formes de tourisme durables.

En 2011, la Fédération Plurinationale du Tourisme Communautaire en Équateur (FEPTCE) recensait 11 projets dans la partie amazonienne puis en recensait 35 en 2010 (Carpentier, 2011 : 351). Il existe une littérature importante sur les aspects positifs du tourisme communautaire, et de l'« écotourisme ». Ce tourisme alternatif est considéré comme un véritable outil de développement local en Équateur. Ces écrits se concentrent surtout sur les expériences de tourisme en Amazonie, qui sont nombreuses et qui ont de plus

en plus de succès. Par contre, il est plus rare de voir ce genre de projets dans la Sierra et dans la province du Chimborazo. Néanmoins, dès le début de notre séjour, nous avons eu la surprise de constater que le tourisme communautaire constituait une alternative économique très importante pour plusieurs communautés rurales de la province.

En 2008, pour obtenir la bourse qui lui a permis d'étudier aux États-Unis, Gabriela présenté un projet de tourisme pour sa communauté. Après ses trois années d'étude du tourisme au Texas, les membres de sa communauté l'incitèrent à se présenter aux élections pour devenir président de la paroisse de Santiago de Quito. Dès le début de son mandat de vice-président, Gabriel fit la promotion du tourisme auprès de l'ensemble des communautés de la paroisse de Santiago de Quito. Ce travail fut long et laborieux étant donné qu'il ne restait dans les communautés que des personnes âgées qui n'en voyaient pas l'intérêt : « *La gente es de tercera edad. No se dan cuenta de las necesidades. Los mayores no tomen importancia de nada. Han vivido varios anos.* »<sup>41</sup> Mais Gabriel ne se découragea pas, pour lui, les communautés de sa paroisse avaient tous les matériaux nécessaires à l'implantation d'un projet de tourisme. Chaque communauté a une histoire, une culture, des coutumes et un paysage unique.

Depuis quelques mois, Gabriel a commencé la construction d'un musée sur la place principale de la communauté de Castug Huairapamba, d'où il est originaire. Mais maintenant qu'il travaille à la « junta parroquial » de Santiago de Quito, il ne doit pas seulement penser à sa communauté mais aussi aux vingt-sept autres qui ont également de grandes nécessités. Gabriel voit de

---

<sup>41</sup> Les gens sont du 3<sup>ème</sup> âge. Ils ne se rendent pas compte des nécessités. Les Aînés n'accordent de l'importance à rien. Ils ont vécu beaucoup d'années (notre traduction).

grandes opportunités touristiques pour la paroisse. On raconte que Santiago de Quito fut la première ville espagnole fondée par les colons à leur découverte de l'Amérique. La lagune de Colta constitue également un attrait touristique important. Pour Gabriel, le futur c'est le tourisme :

Nuestro futuro es turismo. La comunidad tiene materios primarios. Lo que cuenta por turismo es la cultura, los costumbres y el paisaje. Cada comunidad tiene su historia. Y que eso, con el tiempo se desarrolla. Tenemos que mejorar los servicios, la infraestructura.<sup>42</sup>

Avant même de développer son projet de tourisme communautaire, Gabriel était conscient des défis que les communautés doivent relever pour améliorer les services de base. Nous retrouvons des propos similaires dans les témoignages des autres participants de notre étude, notamment dans les récits de Rosa-Maria et de Fernando. Fernando a également été bénéficiaire d'une bourse qui lui a permis d'étudier aux États-Unis. Comme Gabriel, il s'est engagé à valoriser les connaissances acquises durant ses études en créant un projet de tourisme communautaire. Fernando et sa famille ont imaginé un projet touristique qui permettrait de créer des emplois pour les jeunes de sa communauté. Au moment de lancer le projet de tourisme, Fernando a fait le tour de sa communauté pour chercher de l'appui. Mais par manque de connaissance, nous a-t-il dit, les gens ne voulaient pas appuyer son projet. La première étape du projet touristique de Fernando, est de développer un élevage de cochons d'indes et de porcs afin de l'exporter la viande en ville. Cette étape permettra de générer des fonds pour installer un site touristique permettant d'héberger les visiteurs. Le projet touristique comporte également un volet

---

<sup>42</sup> Notre futur, c'est le tourisme. La communauté a des matières premières. Ce qui compte pour le tourisme, c'est la culture, les coutumes et le paysage. Chaque communauté a son histoire. Et ça, çaqui se développe avec le temps. Nous devons améliorer les services, l'infrastructure (notre traduction).

médicinal. Fernando et sa famille cultivent des dizaines de plantes ancestrales près de l'élevage animalier qui compte déjà plusieurs centaines de cochons d'inde. Ces plantes médicinales ainsi qu'ornementales visent à purifier l'air, à embellir le paysage et à le rendre plus attractif. La famille veut aussi construire des belvédères qui permettront d'observer le paysage. Ces propos nous révèlent l'aspect esthétique qui se cache derrière le projet :

Queremos tratar de implementar lo que sea, luego de diversión por los niños, otros por los jóvenes, otros por los mayores. Queremos lugares de paz, con miradores. Queremos ofrecer por personas de toda edad. Tener un sitio turístico en la propia comunidad. Es lo ideal.<sup>43</sup>

Ce qui anime la famille de Fernando, c'est de lutter contre la migration des jeunes: « *Tratamos de generar economía en los campos para que los jóvenes no se van a la ciudad, y no se van a sufrir.* »<sup>44</sup> Cette citation permet de comprendre que le tourisme constitue une stratégie pensée pour favoriser le retour de la jeunesse dans les communautés. Les propos de Fernando montrent aussi qu'une des finalités du projet est de partager la avec les étrangers, à travers la découverte de la cuisine et des plantes traditionnelles.

Efrain, qui travaille avec Gabriel dans la paroisse de Santiago de Quito, partage le même avis. Le tourisme est l'avenir des communautés rurales car il permettra d'améliorer les conditions de vie des populations locales. Il aimerait que Santiago de Quito devienne une terre d'échanges culturels et d'apprentissage de la philosophie andine, ancestrale: « *Nuestro sueño es más allá. Lo económico no es mucho. Claro es importante. Pero no es el único. Queremos compartir lo que tenemos, brindar lo que tenemos. Queremos formar*

---

<sup>43</sup> Nous voulons essayer d'implanter un lieu de divertissements pour les enfants, un autre pour les jeunes et un autre pour les Aînés. Nous voulons des lieux de paix et de contemplation. Nous voulons l'offrir aux gens de tous les âges. Avoir un site touristique au sein même de la communauté. C'est l'idéal (notre traduction).

<sup>44</sup> Nous voulons générer une économie dans les campagnes pour que les jeunes n'aillent pas en ville, qu'ils ne souffrent pas (notre traduction).

*un territorio original.* »<sup>45</sup> Le « retour » à une alimentation saine est également au cœur du projet touristique. Efrain souhaite que le projet s'appuie sur des petits élevages de truites, de poules, de cochons d'indes et d'autres viandes traditionnelles pour que les touristes découvrent la gastronomie rurale. Pour ce dernier, une des faiblesses de la culture ancestrale est qu'elle ne se perpétue que de manière orale.

Maintenant que les jeunes ne sont plus au contact des Aïnés, la culture se perd. En développant des projets touristiques, les Kichwas pourraient montrer et expliquer aux étrangers leurs pratiques et lutter contre l'oubli des traditions. À ce propos, nous avons pu assister à des cérémonies culturelles célébrant des fêtes Incas. Comme nous l'avons vu dans l'introduction, les peuples kichwas ont été dominés par les Incas, mais ont des traditions distinctes. La célébration de ces fêtes Incas suscite des opinions diverses chez les Kichwas. Certains y voient une distorsion de la réalité voire une folklorisation nuisant à leur culture :

En Chimborazo, no había estas fiestas de Inti Raymi. Eso se hacía en el Norte. En Otavalo por ejemplo. Desde que los indígenas han llegado al poder, alcaldes, consejeros, como una forma de instituir el poder, están institucionalizando o inventando fiestas. La gente le gusta las fiestas así. Pero lo que veo, es que están distorsionando las cosas.<sup>46</sup>

Au contraire, d'autres participants voient d'un bon œil la célébration des fêtes Incas. Ces pratiques, même si elles ne reflètent pas fidèlement le passé, contribuent à renforcer l'identité des jeunes Kichwas, à les rendre fiers de ce

---

<sup>45</sup> Notre rêve est bien au-delà. L'économique, ce n'est pas beaucoup. C'est clair que c'est important. Mais pas uniquement. Nous voulons partager ce que nous avons et offrir ce que nous avons. Nous voulons former un territoire original (notre traduction).

