

Le buen vivir et le sumak kawsay ou la liberté d'imaginer le monde autrement

Paul Cliche, 2025



aqoci

Association québécoise
des organismes de
coopération internationale

Remerciements


Aux *compañeras* et *compañeros* des communautés paysannes de la région de Pedro Moncayo en Équateur avec qui j'ai vécu une page d'histoire et qui, ce faisant, m'ont appris une façon de voir le monde autrement.

À Myriam, ma compagne, avec qui j'ai partagé mon expérience et ma démarche en Équateur et au Québec.

À Denis Côté, Hélène Gobeil, Stéphane Handfield, Sara Ortiz, Richard Simard et Geneviève Talbot qui ont lu la version préliminaire et ont formulé des remarques et des suggestions qui m'ont permis de peaufiner le texte.

Aux étudiantes et étudiants du programme de coopération et solidarité internationales de l'Université de Montréal et à Mounia Chadi avec qui j'ai réfléchi et pour qui j'ai mis en forme plusieurs idées présentées dans ce document.

À l'Association québécoise des organismes de coopération internationale (AQOCI) qui m'a donné l'opportunité de concevoir ce document.



Introduction	4
1. L'émergence du <i>buen vivir</i> et du <i>sumak kawsay</i>	6
1.1 De quoi il s'agit	8
1.2 Origine et signification	10
1.3 Une démonstration de force du mouvement autochtone	17
1.4 Fondement de cette force... et du <i>sumak kawsay</i> / <i>buen vivir</i>	20
2. Le <i>sumak kawsay</i> et le <i>buen vivir</i> dans un contexte plus large	25
2.1 Les débats qui ont été suscités	26
2.2 L'initiative Yasuní-ITT	29
2.3 Les pratiques et les luttes autochtones récentes	31
2.4 Conclusion	34
3. Dans la solidarité et la coopération internationales...	36
3.1 Les schémas évolutionnistes qui nous hantent	37
3.2 La liberté d'imaginer un monde différent	42
Références	44

Introduction

En juin 2024 l'Association québécoise des organismes de coopération internationale (AQOCI) lançait le processus des États généraux québécois de la solidarité internationale qui débuta par la conférence «Dialogue pour un monde juste». Il en est ressorti une vision très critique de l'état du monde, vision que je partage largement. J'ai par ailleurs noté une certaine impuissance et un certain pessimisme en mettant l'accent sur les luttes de résistance ainsi que sur la perspective de chaos et d'effondrement de nos sociétés. Pour moi, le chaos relatif qui émerge représente certes une menace, mais aussi une opportunité de penser le monde autrement. Depuis la chute du Mur de Berlin en 1989, les projets de sociétés se font rares, voire rarissimes. On se contente le plus souvent d'identifier quelques aménagements au sein du capitalisme, ce qui donne implicitement raison à Margaret Thatcher et à Francis Fukuyama (1992) qu'il n'y a pas d'alternative.

Or, le *buen vivir* et le *sumak kawsay*, tels qu'ils ont été proposés par le mouvement autochtone équatorien constituent à mon sens un exemple réel, tiré de l'histoire récente, montrant comment des Autochtones, des exclu·es parmi les exclu·es, ont conçu et mis de l'avant, à partir de leur propre héritage culturel, un projet de société fondamentalement différent qui, de surcroît, a été inscrit dans la constitution du pays en 2008.

Le présent document vise essentiellement trois objectifs. D'abord, à expliquer et à mettre en valeur la genèse historique du *buen vivir* et du *sumak kawsay* en tant qu'exemple fort éloquent d'une vision du monde originale, d'un paradigme alternatif issu du mouvement autochtone équatorien. Ensuite, de situer ce paradigme dans les luttes récentes et, de façon générale, dans le contexte social actuel. Enfin, de voir comment on pourrait, dans la solidarité et la coopération internationales, le reconnaître et le valoriser.

Ces trois objectifs synthétisent la démarche qui a généré ce document. Comme toute démarche intellectuelle de cette nature, elle a ses propres limites. Elle mise sur l'approfondissement d'un exemple particulier de projet de société. Il n'y a aucune prétention d'embrasser plus large que cela. Il serait certes intéressant et pertinent d'identifier, de décrire et d'analyser différents paradigmes, expériences et projets qui, en Amérique latine et dans le monde, se présentent comme de véritables alternatives face au modèle dominant de développement. De mon point de vue, cela mériterait une autre démarche, une démarche collective qui miserait sur la richesse des savoirs accumulés par des militant·es et professionnel·les du milieu de la solidarité et de la coopération internationales et de l'action sociale en générale.



1

Ce document comprend trois chapitres :

Le premier chapitre présente la vision autochtone de ce qu'est le *buen vivir* et le *sumak kawsay*, comment ils ont émergé et quels en sont les fondements.

2

Le deuxième chapitre situe le *buen vivir* et le *sumak kawsay* dans les débats, les pratiques et les luttes actuelles.

3

Le troisième chapitre explique que pour reconnaître et valoriser le *buen vivir* et le *sumak kawsay*, il est nécessaire de nous libérer des schémas évolutionnistes et de reconsidérer la vision de l'histoire envisagée dans un temps long.