<sup>46</sup> Au Chimborazo, il n'y avait pas de ces fêtes d'Inti Raymi. Ça se faisait au Nord. À Otavalo par exemple. Depuis que les indigènes ont accédés au pouvoir, les maires et les conseillers, ils ont institutionnalisé ou inventés des fêtes. Les gens aiment ces fêtes. Mais, d'après ce que je vois, ils distordent les choses (notre traduction).



qu'ils sont. Ce qui est sûr, par contre, c'est que ces activités attirent un nombre important de touristes venus de tous les horizons. Ces touristes sont en quête d'exotisme et d'un type de tourisme expérimental, très en vogue depuis quelques années. À ce type de tourisme culturel s'ajoute le tourisme chamanique axé sur la recherche de spiritualité et la prise de substances hallucinogènes. Ce tourisme s'est d'abord développé en Amazonie et est maintenant pratiqué par d'autres communautés indigènes, notamment par les Shuars. On observe de plus en plus de « chamans » proposant les mêmes expériences dans la Sierra, notamment quelques-uns dans la province du Chimborazo.

Ces faits montrent que pour les Kichwas, l'essentiel n'est pas nécessairement d'être fidèle au passé mais de pratiquer des activités qui témoignent de leurs connaissances. Ils veulent inviter les allochtones à partager leur spiritualité. À travers ces différents exemples, nous pouvons constater que les jeunes kichwas veulent d'abord s'appuyer sur le tourisme pour favoriser le développement économique de leurs communautés. Le tourisme serait aussi un moyen de contribuer à revitaliser la culture kichwa. Le musée de Gabriel sert par exemple à partager l'histoire de la communauté, en tant que centre de transmission culturelle. La culture des plantes ancestrales, médicinales et ornementales témoigne du désir des jeunes de révéler au monde le lien spécial qui les lie au territoire et de partager avec les touristes les nombreuses connaissances acquises au cours des millénaires.

Pour reprendre les mots de Martin (2012), ces projets servent à inscrire la culture dans le global, ils participent à l'actualisation de la culture et de la relation avec la nature en façonnant l'avenir à partir du passé. Ils permettent la

transmission des savoirs entre les générations, encouragent le maintien des activités traditionnelles et l'usage des langues indigènes. Il s'agit donc de permettre à la culture de s'épanouir et de s'actualiser et non pas de se reproduire à l'identique (Martin, 2012). Ce processus d'actualisation permet également aux jeunes kichwas de redéfinir leur culture. Dans un pays où les allochtones considèrent souvent que les indigènes veulent « *rester dans le passé* », ces projets permettent d'actualiser la culture kichwa, de la valoriser et de lui permettre de s'épanouir. Ils permettraient également aux communautés des secteurs ruraux d'obtenir une certaine reconnaissance après ces décennies de lutte. Malheureusement, à cause de l'isolement de ces communautés et du manque d'infrastructure et de services, ces projets pourront se réaliser dans un avenir proche.

La réalisation des projets touristiques dépend en grande partie du bon vouloir des dirigeants. Or, dans les communautés où les jeunes sont au pouvoir, comme c'est le cas à Santiago de Quito (communauté de Gabriel), il y a une possibilité que les projets aboutissent. Par contre, dans le canton de Cachà (communauté de Fernando et Maria-Rosa), où les jeunes ne sont pas en position de contrôle, cela semble plus difficile. Nous avons été témoins de ces faits lorsque nous étions dans la famille de Fernando. Durant notre séjour, nous avons pu accompagner ce dernier et son père au siège paroissial pour déposer une demande de financement relatif à leur projet touristique. Bien qu'ils m'aient amenés en tant que « faire valoir » pour favoriser l'acceptation de leur demande, les autorités ne semblaient guère intéressées à soutenir le projet, disant qu'elles n'avaient aucune garantie du succès de leur initiative.

## **5.2 État des lieux de la culture agricole**

Si le tourisme constitue pour les différents jeunes interrogés un espoir pour leurs communautés, il ne constitue pas pour autant l'unique solution pour pallier aux migrations des jeunes et plus globalement, à l'oubli progressif de la culture kichwa. Bien que n'ayant que peu de connaissance sur l'agriculture andine avant de partir, nous avons remarqué que ce thème était omniprésent dans la province du Chimborazo. En effet, les parents ou les grands-parents des jeunes que nous avons rencontrés étaient, pour la plupart, des petits agriculteurs de la Sierra cultivant les aliments de base : céréales (maïs, blé et orge) et tubercules (pommes de terre). Pour comprendre les solutions que les jeunes proposent dans ce domaine et pour les situer dans leur contexte, nous devons d'abord évoquer l'importance de l'agriculture en citant les propos des participants de notre recherche.

Notre premier séjour dans la famille de Gabriel nous a permis de nous faire une première idée du rôle de l'agriculture dans la culture kichwa. Rappelons-nous les propos de Gabriel : « *Un indigena trabaja la tierra* ». <sup>47</sup> Le travail de la terre est profondément lié à l'identité kichwa. Pour ce dernier, l'abandon de cette activité traditionnelle et le désintérêt des jeunes pour l'agriculture expliquent la perte de la culture. La poursuite de notre séjour nous a permis de nous familiariser d'avantage avec la question. À Riobamba, des membres du CEDIS et de la REDMUCH nous ont amené dans les communautés rurales de Colta. Les deux associations interviennent uniquement en milieu rural pour appuyer les agricultrices isolées dans les montagnes. Le quotidien des jeunes femmes, rassemblées en petites coopératives pour améliorer la production agricole nous a beaucoup interpellé.

---

<sup>47</sup> Un indigène travaille la terre (notre traduction).

Pour survivre bien sûr, mais aussi dans l'espoir de s'insérer dans l'économie de marché, les jeunes femmes persévèrent avec cette activité agricole. Même la famille la plus pauvre possède une terre, c'est la condition de survie des Kichwas depuis la redistribution des terres de 1964. C'est la raison pour laquelle le CEDIS et le REDMUCH fournissent des semences et des outils aux agricultrices.

Les jeunes que nous avons rencontrés font souvent référence aux connaissances et aux techniques agricoles ancestrales, nourries par une profonde connaissance de la nature. Avant la conquête espagnole, les sociétés précolombiennes pratiquaient des cultures diversifiées. L'utilisation des terres se faisait sur plusieurs étages écologiques et de savants systèmes d'irrigation épousaient les contours de terrasses (culture en escaliers). Même si ces anciens ouvrages n'existent plus, la jeune génération n'a pas oublié cet héritage :

Por ejemplo, nuestros abuelos no sabían escribir ni leer, ellos veían la luna y sabían a qué tiempo sembrar. Veían la luna y el sol, y sabían la hora. Sabían cuando hacer que. Sabían cuándo va a llover incluso. Eran tan sabios. Antes, no tenían mucho conocimiento sobre Dios y se focalizaban en la naturaleza, el sol, la luna y el agua. Antes, rezaban el río, las montañas.<sup>48</sup>

Durant notre séjour, nous avons pu assister à la célébration de l'Inti Raymi, considérée comme une des fêtes les plus importantes pour les Kichwas. En langue kichwa, *Inti* signifie *soleil* et *Raymi*, *fête* ou *cérémonie*, puisant son origine dans les cérémonies religieuses Incas. Chaque mois de juin, des centaines de communautés kichwas organisent de vastes cérémonies afin de

---

<sup>48</sup> Par exemple, nos ancêtres ne savaient ni écrire, ni lire, ils regardaient la lune et savaient à quel moment semer. Ils voyaient la lune et le soleil et connaissaient l'heure. Ils savaient quand faire quoi. Ils savaient aussi quand il allait pleuvoir. Ils étaient si sages. Avant, ils n'avaient pas beaucoup de connaissances sur Dieu et ils se focalisaient sur la nature, le soleil, la lune et l'eau. Avant, ils priaient la rivière, les montagnes (notre traduction).

remercier la Terre pour tous les aliments qu'elle leur a permis de semer, de cultiver et de récolter. Cette fête, bien qu'elle soit critiquée par certains des participants, est révélatrice du caractère sacré de la culture agricole pour les Kichwas.

### **5.3 La faiblesse des rendements agricoles et le manque d'appui aux structures de production**

La réforme agraire de 1964 a attribué aux Kichwas des terrains inhospitaliers dont les conditions de pente sont très fortes (40-60 %) à une altitude entre 3200 mètres et 3600 mètres (FAO, s.d.). Avec la forte natalité en milieu rural, les Kichwas se sont logés là où il y avait de la place, les terres arables étant peu nombreuses et surexploitées. Ce besoin les a obligés à s'adapter aux conditions du milieu. Dans leur discours sur l'état des communautés, les jeunes n'ont de cesse de parler des mauvaises conditions pour cultiver la terre et de la faiblesse des rendements agricoles : « *Todo lo que cultivamos, es solo para comer pero no podemos vender eso. La tierra no está fértil.* »<sup>49</sup> Pour expliquer les mauvaises récoltes, les jeunes évoquent d'abord les mauvaises conditions climatiques. La faiblesse des rendements agricoles est due à la faible fertilité des terres agricoles. La désertification des terres et l'érosion sont responsables de ce phénomène. Les paysages andins sont fortement soumis au problème de l'érosion pour des raisons naturelles (haute altitude) et aussi à cause de la forte pression de l'homme sur le sol. En Équateur, 50 % (35% dans les Andes et 15% sur la Côte et l'Amazonie) de la superficie du pays est affectée par des processus de dégradation (FAO, sud.). La Sierra, l'énorme barrière montagneuse des Andes possède des dénivelés

---

<sup>49</sup> Tout ce que nous cultivons, c'est seulement pour manger, mais nous ne pouvons pas le vendre. La terre n'est pas très fertile (notre traduction).

importants et les agriculteurs doivent s'adapter aux contraintes du milieu. En fait, la période des haciendas a mis en place un système de production intensive qui a une grande part de responsabilité dans les problèmes actuels d'érosion et d'irrigation :

El problema es el agua que falta. Todo se seca muy rápidamente. Falta regadero. No llovía mucho. También, claro el problema es que son los mayores que se quedan. ¿Pero si no hay agua, si no hay producción, de que vamos a vivir lo que nos quedamos? Lo más lógico es de ir buscar donde hay la plata. Si aquí, había full producción la gente no se iría a la ciudad, pues.<sup>50</sup>

Les jeunes pensent qu'un système d'irrigation des terres permettrait d'obtenir des meilleurs rendements agricoles et une production suffisante pour s'intégrer à l'économie de marché. Ce phénomène éviterait aux jeunes de migrer vers les métropoles où ils cherchent surtout à gagner de l'argent. Rappelons que ces migrations sont vécues par plusieurs comme des contraintes. Enfin, plusieurs participants évoquent le manque de savoir-faire des Aînés pour vendre les récoltes et en obtenir un prix juste pour vivre dignement. À ce propos, Gabriel considère que les Aînés n'ont pas tous foi en l'agriculture:

En el sector de Castug, hay terrenos para cultivar, pero no mucho. La gente no ve los terrenos como una fuente de ingreso. Ellos están acostumbrados a sembrar para el consumo. Los llevan poco al mercado. Hay competencia. Hay otros sectores que son más organizados, sus productos son de mejor calidad. Y nosotros no, la gente no ve eso, que la papa es más grande. No toman importancia. Es difícil competir con ello.<sup>51</sup>

---

<sup>50</sup> Le problème, c'est l'eau qui manque. Tout se sèche très rapidement. Il manque l'irrigation. Il ne pleut pas beaucoup. Il y a aussi le problème que ce sont les Aînés qui restent. S'il n'y a pas d'eau, s'il n'y a pas de production, de quoi allons-nous vivre, nous qui restons? Le plus logique est d'aller chercher où il y a de l'argent. Si ici il y avait « full » production, les gens n'iraient pas en ville (notre traduction).

<sup>51</sup> Dans le secteur de Castug, il y a des terrains pour cultiver, mais pas beaucoup non plus. Les gens ne voient pas les terrains comme des sources de revenus. Ils sont habitués à cultiver pour la consommation. Ils l'amènent peu au marché. Il y a de la compétition. Il y a d'autres secteurs qui sont plus organisés, leurs produits sont de meilleure qualité. Et nous, non, les gens ne voient pas ça, que la patate est plus grande par exemple. Ils n'accordent pas d'importance à ça. C'est difficile d'entrer en compétition avec eux (notre traduction).

Les Aïnés ne savent pas valoriser leurs produits et les vendent parfois à des prix dérisoires sur les marchés locaux car ils ne sont pas adaptés au contexte de la compétition. Gabriel critique le fait qu'aucun moyen ne soit mis en place pour permettre aux Aïnés de vivre de l'agriculture au lieu de se contenter d'en « survivre ». Fernando et Maria-Rosa critiquent également les gouvernements provinciaux et surtout les chefs des cantons ruraux de n'apporter aucun appui aux communautés. Ils nous expliquent comment fonctionne l'attribution des budgets. Pour eux, la mauvaise gestion des budgets en milieu rural est la preuve que le gouvernement ne cherche pas à appuyer les petits producteurs:

Esta vez pienso la junta parroquial ha recibido 50 000 dólares. Toda está plata se va en infraestructuras de carreteras. Deberían invertir en proyectos de cultura, de producción. De carretera, nadie va a coger nada. Si el presidente de la parroquia no distribuye bien, no es la culpa del gobierno. Tiene que saber cómo administrar la plata. En una sola comunidad, han hecho un estadio de fútbol. La gente viene jugar solo para carnaval. Mal gasto la plata, de casi 10 000 dólares. Eso no es la prioridad, pienso que no es el justo. Deberían invertir en proyecto de producción, donde la gente puede beneficiar de algo.<sup>52</sup>

À travers ces propos, nous voyons que les jeunes ne comprennent pas la logique des budgets attribués par les autorités locales. Ils souhaitent que celles-ci appuient des projets qui puissent offrir des retombées sur les activités productrices de la communauté. Cristina, quant à elle, critique surtout les projets de développement économiques au niveau national qui viennent détruire les communautés. Elle parle notamment des mégas-projets pétroliers en Amazonie, contre lesquels les femmes se sont opposés en organisant des

---

<sup>52</sup> Cette fois, la junte paroissiale a reçu plus de 50 000 dollars. Tout cet argent part en infrastructures de routes. Ils devraient investir dans des projets de culture, de production. De route, personne ne va recevoir rien. Si le président de la paroisse ne distribue rien, ce n'est pas de la faute du gouvernement. Il doit savoir comment administrer l'argent. Pour une seule communauté, ils ont fait un stade de football. Et les gens jouent seulement pour carnaval. Une mauvaise dépense de quasi 10 000 dollars. Ceci n'est pas la priorité, je pense que ce n'est pas juste. Ils devraient investir dans des projets de production, dans lesquels les gens peuvent bénéficier de quelque chose.

marches : « *Claro necesitamos de servicios básicos para vivir lo más dignamente, pero lo más importante es... la vida. Antes que explotar todo, destruirlo, antes de sacrificar todo para tener servicios básicos.* »<sup>53</sup> Pour Cristina, il manque une politique qui garantisse l'agriculture rurale et familiale. De plus, il n'existe pas de lieu de commercialisation qui garantisse un prix juste aux petits agriculteurs. À cet égard, la réflexion de Fernando sur la direction que prend la société équatorienne est fort intéressante. Dans la première partie, nous avons vu qu'il déplorait la méconnaissance des jeunes sur le cycle de production agricole. Fernando nous disait qu'il ne comprenait pas pourquoi les Kichwas ne recevaient pas d'avantage de soutien et de considération, alors qu'ils travaillent pour produire les aliments du pays.

Pour résumer les propos des participants, nous avons compris que l'agriculture était une activité fondamentale dans la culture kichwa. Les paysans kichwas sont traditionnellement en contact permanent avec la nature, les animaux et la terre. Tous les participants déplorent le fait que cette agriculture soit à peine suffisante pour permettre à leurs familles de survivre. Or, aucune condition n'est réunie pour que les petits producteurs puissent développer une agriculture rentable qui permettrait de générer des revenus monétaires décentes. La plupart des participants pensent que les Kichwas souhaitent intégrer l'économie de marché, mais qu'ils n'ont pas la mentalité adéquate pour pouvoir y parvenir.

Pour finir, les jeunes critiquent l'attribution des budgets en milieu ruraux. Les autorités locales ne redistribuent pas bien l'argent dans les communautés

---

<sup>53</sup> C'est clair, nous avons besoin de services de base pour vivre le plus dignement possible, mais le plus important c'est...la vie, au lieu de tout exploiter, de détruire et de tout sacrifier pour avoir des services de bases (notre traduction).



rurales mais préférèrent investir dans les infrastructures routières ou des équipements qui n'ont pas de retombée directe sur les activités productrices dont dépendent entièrement les Kichwas. Les jeunes critiquent les gouvernements locaux de ne pas avoir de politique agricole qui permettrait aux petits agriculteurs de se former pour améliorer leurs rendements agricoles et pour commercialiser leurs produits. Finalement, il leur serait préférable de gagner de l'argent de cette manière plutôt que de devoir quitter les communautés pour aller en ville et travailler comme porteur ou vendeur. Enfin, dans un contexte plus favorable à l'agriculture paysanne, les jeunes pourraient migrer dans des conditions précises. Ils iraient étudier l'agroéconomie et reviendraient dans leurs communautés pour améliorer les projets agricoles, innover. Les jeunes pourraient transmettre aux personnes âgées ce qu'ils ont étudié afin d'améliorer la production agricole et de la diversifier. Les projets de tourisme communautaires qui encouragent le retour des jeunes dans les communautés s'inscrivent également dans cette dynamique. Nous avons également pu identifier dans les propos des participants une soif de valoriser les connaissances ancestrales agricoles. Les jeunes attribuent certains de leurs maux actuels à l'accaparement des cultures agricoles par les grands propriétaires terriens qui produisent avec des produits chimiques.