Chapitre 1



L'émergence du *buen vivir* et du *sumak kawsay*

Le *sumak kawsay* ne constitue pas un retour à l'âge de pierre, ni à l'époque des cavernes et il ne rejette pas non plus ni la technologie ni le savoir moderne comme ont prétendu les promoteurs du capitalisme. Le *sumak kawsay* s'inscrit dans le débat sur le destin que devront avoir dans le futur les sociétés et les êtres humains. Pour le *sumak kawsay*, ce qui est fondamental, ce sont les êtres humains, pas les marchés ni les ambitions productivistes de la croissance économique. (...)

Le modèle que nous avons créé, de développement, de croissance des marchés, des égoïsmes compétitifs, de globalisation des marchés nous conduit vers une catastrophe environnementale dont les conséquences sont imprévisibles. (...) À côté de la catastrophe environnementale il y a la catastrophe humaine produite par le système actuel : pauvreté, iniquité, violence, confrontation. Le système n'en peut plus. Il a épuisé ses possibilités historiques et il est temps de commencer à penser aux alternatives. Le *buen vivir*, partie intégrante d'un État plurinational, constitue l'alternative pour éviter la catastrophe humaine et environnementale du capitalisme.

Mónica Chuji, 2014 [2009], p.157-158 ; notre traduction [leader autochtone de l'Amazonie, ex-députée à l'Assemblée Constituante qui a élaboré la constitution de 2008]

1.1 De quoi il s'agit

Le concept de *sumak kawsay* (en kichwa), qui a été généralement traduit en espagnol par « *buen vivir* », a été proposé par des intellectuels et leaders du mouvement autochtone¹ équatorien comme une « alternative au développement » (Cliche 2017, Hidalgo-Capitán, Arias et Ávila 2014, Acosta 2012 et Gudynas 2012). Il apparaît comme un paradigme ou une vision alternative du monde inspirée des cultures autochtones prenant la forme d'un projet de société qui est l'aboutissement d'une série de critiques et de pratiques de résistance face à l'extractivisme, au productivisme, à la concentration des ressources et de la richesse et en général aux politiques dominantes de développement. Notons que ce type de vision n'est pas unique à l'Équateur. On rencontre des visions très similaires en Bolivie, au Pérou, en Colombie et tendanciellement dans l'Amérique autochtone. La particularité de l'Équateur, qu'elle partage avec la Bolivie, c'est qu'elle a été inscrite dans la constitution du pays² et qu'elle a eu une résonance nationale et même continentale et internationale.

En proposant l'idée du « vivre bien » comme paramètre sociétal et non celui du « vivre mieux », de posséder plus de biens ou d'augmenter le niveau de vie, le *sumak kawsay* se trouve à remettre en question les idées de croissance et d'accumulation qui fondent le modèle dominant de développement. Il est en quelque sorte une construction sémantique systématisant des conceptions et des pratiques convergentes provenant de plusieurs nations et peuples autochtones dans un projet politique qui, tout en s'inscrivant dans un univers culturel autochtone, interpelle l'ensemble de la société équatorienne et est formulé en des termes qu'elle est susceptible de décoder, de discuter et d'intégrer. La proposition du *sumak kawsay* s'inscrit au sein d'une démarche de luttes autochtones pour l'autonomie politique, ceci dans le cadre d'un débat et d'un dialogue interculturel.

1 Nous utilisons dans ce texte le terme « autochtone » comme équivalent du mot espagnol « *indígena* ». Par ailleurs, en tant que catégorie sociale, dans les pays de l'Amérique dite latine qui sont largement métissés, les collectivités autochtones et l'appartenance à ces collectivités se définissent d'abord et avant tout sur la base de l'autoidentification et de l'identité.

2 Je me réfère ici aux constitutions équatorienne de 2008 et bolivienne de 2009.

Le *sumak kawsay* a été grandement légitimé par sa reconnaissance dans la constitution de l'Équateur de 2008 dans laquelle le *sumak kawsay* de même que le *buen vivir* sont mentionnés à de nombreuses reprises³. Cela semble tout à fait remarquable dans une société où les Autochtones, non seulement correspondent à une catégorie sociale subalterne historiquement conquise, mais sont minoritaires, représentant entre 7 et 25% de la population dépendamment de la façon de les calculer, avec une tendance de l'État à sous-estimer leur nombre (Martínez Novo 2023, p.105-152). Ils sont en quelque sorte des exclus parmi les exclus. Comme on le verra plus loin, cela a été possible en grande partie parce qu'ils se sont regroupés dans un mouvement qui est devenu une force sociale majeure.

3 Le *sumak kawsay* est mentionné spécifiquement cinq fois dans le texte de la constitution de 2008 : dans le préambule ainsi que dans les articles 14 sur l'environnement (dans le chapitre sur les droits du *buen vivir* incluant les articles 12 à 15), 250 sur l'organisation du territoire, 275 sur les principes généraux du développement et 387 dans la partie sur le régime du *buen vivir* (articles 340 à 415).

1.2 Origine et signification

Issu des traditions orales autochtones, le terme kichwa *sumak kawsay*, dans son sens commun de « belle vie » (en espagnol « vida hermosa »), a été utilisé dans quelques textes éducatifs durant les années 1980 (Cuestas Caza 2020, p.32-35). Cependant, sa formalisation comme concept, comme revendication politique ou comme paradigme alternatif, remonte aux années 1990, ayant d'abord été présenté publiquement par des leaders et des dirigeants d'organisations de la région amazonienne.