Cette partie révèle à nos yeux, le sujet le plus crucial pour les communautés rurales du Chimborazo. Les propos des participants nous ont montré à quel point l'agriculture rurale, pourtant défailante, était le socle de leur identité. Les revenus agricoles sont aussi leur condition de survie. Les solutions proposées par les jeunes sont l'octroi de subventions aux petits producteurs afin qu'ils puissent installer des systèmes d'irrigation, acheter des outils de

production et créer des coopératives agricoles. En fait, les propositions des jeunes viennent questionner les priorités nationales et locales qui leur semblent d'avantage inclinées vers la production des latifundios que par celles des petits agriculteurs de la Sierra. Malgré l'exode urbain, malgré les conditions météorologiques difficiles, malgré l'érosion et la mauvaise qualité des sols, malgré la faible rentabilité et le dur labeur causé par les techniques agricoles ancestrales (charrue et bœufs) et enfin, malgré le manque de soutien du gouvernement, les Kichwas continuent à cultiver la terre. Dans ces conditions extrêmement difficiles, cultiver c'est résister aux conditions qui poussent les Kichwas à délaisser cette activité traditionnelle et à s'installer en ville.

#### **5.4 Sumak kawsay, réappropriation et revalorisation des savoirs ancestraux et éducation interculturelle**

Afin de revitaliser les communautés rurales et de palier à la dilution de l'identité kichwa, les participants mentionnent également une troisième piste de solution. Au-delà des projets de tourisme communautaire et de soutien à la production agricole, les participants considèrent que le système d'éducation interculturelle bilingue (SEIB) constitue une alternative intéressante. En 1989 naissait l'éducation bilingue qui permettait d'enseigner dans les communautés en espagnol et en langue kichwa. À travers la constitution de Montecristi approuvée en 2008, le système d'éducation interculturelle et bilingue a été renforcé et reconnu comme un des droits collectifs des peuples et nationalités indigènes (Accord 0311-13, despacho ministerial, Ministère de l'éducation de l'Équateur).

Les participants pensent que c'est uniquement en réapprenant aux jeunes kichwas leur identité qu'ils pourront revitaliser leur culture et lutter contre

la récupération et la folklorisation des connaissances ancestrales. Jusqu'à présent, nous avons remarqué que les critiques formulées par les jeunes visaient surtout les autorités locales, c'est-à-dire les gouvernements paroissiaux et les chefs des cantons ruraux qu'ils accusent de ne pas réattribuer correctement les budgets dans les communautés et de ne pas chercher à améliorer leurs conditions de vie. Par contre, là où certains jeunes critiquent le gouvernement national de Rafael Correa, c'est plutôt pour des choix de politique environnementale, et parfois dans l'utilisation idéologique du Sumak kawsay :

Entonces es una utilización abusiva del concepto. Todos los programas se llaman del Buen vivir o del Sumak kawsay. Por ejemplo, el gobierno planteaba que tenía que explotar el petróleo para tener el Sumak kawsay. Entonces es súper contradictorio. Lo vacío el contenido. Pero no es claro en la constitución. Porque dicen que el Sumak kawsay está en la educación, salud.<sup>54</sup>

Plusieurs jeunes nous disent qu'il est difficile de définir le concept parce qu'il a été vidé de son sens. Même le projet d'exploitation pétrolière du Parc Yasuni est taxé de l'estampe du Sumak kawsay. En effet, dans la logique du gouvernement, l'argent du pétrole servira à financer plus de projets sociaux qui bénéficieront à la population entière. Or la plupart des Kichwas sont opposés à l'exploitation du parc. Pour Cristina, la plus critique des participants, l'utilisation du concept n'a rien d'un effort d'entente avec les Kichwas, il s'agit uniquement d'une récupération visant à servir les intérêts de l'État :

El Estado siempre va pensar en el capital, la matriz productiva, la plata y en estas cosas. Ahora el Sumak kawsay es un discurso capitalista, nada más. Hay que recuperar el concepto, reconstruirlo, reconfigurarlo, quitar el

---

<sup>54</sup>C'est une utilisation abusive du concept. Tous les programmes s'appellent du Bien vivre ou du Sumak kawsay. Par exemple, le gouvernement proposait d'exploiter le pétrole. . C'est très contradictoire avec contenu du Sumak kawsay. Mais n'est pas clair dans la constitution. Parce qu'ils disent que le Sumak kawsay est dans l'éducation et la santé (notre traduction).

concepto al gobierno. Yo creo que es urgente, es el trabajo que debemos hacer.<sup>55</sup>

Selon elle, il est urgent de se réappropriier le concept ancestral afin de construire l'avenir des Kichwas à partir des valeurs qui leur sont propres. Le concept est censé s'inspirer des notions de respect de la nature et des êtres vivants. Cette dernière critique également le gouvernement d'avoir manipulé le concept de la « Minga » pour arriver à ses propres fins :

Es que la minga se ha institucionalizado. Ahora, el estado te va a dar una obra sin pagarte, los contratos que dan a los técnicos, y no a la comunidad, les pagan. Entonces hacen como un aporte y no está cuantificado. El trabajo comunitario no está valorizado. Es una explotación de los indígenas.<sup>56</sup>

Nous voyons ici que l'institutionnalisation du travail communautaire (minga) par le gouvernement produit des effets négatifs dans les communautés rurales. Selon Cristina, le gouvernement estime qu'il n'y a pas besoin de rémunérer les communautés pour effectuer des travaux à cause de la valeur traditionnelle et symbolique du travail communautaire. L'institutionnalisation des concepts indigènes est également opérée par les dirigeants kichwas eux-mêmes qui reprennent les définitions du gouvernement en oubliant l'essence des concepts, tels qu'ils sont utilisés dans la culture ancestrale. En somme, les Kichwas ne connaissent plus la signification des concepts andins qui leur sont propres. Ils adhèrent aux définitions du gouvernement.

¿Qué es la unidad? Respetando los valores de cada uno, vamos a trabajar. Hacer lo mejor que podemos. Esta visión de unión viene de

---

<sup>55</sup> L'État va toujours penser au capital, à la matrice productive, à l'argent. Maintenant, le Sumak kawsay est un discours capitaliste, rien de plus. Il faut récupérer le concept, le reconstruire, le reconfigurer, enlever le concept au gouvernement. Je crois que c'est urgent, c'est le travail que nous devons faire (notre traduction).

<sup>56</sup> La minga a été institutionnalisée. L'État nous donne des contrats qu'ils donnent à des techniciens normalement, sans nous payer. Ils font un apport, et ce n'est pas quantifié. Le travail communautaire n'est pas valorisé. C'est une exploitation totale des Indigènes (notre traduction).

nuestra cosmovisión. Claro. Nuestros padres siempre hablan de la diversidad, siempre han hablado de la unidad, siempre han hablado de la minga, en este palabra hay la unidad, la solidaridad, entonces, últimamente, es parte de nuestra cosmovisión lo que es parte de la interculturalidad, la interrelación de los elementos, todo eso es parte de nuestra cultura. En kichwa, es más bonito.<sup>57</sup>

Dans cette citation, un jeune se questionne sur la notion d'interculturalité, omniprésente dans le projet politique du gouvernement. Il explique que l'origine du mot se trouve dans la philosophie andine et ancestrale kichwa. Les jeunes déplorent que les Équatoriens ignorent la provenance de ce concept, directement inspiré de la cosmovision andine, dans laquelle les notions de diversité et d'égalité sont très présentes. Ces propos font directement référence à la colonialité du pouvoir. Pour Walsh (2007), ce projet d'interculturalité pourrait être une nouvelle manière de subordonner les Indigènes au projet néolibéral occidental. L'« ouverture » de l'État à la normativité des indigènes qui se traduit par l'utilisation de concepts qui leur sont propres serait une manière de les dominer et de réaffirmer son pouvoir. Cependant, tous les jeunes ne partagent pas cet avis.

Pour d'autres participants, l'utilisation des concepts andins est utilisée à bon escient par le gouvernement de Rafael Correa, auteur d'un projet innovant pour le pays. Pour ces derniers, le Sumak kawsay fait référence à la modernisation du pays et au bien-être de la population. Ces participants ne s'opposent pas non plus à l'exploitation du pétrole dans le parc Yasuni. L'exploitation du pétrole doit aller de l'avant pour améliorer les services et le niveau des vies des Équatoriens. Cette modernisation servira également aux

---

<sup>57</sup> Qu'est-ce que l'unité? En respectant les valeurs de chacun, nous allons travailler. Faire du mieux que nous pouvons. Cette vision de l'unité vient de notre cosmovision. Nos parents parlaient toujours de la diversité, de l'unité, de de solidarité, donc ultimement, c'est une partie de notre cosmovision qui fait partie de l'interculturalité, l'interrelation des éléments, tout ceci fait partie de notre culture. En kichwa, c'est plus beau (notre traduction).

projets de tourisme communautaire dans les communautés rurales. Ce discours, qui reprend celui du gouvernement de Correa est tenu par deux des participants, ceux qui sont investis en politique dans la province de Santiago de Quito, Gabriel et Efrain. Leur position est donc compréhensible.

Les autres participants ont tendance à rejoindre les propos de Cristina qui critique l'utilisation abusive du concept par le président. Notons que les jeunes filles que nous avons interrogés sur le concept à notre première visite dans la province avec le CEDIS (micro-organisation de femmes) nous avaient répondu en s'esclaffant: « *¿El Sumak kawsay? No hay.* »<sup>58</sup> Derrière ce mépris, les jeunes femmes cherchaient à dénoncer l'hypocrisie du discours médiatique en comparaison avec leurs conditions de vie dans les communautés. L'hypocrisie du discours médiatique est aussi mise de l'avant par Jose, l'instituteur. Cependant, il nous dit que peu de Kichwas critiquent l'instrumentalisation du concept par le gouvernement. Leur peu d'éducation et leur manque de temps ne leur permettent pas de s'engager dans des débats politiques.

De plus, à cause de l'éclatement des familles et des migrations, les jeunes ne sont pas en contact avec les Aînés et perdent le contact avec la philosophie andine. Les siècles de domination et de dévalorisation culturelle ont affecté les Kichwas qui ne valorisent plus leurs connaissances. Un des participants se questionne sur l'analphabétisme de ses ancêtres:

Si no soy nada... Entonces, mis abuelos, ¿quiénes son? Mis abuelos sabían ocuparse de la tierra pero nunca han entrado en una escuela. Nadie le han enseñado de leer ni de escribir. Nadie le ha enseñado como contar dinero ¿Cómo hubieran vivido? Ellos no sabían escribir ni leer, pero sabían comunicar entre ellos. Tenían conocimientos. Sabían exactamente qué día tenían que sembrar, que día tenían que

---

<sup>58</sup> Le Sumak kawsay? Ça n'existe pas (notre traduction).

cosechar. Ellos no tenían calendarios, sabían por el sol, por la luna. Eso, ¿no es conocimiento? ¿De verdad, no es conocimiento? <sup>59</sup>

Cette citation reflète l'indignation de Fernando qui mesure l'impact de centaines d'années de dévalorisation de la culture. Le poids de ces années se fait ressentir sur le savoir:

Ser Kichwa para mí, es saber de dónde vengo. Sentir de lo que soy como indígena y ser orgullo de eso. No como muchos años atrás, indígena era lo más bajo. Había mucho racismo entonces, la gente tenía vergüenza de estar indígena. Entonces la educación sirve para afirmar lo que nosotros somos. Y se sentir orgullosos de lo que somos [...]La educación es lo más importante. Sino nuestra generación no va a saber nada de nuestra cultura, no va a valorizar. Los saberes andinos ancestrales son diferentes de los conocimientos occidentales. Nuestros conocimientos son de ciencia también.<sup>60</sup>

Cette citation illustre l'importance de se réappropriier les valeurs ancestrales pour retrouver son identité et pour guérir les maux de la société actuelle. Pour que les Kichwas puissent se réappropriier les concepts qui sont les leurs, la plupart d'entre eux reconnaissent l'importance de l'éducation interculturelle qui implique un réel réapprentissage des valeurs ancestrales. Le projet d'éducation interculturelle bilingue vise à instaurer une éducation bilingue plus adaptée aux réalités des Indigènes.

José, jeune enseignant Otavalo, est un pionnier de l'éducation bilingue interculturelle. Cependant, il nous explique qu'elle est difficile à mettre en place:

Por ejemplo, yo digo a un profesor, bueno, enseña lo que es el agua y enseña que es una operación cimica. Pero, no para nosotros. El agua es una mujer que necesite crear, que necesita cuidado. Eso, es la diferencia. Ahora, no está sana, está enferma, contaminada. Antes era pura. Nuestro

---

<sup>59</sup> Si je ne suis rien... alors, mes grands-parents, qui sont-ils? Mes grands-parents savaient s'occuper de la terre mais ils ne sont jamais rentrés dans une école. Personne ne leurs a enseigné à lire ni à écrire. Personne ne leurs a appris à compter l'argent. Comment auraient-ils vécu? Ils ne savaient ni lire ni écrire mais ils savaient communiquer entre eux. Ils avaient des connaissances. Ils savaient exactement quel jour ils devaient semer, quel jour ils devaient récolter. Ils n'avaient pas de calendrier mais ils le savaient grâce au soleil et à la lune. Ça, ce n'est pas de la connaissance? Vraiment, ce n'est pas de la connaissance?

<sup>60</sup> Être Kichwa pour moi, c'est savoir d'où je viens. Sentir ce que je suis comme Indigène et être fier de cela. Alors que dans le passé, l'Indigène était infériorisé. Il y avait beaucoup de racisme alors, et les gens avaient honte d'être indigène. L'éducation sert à nous affirmer et être fier de ce que nous sommes [...] l'éducation, c'est le plus important. Sinon, notre génération ne va pas retenir notre culture, elle ne va pas la valoriser. Les savoirs ancestraux sont différents des savoirs occidentaux. Nos connaissances sont de la science aussi (notre traduction).

objetivo, es, que nuestros conocimientos se van a re enseñar, a re-aprender. Es la descolonización de la mente para volver a reaprender. Tenemos que descolonizar nuestra mente para re aprender. Es difícil que se entienda con esta colonización del mente. La descolonización es muy difícil.<sup>61</sup>

Cette citation montre que l'éducation interculturelle, bien qu'elle soit un projet intéressant, est difficilement réalisable dans les écoles. Après des siècles de colonisation mentale et de dévalorisation des connaissances ancestrales, il est difficile de décoloniser les esprits. Les enseignants, même s'ils sont kichwas peinent à transmettre les valeurs ancestrales. Ils ont, pour la plupart d'entre eux vécu le phénomène de la migration et ont perdu le contact avec leurs Aïnés. C'est la raison pour laquelle ils ne savent pas enseigner aux élèves la signification des éléments naturels tels que l'eau, comme nous l'avons vu dans la citation de Jose.

Comme le dit Wilson (2008) et Martin (2013), la connaissance autochtone repose sur la prémisse que la connaissance n'est pas dissociable du sacré, les éléments naturels ne peuvent donc pas être dissociés de leur signification spirituelle. C'est sûrement ce que Jose cherche à expliquer lorsqu'il critique l'enseignement des professeurs de son établissement. La connaissance doit être attribuée à un projet spirituel. José explique:

« Autores del cambio » es la misión del maestro. Los autores del cambio de la mentalidad. Pero el cambio de esta mentalidad depende de lo que soy, y también respetando el otro. No puedo imponerte lo que pienso. Tenemos que respetar la identidad. Un profesor tiene que respetar el pensamiento y las ideas del niño indígena o del niño mestizo. De este

---

<sup>61</sup> Par exemple, je dis à un professeur, bon, enseignes ce qu'est l'eau et il enseigne que c'est une opération chimique. Mais pas pour nous. L'eau est une femme qui nécessite qu'on la protège. Voici la différence. Maintenant, rien n'est sain, tout est malade, contaminé. Avant, c'était pur. Notre objectif, c'est que nos connaissances soient réappries, renseignées. Nous devons décoloniser notre esprit pour réapprendre. C'est la décolonisation de l'esprit pour réapprendre. C'est difficile à comprendre avec cette colonisation de l'esprit. La décolonisation est très difficile (notre traduction).



punto de vista, podemos hablar de lo que es la interculturalidad. La interculturalidad es en todo. En la ciencia, en la salud, en la lengua.<sup>62</sup>

José explique que la notion d'interculturalité, au cœur de la constitution de Montecristi, s'inspire directement de la cosmovision kichwa. La décolonisation mentale évoquée par Jose fait donc écho à la décolonisation textuelle dont nous avons parlé dans notre cadre méthodologique. Ce basculement épistémologique permettrait aux individus de considérer que les connaissances des Kichwas sont tout aussi légitimes que celles proposées par la science normale (Martin, 2013). Ce basculement est possible si l'État crée un cadre institutionnel permettant aux Indigènes d'appliquer leur propre normativité. Le renforcement du projet d'éducation interculturelle bilingue va dans ce sens. Cette dernière section nous a permis de voir que l'éducation est un outil essentiel pour la réappropriation des valeurs ancestrales. Elle peut servir de rempart contre la folklorisation des connaissances et des savoirs ancestraux.