Fait intéressant et révélateur du sens qu'il a pris, la formalisation initiale du concept de *sumak kawsay* s'est réalisée dans un contexte de luttes sociales. La première fois qu'il a été mentionné dans un document public c'était en 1992, dans le contexte de la lutte des peuples autochtones de la province de Pastaza en Amazonie pour la reconnaissance de leur territoire. Il s'agissait plus précisément du Plan Amazanga⁴ élaboré par un groupe d'intellectuels lié à l'OPIP [Organisation des peuples autochtones de Pastaza], document de 60 pages proposant un plan assez détaillé de la gestion des ressources naturelles dans les communautés de la région de Pastaza. Ce plan, rédigé dans une vision autochtone fondée sur les connaissances et la sagesse des gens de la jungle, le « Sacha Runa Yachai », a été présenté à la fois pour orienter les membres de l'organisation dans leur lutte et pour négocier leur autonomie politique avec l'État équatorien, cela lors de la grande Marche vers Quito qui s'est soldée par la reconnaissance légale par le gouvernement de Rodrigo Borja d'une vaste étendue de 1 115 574 hectares de terre⁵ (Hidalgo-Capitán et Cubillo Guevara, 2019, p.79-82). Voici comment on présentait alors le concept :

4 Pour les Autochtones de la région, Amazanga est l'esprit de la forêt.

5 Notons que les peuples autochtones de Pastaza réclamaient un territoire de 2 millions d'hectares, l'État légalisant donc 65% de ce qui était demandé et ne légalisant que la propriété de la terre, excluant le sous-sol et l'espace aérien.

Sumac Causai⁶ : Vie limpide et harmonieuse)

C'est la théorie et la pratique qui montre comment on doit vivre. Ce principe met en évidence que la vie constitue le support unificateur de tout. Elle définit le sens égalitaire, communautaire, intégrateur et réciproque entre Ayllus [communautés] de la société Quichua. Où sont présents la parole franche, l'hospitalité et la solidarité, le partage, l'éthique du travail communautaire, le respect de la sagesse et le respect de la liberté. La vigueur du Sumac Causai se nourrit du dialogue permanent avec la nature et sa dimension spirituelle. Son scénario est un environnement sain, de l'eau propre, de l'air pur ainsi qu'une flore et une faune abondantes et diversifiées.

(Hidalgo-Capitán et Cubillo Guevara, 2019 [1992], p.176-177 et Annexe, p.56; notre traduction)

⁶ Même s'il s'agit toujours du même concept avec la même sonorité, sa graphie n'est pas toujours la même.

Fait intéressant, cet élan émancipateur se déroulait 500 ans après que Christophe Colomb eut foulé le sol des Amériques. Ainsi, pour la première fois, le *sumak kawsay* fit partie des revendications autochtones en Équateur. Or, même si le *sumak kawsay* s'inscrivait dans la logique culturelle autochtone, il ne correspondait pas à une doctrine ou une tradition préexistante que les communautés pratiquaient. Il était plutôt une façon pour les leaders du mouvement de synthétiser et communiquer à l'État et au reste de la société équatorienne la vision du monde autochtone, justifiant ainsi la lutte pour le territoire et la demande d'autonomie politique. Bref, il s'agissait d'une construction sémantique contemporaine formulée dans un contexte interculturel qui s'inspirait, voire qui s'insérait dans l'héritage culturel autochtone.

Quelques années plus tard, en l'an 2000, le concept fut précisé et théorisé par Carlos Viteri Gualinga, ex-conseiller de l'OPIP, un intellectuel et leader autochtone de la communauté de Sarayaku dans la même province de Pastaza :

Dans la cosmovision des sociétés autochtones, dans la compréhension du sens qu'a et doit avoir la vie des personnes, le concept de développement n'existe pas. En d'autres termes, il n'existe pas de conception d'un processus linéaire de la vie établissant un état antérieur ou postérieur, c'est-à-dire de sous-développement et de développement, dichotomie par laquelle doivent passer les personnes dans l'atteinte du bien-être, comme c'est le cas dans le monde occidental. Il n'existe pas non plus de concepts de richesse et de pauvreté déterminés par l'accumulation et la carence de bien matériels.

Il existe plutôt une vision holistique autour de ce que doit être l'objectif ou la mission de tout labeur humain qui est de chercher et de créer les conditions matérielles et spirituelles pour construire et maintenir le '*buen vivir*', lequel se définit aussi comme la 'vie en harmonie' qui dans des langues comme le runa shimi (quichua) se définit comme '*alli kausai*' ou '*súmac kausai*'.

(cité par Hidalgo-Capitán, Arias et Ávila 2014, p.34-35; notre traduction).

Revenons un instant sur le sens de ces deux dernières citations. Notons que les deux définissent le *sumak kawsay* en fonction de la vie vue d'un point de vue autochtone, c'est-à-dire d'une vie conçue dans une perspective communautaire, égalitaire et harmonieuse, incluant les dimensions aussi bien matérielles que spirituelles. Voilà une référence à un paradigme fort distinct du concept dominant de développement fondé sur la croissance et l'accumulation. Logiquement, comme le mentionne Carlos Viteri, un tel paradigme autochtone exclut et s'oppose à cette dernière notion de développement qui a façonné la société équatorienne dans laquelle les Autochtones ont été et sont encore des exclus parmi les exclus.

C'est ce concept de *sumak kawsay* qui, par la suite, a été adopté par l'ensemble du mouvement autochtone où, repris et mis de l'avant par les leaders et les intellectuels des organisations, il est devenu une inspiration et un axe de lutte. Ce n'est pas surprenant, car il s'inscrit dans les traditions culturelles autochtones partout dans le pays, aussi bien en Amazonie que dans les régions andine et côtière. Qui plus est, il est ancré dans l'histoire des pays andins depuis l'époque précolombienne jusqu'à ce jour. C'est dans cet esprit que l'ex-président de la principale organisation autochtone équatorienne, la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), Luis Macas⁷, affirmait :

Le *sumak kawsay*, c'est la vie en plénitude, c'est le résultat de l'interaction de l'existence humaine et naturelle. En d'autres termes, le *sumak kawsay* correspond à l'état de plénitude de toute la communauté vitale. C'est la permanente construction de tous les processus vitaux dans lesquels se manifestent l'harmonie, l'équilibre interne et externe de toute la communauté, non seulement humaine, mais aussi naturelle.

(Macas 2010, p.23-24; notre traduction)

⁷ Originaire de la région andine de Saraguro, il a aussi été premier député autochtone élu, ministre de l'agriculture, candidat à la présidence de l'Équateur et fondateur de l'Université interculturelle des nationalités et peuples autochtones «*Amawtay Wasi*» créée en 2004 qui a été fermée par l'État équatorien en 2013 puis réouverte en 2017.

Cette dernière formulation, de même que celle du Plan Amazanga et celle de Carlos Viteri, sont cohérentes avec ce que signifie la notion de *sumak kawsay* du point de vue ethnolinguistique. En kichwa, *kawsay* fait référence à la vie, à une entité active incluant les êtres humains et la nature qui est dotée d'une énergie permettant d'aller dans le temps et dans l'espace, deux concepts qui s'expriment en un seul terme, *pacha*, et font référence à un processus ininterrompu en forme de spirale (Yáñez Cossío 2012, p.43-48). Quant à *sumak*, il est la réalisation concrète du concept abstrait de *sumay*, de l'esthétique, de ce qui est beau et harmonieux physiquement et spirituellement (Yáñez Cossío 2012, p.49-51). Qui plus est : « La réalisation de la vie dans un cadre esthétique a des implications liées à l'éthique et à la justice, ce qui fait qu'il ne s'agit pas seulement d'un « bien vivre » [*buen vivir*], mais d'une vie pleine générant les satisfactions auxquelles une personne a droit dans tous les aspects de la vie » (Yáñez Cossío 2012, p.50; notre traduction).

Bref, intégralité, équilibre et beauté sont réunis dans un même concept qui, dès le départ, dès ses premières formulations publiques, s'est présenté comme un outil de lutte et de communication interculturelle, une façon de communiquer et défendre un mode de vie et une vision distincte du monde. Trois éléments me semblent fort significatifs :

- Le fait qu'il ait émergé en Amazonie où vivent des peuples difficilement et partiellement conquis, sans État ni classes sociales, aux structures sociales communautaires, mais dans une région qui a subi la violence de l'État et les conséquences sur la nature de l'extractivisme pétrolier et de la présence d'entreprises transnationales, ce qui a suscité la formation d'un vaste mouvement social contre l'extractivisme et contre ce type de développement.
- Le fait qu'il ait été proposé dans un contexte interculturel lié à la lutte pour le territoire et l'autonomie politique, s'opposant au concept occidental de développement et affirmant un paradigme distinct qui est à la fois ancré dans les traditions autochtones et adapté aux défis actuels.
- Le fait qu'il se définisse en fonction de la vie et des conditions nécessaires pour qu'elle soit socialement et environnementalement belle et harmonieuse, intégrant tous les aspects, matériels, sociaux et spirituels.

Comme on peut le constater, le concept de *sumak kawsay* est infiniment plus complexe et profond que le simple niveau de vie, le montant des revenus ou la quantité de biens possédés. Il se fonde sur une vision intégrale de la vie, comprenant les communautés humaines et la nature, incluant les pratiques et les croyances et englobant tous les aspects, aussi bien matériels et physiques que symboliques et spirituels. En outre, il propose un monde où les êtres humains et la nature, les hommes et les femmes de tous les groupes d'âge ainsi que les différentes communautés des diverses niches écologiques sont en équilibre, coexistent dans le temps et dans l'espace et maintiennent des liens de réciprocité. Il intègre l'ensemble des règles de vie et il s'intègre dans une cosmologie autochtone où l'eau, la terre, le feu et l'air prennent forme dans l'univers du monde d'en bas, du monde tangible et du monde d'en haut (Rosero 2024).