---

<sup>62</sup> « Auteurs du changement », c'est la mission du maître. Les auteurs du changement de mentalité. Mais le changement de cette mentalité dépend de ce que je suis, et aussi du respect de l'autre. Je ne peux pas t'imposer ce que je pense. Nous devons respecter l'identité. Un professeur doit respecter la pensée et les idées de l'enfant indigène ou de l'enfant métis. De ce point de vue, nous pouvons parler de ce qu'est l'interculturalité. L'interculturalité est en toutes choses. Dans la science, dans la santé, dans la langue (notre traduction).

*Il y a plus de choses dans le ciel et la terre, Horatio, – Qu'il est rêvé dans votre philosophie.*  
*Shakespeare, Hamlet, 1601.*

## **CONCLUSION**

Le dialogue théorique transnational que nous avons initié dans notre cadre théorique nous a permis de voir que l'intégration des valeurs autochtones dans les constitutions latino-américaines et dans les sphères intellectuelles n'était pas nécessairement synonyme de décolonisation textuelle, selon la formule de Saïd. Nos résultats nous ont montré que la décolonisation pouvait passer par d'autres voies que par la propagation du savoir autochtone dans la science dite normale. Les jeunes kichwas que nous avons interrogés n'avaient pas le projet d'« apporter au monde » le concept du Buen vivir comme le laisse entendre la littérature académique que nous avons consultée avant notre venue sur le terrain. Le processus de décolonisation du monde indigène ne passe donc pas nécessairement par une décolonisation du savoir mais surtout par une transformation des conditions matérielles du réel. C'est la raison pour laquelle, ce mémoire décrit des initiatives définies par les jeunes kichwas pour répondre à un certain nombre de défis et de problématiques sociales qu'ils ont identifiés dans leurs communautés. Concrètement, les jeunes kichwas que nous avons rencontrés appartiennent à une génération fortement marquée par les migrations dans les grandes villes équatoriennes. En adoptant une posture compréhensive sur le terrain, nous avons pu nous plonger dans les histoires de jeunes kichwas qui nous ont poussés à voir au-delà des tendances générales, c'est-à-dire, au-delà de l'abandon des communautés rurales par la jeunesse.

Dès notre arrivée en Équateur, on nous avait pourtant fortement déconseillé de nous pencher sur la perspective des jeunes en milieu rural. Les professeurs et chercheurs issus des milieux universitaires ainsi que les militants des milieux associatifs nous dépeignaient le tableau d'une jeunesse quasiment assimilée au reste de la population équatorienne, peu intéressée par le sort des communautés rurales. Toutefois, nous avons eu l'opportunité de voir que ce n'était pas toujours le cas. La première partie de nos résultats nous a permis de décrire le phénomène des migrations à travers la voix nos jeunes participants, tous issus de familles d'agriculteurs ruraux des cantons de Colta et de Cachà. Le phénomène de la migration, bien qu'il ne soit pas nouveau nous semblait essentiel à relater pour saisir les dynamiques de ces communautés rurales. De manière générale, nous avons vu que le phénomène entraînait une série de conséquences qui sont perçues négativement par les jeunes participants (éclatement des familles, absence de communication entre les générations, impossibilité d'effectuer les travaux communautaires etc...).

Par ailleurs, les jeunes interrogés dressent un tableau plutôt pessimiste de la vie dans les métropoles urbaines qu'ils associent à la société de consommation. Cela ne signifie pas pour autant qu'ils souhaitent se replier sur eux-mêmes et rester dans leur communauté. Au contraire, les migrations pour une courte ou pour une période moyenne permettraient aux Kichwas d'acquérir des connaissances qu'ils pourraient ensuite « réattribuer » à leurs communautés, dans une logique de don. Ce que les participants critiquent, ce sont surtout les conséquences des migrations massives et définitives qui ont privé toute une génération de son identité de Kichwa. Les critiques des jeunes visent à la fois les raisons qui attirent les Kichwas vers les métropoles et les

conséquences de leurs choix, une fois arrivé sur place. Ces critiques portent sur les conséquences négatives sur leur alimentation, leurs relations sociales et leur santé mentale. Les propos des participants ont révélé qu'il était difficile de vivre son identité de Kichwa en ville. Les jeunes qui migrent ou dont les parents ou grands-parents ont migré ne parlent plus la langue kichwa, perdent peu à peu leur habitudes alimentaires et vestimentaires. Enfin, le mode de vie urbain contraste violemment avec le patchwork de vêtements et de coutumes traditionnelles qui diffère dans chaque communauté rurale. Plusieurs jeunes y voient une dangereuse uniformisation des modes de vie.

Ces propos fondamentalement critiques évoquent le débat philosophique des théoriciens de Francfort sur la société industrielle. Pour Horkheimer qui domine la phase classique de la théorie critique de la rationalité occidentale, la raison a surtout produit de la domination et de la violence dans ses rapports à la nature, à la société et à la subjectivité (Horkheimer, 1967). Les individus se soumettent à un système autoritaire qui les conduit à intérioriser les valeurs de la classe dominante. Face à ce pouvoir dépersonnalisé contre lequel ils ne peuvent s'attaquer, les individus se culpabilisent et se soumettent (Horkheimer, 1967). Ces propos font écho à la description de la souffrance des Kichwas en milieu urbain, due entre autres, à l'absence de la nature, à la laideur du béton, à la pollution, à l'anéantissement de la culture traditionnelle transformée en culture de masse, à la routine abrutissante et à la perte de sens.

Au-delà, de la description d'une souffrance consciemment vécue, les jeunes critiquent la domination que la société produit sur les Kichwas qui se répercute sur leurs choix de vie et leurs intérêts, les paysans cherchant à devenir des consommateurs citadins. Plusieurs jeunes ont le sentiment que les

générationnels qui ont migré cherchent à reproduire les catégories socialement dominantes au détriment de leur bien-être et de la préservation de leur culture. Une autre critique notable concerne les politiques gouvernementales locales et leur mauvaise attribution des ressources. En effet, les jeunes questionnent les choix des politiques gouvernementales qui soutiennent les latifundios au détriment des minifundios et des paysans isolés qui peinent à garantir leur autosubsistance. Les jeunes participants questionnent enfin les logiques des autorités locales qui se concentrent sur la modernisation des communautés, projet qui ne bénéficie pas aux Kichwas du monde rural. Finalement, ils se demandent si l'industrialisation et l'exode urbain tendent à améliorer les conditions de vie des individus. Ils questionnent également les mentalités des Équatoriens urbains qui ignorent de plus en plus les réalités des campagnes. Ils se questionnent sur l'aspect raisonnable et viable de sociétés basées sur la destruction de la nature, la compétition entre les individus et la consommation à outrance. La profondeur du questionnement de ces jeunes fait encore référence au questionnement des théoriciens de Francfort. Les philosophes se demandent dans quelle mesure la raison est émancipatrice et source de progrès, ou si elle tend à produire une société où les individus sont passifs et soumis à des pratiques avilissantes et déshumanisantes.

Nous sommes conscients que l'esprit critique acéré de la majorité des participants de notre recherche est façonné par des conditions particulières. Bien que tous les participants soient issus des milieux les plus pauvres, la majorité d'entre eux a pu étudier et sortir de la communauté, leur permettant ainsi de développer un regard distancé sur les phénomènes sociaux qui les touchent. C'est leur expérience de vie à l'extérieur de leurs communautés,

notamment, pour deux d'entre eux, aux États-Unis qui a façonné leur esprit critique. Bien souvent, ces expériences leur ont aussi inspiré des pistes de solutions originales qu'ils ont envisagés pour s'émanciper des difficultés sociales. Dans le dernier chapitre, nous avons souhaité illustrer quelques-unes d'entre elles, ces solutions passent tout d'abord par la création de projets de tourisme communautaire qui contribuent au développement économique des communautés et à la revitalisation la culture. Ces faits nous ont montré que pour les Kichwas, l'essentiel n'était pas nécessairement d'être fidèles au passé mais de pratiquer des activités qui témoignent de leurs connaissances en façonnant l'avenir grâce au passé (Martin, 2015).