Sachant en quoi consiste le *sumak kawsay* selon les leaders autochtones et dans la langue kichwa, on peut maintenant se demander quelles seraient les conséquences de son application à une échelle plus large. À cet effet, voici quatre principes qui, selon moi, découlent de ce paradigme autochtone et pourraient guider la construction d'une société, voire d'un monde inspiré par le *sumak kawsay* :

- Le premier est celui d'un *buen vivir* pour l'ensemble d'une société et même de l'humanité entière et non pas seulement pour certains individus, bref une justice sociale profonde impliquant des rapports sociaux plus égalitaires, un accès équitable aux moyens de production et une redistribution plus juste de la richesse.
- Le second est celui du profond respect de la nature, de la Terre-Mère (*Pachamama*), avec laquelle nous sommes en dialogue, voire en symbiose, que nous ne pouvons ni posséder, encore moins accaparer et détruire, ce qui exige que l'on regarde non seulement l'accès et le contrôle des moyens de production et des richesses produites, mais aussi la façon que nous produisons cette richesse.
- Rejoignant les deux premiers principes, le troisième est celui d'une économie au service de la société, ce qui suppose un renversement radical de la situation actuelle où les sociétés sont le plus souvent à la remorque de l'économie, entre autres dans cette croissance accélérée par le marché des dites stratégies de développement.
- Enfin, le dernier principe, qui intègre l'ensemble du concept, est celui de mettre la vie au centre de tout, c'est-à-dire la vie des êtres humains et de la nature ainsi que la recherche de l'équilibre entre toutes ses dimensions économiques, politiques, culturelles et spirituelles, ce qui implique une remise en question du productivisme, de la croissance sans limite et de la concentration de la richesse inhérents au modèle dominant de développement.

Somme toute, ce que cherche l'idéal du *sumak kawsay*, c'est un équilibre durable entre les individus, entre les collectivités et avec la nature, c'est-à-dire la « reproduction élargie de la vie » (I. León 2010, p.11). Derrière la simplicité de cet énoncé et des principes que nous avons présentés, se cache un défi de taille, celui de le préciser et de le traduire concrètement en projets et en politiques ayant un impact à l'échelle sociétale. On pourra peut-être prétexter que cet idéal est trop simple. Or, dans ses applications, il exige une pensée complexe, holistique et à long terme, incluant justement tous les aspects de la vie, puisqu'il est, dans son fondement, infiniment plus subtil que l'obsession pour la croissance économique immédiate inhérente aux politiques dominantes de développement. En outre, parce qu'il puise dans les traditions culturelles propres à l'Équateur et aux pays andins, il correspond à une forme de « décolonisation des savoirs » (Gudynas 2011, p.15), voire de la pensée.

En fait, ce dont il est question ici c'est d'une vision émancipatrice impliquant une transformation sociale profonde. Il s'agit plus spécifiquement de penser et agir en termes d'équilibre et de réciprocité plutôt que de croissance et d'accumulation, ce qui implique une reconfiguration des rapports sociaux, des rapports avec la nature et de la place accordée à l'économie. Cela remet notamment en question la marchandisation de la nature et des êtres humains, l'externalisation des coûts environnementaux et sociaux et, de façon absolue, l'extractivisme. En d'autres termes, voilà un véritable projet de société, distinct de l'ultralibéralisme, du capitalisme et du socialisme historique, qui est l'expression d'une civilisation autochtone se démarquant de la civilisation occidentale orientée vers la croissance, l'accumulation et une certaine vision du progrès⁸.

8 Bien sûr, le mouvement autochtone a coïncidé et a été influencé par les courants de pensée de gauche, entre autres sur certaines critiques du capitalisme. Il n'en demeure pas moins que le capitalisme et le socialisme du bloc soviétique, de la Chine et des pays alliés ont partagé des valeurs et des pratiques communes fondées sur une foi inébranlable au développement des forces productives, même au détriment de la nature.

1.3 Une démonstration de force du mouvement autochtone

Revenons un instant sur le fait que le *sumak kawsay* et le *buen vivir* ont été enchâssés dans la constitution du pays. Ce n'est pas anodin. Un tel accomplissement sur le plan politique à l'échelle nationale ne s'est pas réalisé simplement parce c'était une idée intéressante et pertinente. En politique, généralement les bonnes idées ne suffisent pas. Il faut qu'elles soient appuyées par un rapport de force.

Comme on l'a déjà mentionné, les Autochtones sont minoritaires en Équateur, une minorité certes importante, voire déterminante sur le plan historique et culturel, mais tout de même une minorité dans l'ensemble de la société. Or, le mouvement autochtone est devenu au cours des années 1990 le plus important mouvement social du pays⁹. Le point nodal de ce processus, qui représente un point de rupture dans l'histoire du pays, est probablement le soulèvement de juin 1990¹⁰.

9 Il y a une littérature assez abondante sur la consolidation du mouvement autochtone équatorien et les luttes qu'il a menées durant cette période. Voir notamment CONAIE 1988, Cruz Rodríguez 2013, Dávalos 2005, Ponce 2000, Porras Velasco 2005 et Zamosc 1993.

10 Le seul documentaire sur ce soulèvement, réalisé avec des moyens limités, est disponible en ligne. Voir notamment deux extraits démontrant la force de la mobilisation. Dans le premier extrait (15'17" à 21'04") on assiste à un genre de procès populaire des autorités de la province de Cotopaxi face à des milliers de paysannes et paysans, autorités forcées de signer un engagement écrit pour changer leurs pratiques racistes à l'égard des Autochtones. Dans le second extrait (24'10" à 25'36") on voit un groupe de femmes autochtones entourant et expulsant un groupe de militaires. [<https://www.youtube.com/watch?v=qRncaocFb2Y>]

Ainsi, l'action débuta le 28 mai alors que, face à une série de conflits agraires non résolus, l'église de Santo Domingo dans le centre de Quito fut occupée par un groupe de paysannes et paysans andins. Quelques jours plus tard, la CONAIE lança le premier soulèvement autochtone qui se réalisa du 4 au 6 juin, paralysant et isolant les villes de six provinces de la Sierra. Contrairement aux mouvements de contestation ouvriers qui tendaient à se concentrer dans les villes, en particulier dans la capitale, cette fois il s'agissait d'actions qui portaient des communautés paysannes, qui se déroulaient simultanément et successivement à de nombreux endroits et qui rendaient très difficile la circulation des marchandises et, en particulier, l'approvisionnement des villes. L'impact fut immense et le gouvernement accepta de négocier directement avec les organisations. Ce fut une victoire partielle sur le plan matériel, près d'une vingtaine de revendications de terre ayant été solutionnées avec la collaboration de l'Église Catholique. Sur le plan politique, le mouvement autochtone a alors créé un nouveau rapport de force dans la société équatorienne, acquérant une grande légitimité et devenant à partir de ce moment la locomotive des mouvements de contestation.

En effet, dans les années qui suivirent, la force du mouvement se manifesta à de nombreuses reprises :

- dans la grande Marche de l'OPIP de 1992 dont on a déjà parlé;
- lors du soulèvement paysan de juin 1994 qui a forcé le parlement à amender la loi agraire qu'il venait d'adopter;
- dans la création en 1995 du Pachakutik, un parti politique national représentant les intérêts du mouvement autochtone, lequel a permis l'élection de nombreux Autochtones à tous les niveaux de gouvernement;
- en étant l'acteur clé dans les mouvements populaires qui ont mené au renversement de deux présidents, soient Abdalá Bucaram en 1997 et Jamil Mahuad en 2000;
- et aussi lors du soulèvement de 2001 qui obligea le gouvernement de transition de Gustavo Noboa (à la suite de la destitution de Mahuad) à amender le paquet de mesures économiques qualifiées de néolibérales qu'il venait d'adopter.

C'est ainsi que le mouvement autochtone est devenu une force sociale capable, non seulement de défendre ses propres intérêts, mais aussi d'exercer un rôle de leadership dans la dynamique des mouvements sociaux et même d'incarner des causes englobant l'ensemble du peuple équatorien. Même s'il a connu quelques tensions et a généré plusieurs critiques durant les premières années du présent millénaire¹¹, il est demeuré une force de contestation sociale pratiquement incontournable. Ce changement dans la dynamique des mouvements sociaux est de prime importance. Il faut se rappeler que durant les années 1980, c'était l'époque des grèves générales organisées par les centrales syndicales qui se contentaient le plus souvent d'avertir à la dernière minute les organisations autochtones afin qu'elles adhèrent.

Or, toute cette force accumulée par le mouvement autochtone a eu pour conséquence de donner davantage de poids politique et de légitimité aux idées de transformation sociale mises de l'avant, idées qui furent appuyées et reprises par plusieurs leaders et intellectuel·les solidaires, particulièrement dans la mouvance écologiste et celle du postdéveloppement. Il y eut, entre autres, l'économiste Alberto Acosta qui fut ministre de l'Énergie et des Mines dans le gouvernement de Correa et président de l'Assemblée constituante qui rédigea la constitution de 2008, constitution dans laquelle, en plus d'inclure le *sumak kawsay* et le *buen vivir*, on reconnaît un État plurinational et on octroie, pour la première fois au monde, des droits à la nature.

Bref, c'est ainsi que, dans les années 1990, le mouvement autochtone est devenu une force sociale de premier plan qui a porté le *sumak kawsay* et permis l'affirmation, dans la constitution de 2008, de visions autochtones. Avant de voir ce que cela a engendré en termes de débats et de propositions concrètes dans les années qui ont suivi, nous allons revenir en arrière pour approfondir l'analyse en nous demandant comment cela a été possible. Pour y répondre, nous explorerons ce qui, dans les dynamiques sociales et dans l'univers culturel autochtone, a constitué le fondement sur lequel le mouvement a émergé.

¹¹ Dans le cas du renversement du gouvernement de Mahuad en 2000, Antonio Vargas, le président de la CONAIE, fit partie d'un triumvirat (avec le Colonel Lucio Gutiérrez et un ex-président de la Cour Suprême) qui prit le pouvoir pendant quelques heures avant que, sous pression des forces armées, il soit remplacé par le vice-président Gustavo Noboa qui dirigea le gouvernement de transition. Par la suite, en 2002, le parti Pachakutik appuya la candidature présidentielle populiste de gauche de Lucio Gutiérrez (celui-là même qui fit partie du triumvirat) qui fut élu et participa dans son gouvernement pendant quelques mois avant de rompre avec lui en août 2003, alors qu'il effectua un important virage à droite. En 2005, Gutiérrez fut renversé par un large mouvement citoyen dans lequel le mouvement autochtone participa très peu. Ces deux éléments, la participation au triumvirat et au gouvernement de Gutiérrez, engendrèrent bien des critiques au sein du mouvement autochtone et dans la société équatorienne.