Parmi les pistes de solutions proposées par ces derniers, nous avons aussi vu que l'éducation bilingue interculturelle constituait une alternative pour les jeunes. Cette initiative, dans la mesure où elle ouvre une latitude suffisamment large pour ré-enseigner les savoirs traditionnels constitue une piste de solution. À ce propos, nous avons vu que la majorité des jeunes ne sont pas dupes face à l'instrumentalisation politique et intellectuelle de leurs concepts ancestraux à travers l'éducation bilingue interculturelle. Ce qui les dérange, c'est que ce discours ne se soit pas accompagné d'une amélioration des conditions de vie dans les communautés rurale, qui permettrait notamment de lutter contre les fuites des jeunes vers les métropoles. Bien sûr, cet élément peut paraître en contradiction avec les propos des participants qui affirment que leurs communautés ne sont pas pauvres. Plusieurs nourrissent des sentiments hostiles face aux projets de modernisation des communautés rurales. En effet, les jeunes que nous avons interrogés souhaitent que les conditions de vie s'améliorent par le renforcement de l'agriculture rurale et paysanne. Nous

avons compris que l'identité kichwa était profondément liée à la terre et aux activités agricoles qui sont les uniques sources de revenus des agriculteurs. Dans ses conditions météorologiques et techniques extrêmement difficiles que nous avons pu observer, l'agriculture dans ces contrées reculées est une forme de résistance.

Ces pistes de solutions concrètes attestent du travail réflexif que les Kichwas effectuent pour mettre en place des modèles de gestion adaptés à leur réalité spécifique et sociales (Martin, 2013). Ils révèlent de façon explicite la manière dont les Kichwas veulent orienter leur société en définissant, au présent, l'avenir qu'ils veulent avoir, un avenir qui est une projection de valeurs qui trouvent leurs racines dans la tradition sans pour autant être une réplique de celle-ci. Cet exercice de réflexivité est qualifié d'action historique par Martin (2009). Il s'agit d'un concept permettant d'éviter la dichotomie entre modernité et tradition, entre Occident et Autochtonie pour constater que l'action a pour objectif de jeter un pont entre le passé et le futur, au moyen d'une action réflexive et orientée vers la construction d'un futur (ibid). Ce futur n'est pas la reproduction du passé mais une actualisation du mode de vie (Martin, 2013). En décrivant les pistes de solutions envisagées par les jeunes kichwas, nous avons tenté d'être fidèles à leur propos, refusant de leur prêter des intentions universelles dans le monde du savoir à partir de théories qui remonteraient à des millénaires (cosmvision ancestrale) et qui ne sont pas nécessairement en accord avec leur conception du monde actuel. Si les jeunes kichwas ne souhaitent pas nécessairement théoriser (ou figer) leurs connaissances à travers l'universalisation de certains concepts ou théories ancestrales, cela ne

signifie pas non plus qu'ils ne veulent pas se réapproprier leurs connaissances et les partager avec les Allochtones.

Finalement, nous avons vu que les jeunes évoque le concept du Sumak kawsay, mais qu'ils en ont une conception différente de celle qui est véhiculée dans les sphères politiques, intellectuelles et altermondialistes. Ces considérations nous ont permis de valider l'hypothèse théorique selon laquelle le discours politique de Correa était le reflet de la colonialité du pouvoir. Les résultats de nos entretiens nous ont révélé que pour les Kichwas, le Sumak kawsay faisait surtout référence aux valeurs morales d'entraide, de solidarité et de réciprocité auxquels sont attachés les Kichwas. Quant au discours sur le Buen vivir tel qu'il est peint dans la littérature scientifique, il fait partie d'un discours textuel porté par le monde occidental et les élites latino-américaines. Ces différentes considérations nous ont permis de réfuter notre première hypothèse qui consistait à considérer la propagation du Sumak kawsay comme une décolonisation textuelle et une ouverture de la science à la normativité autochtone. Toutefois, la réalité étant toujours plus complexe que la théorie, nous ne rejetons pas totalement cette hypothèse parce que nous avons vu que parler du Sumak kawsay était aussi une opportunité pour les jeunes de créer un nouveau discours, de partager leurs connaissances et leur vision du monde et de nous inspirer.



## **BIBLIOGRAPHIE**

ACOSTA, A. y MARTINEZ, E. 2009. « El bien vivir. Una vía para el desarrollo », Polis, Revista de la Universidad Bolivariana, vol. 9, núm. 25, p 557-561.

ACOSTA, A. 2010. « El Bien vivir, una utopía para (re)construir », CIP-Ecosocial – Boletín ECOS n° 11, abril-junio, 19p.

AGUITON, C. et CABIOCH, H. 2010 « Quand la justice climatique remet en cause la modernité occidentale », Mouvements, n° 63, p 64-70.

ALBO, X. 2010. « La marche vers le pouvoir indigène: Équateur, Pérou, Bolivie », Revue projets, n°318, p 60-67.

BELISLE, R. 2001. Pratiques ethnographiques dans les sociétés lettrées : l'entrée sur le terrain et la recherche impliquée en milieux communautaires, recherches qualitatives, vol 22, 2001, p 55-71.

BELLIER, I. 2007. Les deux faces de la mondialisation, l'ONU et les peuples autochtones. Cahiers du GEMDEV, 2007, p 81-95.

BOUDON R. et FILLIEULE, R. 2002. Les méthodes en sociologie, éditions Que sais-je? 12<sup>e</sup> éd., Paris, P.U.F. 120p.

BOURDIEU, P. 1984. Espace social et genèse des classes. Actes de la recherche en sciences sociales, volume 52-53, p 3-14.

BOURDIEU, P. 1980. Le Sens pratique, Paris, Minuit, p 219.

CARPENTIER, J. 2011. Tourisme communautaire, conflits internes et développement local, Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines, p 349-373.

CONDORI RENE, T. 2010. El concepto y lo que significa: La constitución del «indio» boliviano y su condición actual.

CORTEN, A. PENAFIEL, R. et HUART, C. 2012. L'interpellation plébéienne en Amérique latine : violence, actions directes et virage à gauche, Presses de l'Université du Québec, P 66-77.

CRID, 2011. Rapport du Forum social mondial 2011. En route pour Dakar, un autre monde est possible.

CUNIN, É. 2006. La globalisation de l'ethnicité? Autrepart. Revue de Sciences sociales au Sud, 38. Paris, ArmandColin.

DE SOUSA DE SANTOS, B. 2006. Renover la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires).

DENZIN, N.1997. Interpretive ethnography: Ethnographic practices for the 21st century. *London: SagePublications*.

DUSSEL E. 1994. El encubrimiento del otro: Hacia el origen del mito de la modernidad, La Paz: Plural, Universidad Mayor de San Andrés, p 61.

ECHEVERRIA, B. 1984. Modernidad, mestizaje cultural y ethos barroco, México: UNAM, El Equilibrista.

ECHEVERRIA, B. 1998. La modernidad de lo barroco, México, Era.

EMERSON, R. RACHEL I. FRETZ, and LINDA L. SHAW. 1995. Writing Ethnographic. Fieldnotes. Chicago: University of Chicago Press.

ESCOBAR, A. « Les alternatives au développment : une entrevue avec Arturo Escobar par Rob Hopkins – Transition », Parti pour la décroissance, Septembre 2012.

ESCOBAR, A. « La alternativa al modelo hegemónico de desarrollo capitalista es el concepto del buen vivir », Entrevista con Fernando Arellano Ortiz / Cronicon Virtual, *Con nuestra America*, Novembre 2013.

FANON, F. 1952. Peau noire, masques blancs, Découverte, Paris.

FAVRE, H. « Quechua », *EncyclopædiaUniversalis* [en ligne], consulté le 26 février 2015.

FEYERABEND, P.1975. Contre la méthode, esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance, éditions du Seuil.

FOUCAULT, M. 1966. Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines, édition Gallimard.

FREIRE, O. « El colonialismo sigue intacto », la linea del fuego, Filosofia, pueblos indigenos 27 août 2014.

FREIRE, O. « Tercera via o tercer sistema? », la linea del fuego, Filosofia, pueblos indigenos, 21 juin 2015.

FOUCAULT, M. 1976. Il faut défendre la société, Cours au collège de France.

GALEANO, E. 1971. Les Veines ouvertes de l'Amérique Latine, édition Pocket.

GALLEGOS RAMIREZ, F. 2005. Dispositifs délibératifs pour le développement local en Équateur: le cas des municipalités indigènes, revue Recherches, Gestion de proximité et démocratie participative, p 466-474.

GARCIA, F. 2007. « Équateur, le mouvement indigène et participation (1990-2007) », *Outre-Terre*, n°18, p 295-398.

GAUTHIER, B. 2009. *Recherche sociale. De la problématique à la collecte de données*, Québec, Presses de l'Université Laval.

GEERTZ, C. 1973. *Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture*", in *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. Clifford Geertz. New York: Basic Books. P3-30.

GIDDENS, A. 1994. *Les conséquences de la modernité*. Paris. Editions de l'Harmattan.