1.4 Fondement de cette force... et du *sumak kawsay* / *buen vivir*


Le mouvement autochtone a puisé sa force, entre autres, dans sa capacité de mobilisation large facilitée par sa structure décentralisée, constituant un genre d'alliance de leaders issus de différentes communautés ou organisations de base de partout dans le pays où même les dirigeant-es œuvrant à l'échelle nationale tendent à maintenir le lien avec leur communauté d'origine. Dans le cas de la principale organisation autochtone, la CONAIE, les communautés sont souvent regroupées au sein d'organisations du second et du troisième degré à l'échelle des cantons, des provinces et des nationalités autochtones, elles-mêmes rassemblées au sein de l'une des trois confédérations de l'Amazonie, de la Sierra ou de la Costa formant la grande confédération des nationalités autochtone à l'échelle du pays. Historiquement, le mouvement autochtone est vraiment issu des communautés, d'une alliance de leaders communautaires.

Ainsi, la constitution d'un mouvement et d'une identité autochtone à une échelle plus large s'est réalisée progressivement à partir des communautés qui ont formé en 1972 une première organisation régionale dans la Sierra, l'ECUARUNARI¹², puis en 1980 une autre dans l'Amazonie, la CONFENIAE¹³. Ces deux organisations ont alors créé un mécanisme de coordination qui a donné naissance en 1986 à la grande organisation nationale, la CONAIE¹⁴. Il s'agit là clairement d'un mouvement du bas vers le haut où le lien avec les communautés à travers leurs leaders a constitué la clé pour entreprendre de grandes mobilisations.

¹² ECUARUNARI, en kichwa «Ecuador Runacunapac Riccharimui», ce qui signifie «Réveil de l'Autochtone équatorien».

¹³ CONFENIAE, en espagnol «Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana», ce qui signifie «Confédération des Nationalités Autochtones de l'Amazonie Équatorienne».

¹⁴ Notons que dans le cas de la Costa, là où la présence autochtone est moins importante, ce n'est qu'en 1990 que fut créé l'organisation régionale, la CONAICE, en espagnol «Confederación de Nacionalidades y Pueblos Indígenas de la Costa Ecuatoriana», ce qui signifie «Confédération des Nationalités et Peuples Autochtones de la Côte Équatorienne».



Le mouvement a misé sur la capacité légendaire de résistance des communautés autochtones depuis l'arrivée des Conquistadors espagnols jusqu'à ce jour. D'une part, en Amazonie l'État équatorien n'a pas réussi à exercer un contrôle sur l'ensemble de la région, plusieurs nationalités et communautés autochtones de la région réussissant à conserver le contrôle sur leur mode de vie et sur des portions importantes du territoire. D'autre part, dans la Sierra et la Costa on assista à un contrôle plus intense du territoire et à l'implantation du régime de grandes propriétés terriennes au profit, d'abord des coloniaux puis, après l'indépendance, de la bourgeoisie créole. Mais partout dans le pays, la résistance des communautés s'est manifestée sur les plans politique et culturel.

Sur le plan politique, cette résistance apparaît très clairement au cours de l'histoire et elle s'est traduite concrètement par de nombreux soulèvements et rébellions à l'échelle locale. La CONAIE (1988, p.319-337) en a répertorié 142 entre 1533 et 1973, le plus souvent contre l'occupation des territoires autochtones en Amazonie et, dans la Sierra et la Costa, contre les abus dans les haciendas et les plantations¹⁵ et pour l'accès à la terre. On comprendra alors que le grand soulèvement de juin 1990 ainsi que la Marche de l'OPIP de 1992 étaient fondés sur une tradition politique séculaire. Ils étaient en quelque sorte son prolongement logique avec la constitution d'un mouvement autochtone à une échelle plus large.

Sur le plan culturel, en Amazonie, la résistance s'est manifestée notamment par l'occupation d'un espace sur lequel on a tendanciellement maintenu le contrôle d'un mode de vie fondé sur des rapports sociaux relativement égalitaires et des rapports harmonieux avec la nature, cela dans une société équatorienne très inégalitaire dont l'économie s'est fondée sur l'extractivisme. Allant de pair avec la défense du territoire et la lutte contre l'extractivisme, il s'agissait précisément d'affirmer sa culture propre et de protéger un mode de vie en symbiose avec la jungle incluant chasse, cueillette et horticulture. Lors de la Marche de l'OPIP de 1992, c'est précisément ce mode de vie, fondement même de la notion de *sumak kawsay*, qui est au cœur de la lutte pour la reconnaissance du territoire et l'autonomie politique.

¹⁵ Les haciendas sont de grandes propriétés de production agricole et d'élevage en générale orientées vers le marché intérieure qui, jusqu'aux années 1960 et même 1970, incluaient des rapports de production précapitalistes. Quant aux plantations, ce sont de grandes propriétés produisant pour l'exportation (bananes et autres fruits exotiques) avec des ouvriers salariés.

Dans la Sierra, l'assujettissement à l'hacienda de la paysannerie autochtone a rendu la résistance culturelle moins visible, s'exprimant de façon plus discrète dans les idées, les symboles et les pratiques au sein des communautés. Pour illustrer ce propos, je mentionnerai trois exemples qui reflètent bien ce type de résistance. Le premier exprime, dans les mots d'une paysanne, le refus symbolique de l'accaparement des terres et des moyens de production, le second dénote une remise en question du productivisme et de la notion de propriété privée à travers une pratique économique au sein d'une communauté tandis que le troisième représente une inversion métaphorique de la structure sociale lors d'une fête traditionnelle.