GODELIER, M. 2007. *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie*. Flammarion, 2010, p 160-161.

GROSGOUEL R. et COHEN J. 2012. « Un dialogue décolonial sur les savoirs critiques entre Frantz Fanon et Boaventura de Sousa Santos », *Mouvements*, n° 72, p. 42-53.

GUAY, C. et MARTIN, T. 2008. « L'ère/l'aire de la gouvernance autochtone : le territoire en question », *Revue canadienne des sciences régionales*, volume 31, n° 3, p. 637-650.

GUAY C. et MARTIN, T. 2013. « Libérer les mots : pour une utilisation éthique de l'approche biographique en contexte autochtone », *Éthique publique*, vol. 14, n° 1.

GRAWITZ, M. 1996. *Méthodes des sciences sociales*, Paris, Dalloz.

HARDING, S. 1991. *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from women's lives*. Cornell University Press.

HONNETH, A. 2005. « Invisibilité : sur l'épistémologie de la « reconnaissance », *Réseaux*, volume 1, n° 129-130, p. 39-57.

HORKHEIMER, 1967. *Critique de la raison instrumentale*, sl.

HOUTART F. 2012. *Un paradigma post capitalista*, Ruth Casa Editorial, Panamá.

HUGO, V. 1853. *Les Châtiments*, édition Henri Samuel et cie.

LATHER, L. 2006. *Paradigm proliferation as a good thing to think with: teaching research in education as a wild profusion*, *International Journal of Qualitative Studies in Education*, Vol. 19, No. 1, January-February, pp. 35–57

LOWY, M. 2013. « Les luttes écosociales des indigènes », *Écologie & politique*, no. 46, pp. 55-66.

- MALINOWSKI, B. 1985. *Journal d'ethnologue*, Paris, Le Seuil.
- MARTIN, T., Falvo, L., Chotka, M. 2004. *Environment and Economic Development: co-managing a National Park while stimulating Community Development in Churchill (MB)*, Winnipeg, Department of Sociology, University of Winnipeg.
- MARTIN, T. 2006. *Co-management of a national park : the Wapusk National Park's experience*, *Études canadiennes/Canadian Studies*, vol. 61, p 139-148.
- MARTIN, T., et M. HOFFMAN, S. 2008. *Power Struggles: Hydroelectric Development and First Nations in Manitoba and Quebec*. University of Manitoba Press, Winnipeg.
- MARTIN, T. et GIRARD, A. 2009. « Le territoire « matrice » de culture : analyse des mémoires déposés à la commission Coulombe par les premières nations du Québec », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 39, n° 1-2, p 61-70.
- MARTIN, T., 2009. « Pour une sociologie de l'autochtonisme », *Autochtonies. Vues de France et du Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, p 431-454.
- MARTIN, T., 2013, « Normativité sociale et normativité épistémique. La recherche en milieu autochtone au Canada et dans le monde anglo-saxon », *Socio*, 1, p 135-152.
- MARTINEAU, S. 2007. « L'éthique en recherche qualitative : quelques pistes de réflexion », *Recherches qualitatives – Hors-Série – n° 5 – p 70-81*.
- MOHANTY, C, 2003. *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Duke University Press Books, 300P.
- MORIN, E. 1990. *Introduction à la pensée complexe*, Le Seuil.
- MUCCHIELLI, A. 2004. « Les processus intellectuels fondamentaux sous-jacents aux techniques et méthodes qualitatives », *Recherches qualitatives, hors-série*, p 1-27.
- NEVEU, C. 2011. « Démocratie participative et mouvements sociaux : entre domestication et ensauvagement », *Participations* 1/2011 (N° 1) , p 186-209.
- NERUDA, P. 1967. *Los Masacres*, sl.
- NERUDA, P. 1967. *Las Agonías*, sl.
- NULLVALUE, A. 2008. « Chavez y Correa dan vida a refinería conjunta » *El tiempo*, temas del día, juillet 2008.
- ORTIZ, J.A 2013. « Le concept andin du « bien vivre » et l'écosocialisme », *le Grand Soir journal militant d'information alternative*, 18 septembre 2013.

PIETTE, A. 1996. *Ethnographie de l'action. L'observation des détails*, Paris, Métailié.

PINSON, G. et SALA PALA, V. 2007. « Peut-on vraiment se passer de l'entretien en sociologie de l'action publique? » *revue française de sciences politiques*, Octobre, p 555-597.

POUPART, DESLAURIERS, GROULX, LAPPERIERE, MAYER, PIRES. 1997. *La recherche qualitative, enjeux épistémologiques et méthodologiques*. Montréal: Gaëtan Morin, Éditeur, 1997, p 405.

QUIJANO, A. 1994. *Colonialité du Pouvoir et Démocratie en Amérique Latine. Futur Antérieur: Amérique Latine, Démocratie Et Exclusion*. Paris, L'Harmattan.

QUIJANO, A. 2000. *Coloniality of Power, Ethnocentrism and Latin America* ». *Nepantla, Views from South*, 1, 3, p 533-580.

QUIJANO, A. 2006. *Estado-nación y movimientos indígenas en la región Andina: cuestiones abiertas*. En OSAL, *Observatorio Social de America Latina*, año VI, no. 19. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires. Julio 2006.

QUIJANO A. 2007. « « Race » et colonialité du pouvoir », *Mouvements*, n° 51, p 111-118.

QUIJANO, A. 2010. *Coloniality and Modernity/Rationality*, Chapter 2, in *Globalization and the Decolonial Option*, ed. by Walter D. Mignolo & Arturo Escobar, Routledge, London & New York, p 22-32.

RIST, G. 2007. *Le développement. Histoire d'une croyance occidentale*. Paris, Presses de Sciences Po, 2007. P 117-134.

ROYER, C. 2007. *Peut-on fixer une typologie des méthodes qualitatives? Recherches qualitatives, les questions de l'heure*, p 82-98.

RODAS ARROBO, N. *Vers une théologie indigène, Culture et foi*, *Relations*, Novembre 2011.

SAID E. 1978. *L'Orientalisme: l'Orient créé par l'Occident* (trad, de *Orientalism*, par Catherine Malamoud). Paris, le Seuil.

SIERRA, A. 1974. *La géopolitique interne de l'Équateur après la « révolution citoyenne*, *EchoGéo, Sur le Vif*, mis en ligne le 01 février 2010.

SIMMEL G. 2004. *Conférence de Georg Simmel sur Métropoles et mentalité*, in *L'école de Chicago: naissance de l'écologie urbaine*.

THOMAS, J. 1993. *Doing Critical Ethnography*. Newbury Park.

TONNIES, 1922. *Communauté et société*.

VANHULST J. et ADRIAN, E. 2013. Buen vivir et développement durable : rupture ou continuité? *Ecologie&politique*, N° 46, p 41-54.

VENTURA, C. 2012. « Brève histoire contemporaine des mouvements sociaux en Amérique Latine », de la montée en puissances des années 1990 aux nouvelles contradictions des années 2010 », mémoire des luttes, 2 août 2012.

WALLERSTEIN, ARRIGHI, G., HOPKINS, K. 1989. *Antisystemic Movements*. London.

WALLERSTEIN, I. 1974. *The Modern World-System*, vol. I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century. New York/Londres : Academic Press.

WALSH, C. 2009. « Development as Buen Vivir : Institutional arrangements and (de)colonial entanglements, *Development*, 2010 p 15-21.

Sites internet consultés :

Archives du Gouvernement Equatorien : Despachoministerial, accord n°0311-13, Ministère de l'éducation, République d'Équateur : <http://educacion.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2013/09/Acuerdo-311-13-Curriculo-SEIB.pdf>

Archives de l'UNICEF, 2004. Asegurar los derechos de los niños indígenas, centro de investigaciones Inocente, Febrero 2004 : <http://www.unicef-irc.org/publications/pdf/digest11s.pdf>

Archivas de la agencia pública de noticias del Ecuador y Sudamerica : Chimborazo y tres provincias amazónicas tienen mayor porcentaje de población indígena, Agencia pública de noticias del Ecuador y Suramérica, Octubre 2013: <http://www.andes.info.ec/es/actualidad/3068.html>

Archives de la FAO, Département du développement durable, Les risques: l'impact de l'érosion en milieu agricole, sd : <http://www.fao.org/docrep/t1765f/t1765f18.htm>

Resultados del Censo 2010 de población y vivienda en el Ecuador, INEC (Instituto Nacional de estadística y censo): [http://www.inec.gob.ec/cpv/descargables/fasciculos\\_provinciales/chimborazo.pdf](http://www.inec.gob.ec/cpv/descargables/fasciculos_provinciales/chimborazo.pdf)

Encyclopedia Universalis, Henri Fravre : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/quechua/>