1) Le premier exemple s'est déroulé durant les années 1960 dans une grande hacienda située au nord de la Sierra. C'est ainsi qu'un dénommé Emilio Bonifaz, propriétaire de l'hacienda Guachalá près de Cayambe, raconte qu'un jour il surprit sa propre servante en train de voler du fourrage. Face à son étonnement dû au fait que celle-ci pénétrait tous les jours dans sa maison sans jamais rien prendre, ne serait-ce qu'un sou, elle lui répondit: « Tout ce qui est dans la maison, c'est au patron; mais tout ce qui est au dehors est de l'hacienda; et tout ce qui est de l'hacienda, eh bien! c'est de l'hacienda. » Et Bonifaz de préciser : « Ainsi, elle voulait dire que ce qui était de l'hacienda était de tous... » (cité par Guerrero 1984, p.126; notre traduction). Dans les mots de cette paysanne, l'hacienda est ici représentée comme échappant au contrôle du grand propriétaire terrien, comme se plaçant au-dessus de lui, comme quelque chose qui ressemble étrangement au concept autochtone de « communauté ». En accolant le signifié de « communauté » au signifiant « hacienda », elle remet implicitement en question un facteur essentiel de ce système de grande propriété terrienne: celui du monopole des moyens de production par le patron d'hacienda. Cela suggère que même après plusieurs siècles d'assujettissement, cette situation n'est pas pour autant acceptée ni légitimée par la paysannerie qui demeure attachée à sa communauté traditionnelle. Cela constitue nul doute un présage des nombreuses luttes pour la terre de la paysannerie autochtone qui se sont déroulées au cours des décennies qui ont suivi durant lesquelles les communautés se sont reconstituées, communautés qui, faut-il préciser, représentent le socle sur lequel s'édifie la notion de *sumak kawsay*.

2) Le deuxième exemple se rapporte à une pratique économique que j'ai pu observer dans une communauté autochtone du nord des Andes équatoriennes¹⁶. Il s'agit d'un genre de glanage ouvert que l'on appelle *chugchi* qui se pratique principalement pour les cultures d'orge, de blé et de pommes de terre. Il consiste en la cueillette des restes d'une récolte pouvant débuter dès que celle-ci est terminée et pouvant se répéter plusieurs fois durant les jours suivants. C'est là un mécanisme économique comportant pour la partie productrice l'obligation tacite de s'abstenir de tout récolter et de laisser libre cours au glanage, ce qui implique un accès direct au lopin et un renoncement à exercer son droit de propriété. Presque tout le monde peut *chugchir* partout dans sa communauté et dans les communautés avoisinantes. Pour les familles les plus démunies, il constitue une stratégie de survie de première importance tandis qu'il représente pour toutes et tous un moyen alternatif d'accès direct à une variété de produits alimentaires dont on a besoin. C'est ainsi que certaines familles particulièrement pauvres iront systématiquement de lopin en lopin pour amasser une réserve de nourriture et que d'autres, qui perdent leur récolte d'un produit déterminé, ne seront pas forcées de s'abstenir d'en consommer ou de s'en procurer sur le marché.

Dans ces conditions, pour qu'une cueillette subséquente à la récolte puisse avoir lieu, il faut nécessairement qu'il subsiste des produits à ramasser. Dès lors, la moisson ne doit pas être maximale et, ce faisant, la stratégie productive ne cherche pas à maximiser le gain personnel à court terme. C'est tellement vrai qu'il est généralement possible de *chugchir* plus d'une fois au même endroit, après quoi il restera probablement encore quelques fruits qui ne

seront jamais recueillis et qui s'incorporeront à la terre. C'est là peut-être une forme d'offrande à la terre, sorte de vestige d'une religion précolombienne qui ne s'exprimerait plus aujourd'hui que d'une façon discrète et détournée¹⁷.

Les deux principes qui ressortent dans la pratique du *chugchi* sont celui de prendre ce dont on a besoin, mais d'en laisser pour les autres et celui de se nourrir de la terre, mais de la nourrir en même temps¹⁸. Ce que cette rationalité tend à assurer, c'est l'accès à long terme de tous les membres d'une communauté sans égard à leur situation socio-économique et aux incertitudes propres à l'agriculture à une variété d'aliments de base susceptibles d'assurer la reproduction des unités domestiques. Une telle vision, fondée sur la vie dans le sens fort du terme, apparaît à la fois cohérente avec la notion de *sumak kawsay* et incompatible avec deux des piliers de la pensée capitaliste occidentale : le productivisme et la propriété privée des moyens de production.

3) Le troisième exemple concerne le personnage principal de la fête de Saint-Pierre, la plus importante célébration paysanne autochtone dans la même région nord-andine dont on vient de parler¹⁹. Il s'agit du *diabluma*, terme correspondant à une contraction espagnole-kichwa signifiant « tête de diable ». Ce personnage, tantôt bénéfique, tantôt maléfique, avec son masque comportant deux faces (l'une pour le jour, l'autre pour la nuit) et une douzaine de cornes, ne ressemble en rien aux représentations chrétiennes du diable (voir l'image 1). Il se rapproche davantage par son allure et ses attributs aux divinités et forces surnaturelles des religions animistes précolombiennes. Ceci est évident dans le rite dit du « pacte avec le diable » que l'on célèbre

16 Il s'agit plus précisément d'une communauté située dans le canton de Pedro Moncayo dont le chef-lieu est Tabacundo. D'après la terminologie actuelle du mouvement autochtone, il s'agit du territoire d'une communauté de Tupigachi appartenant au peuple kayampi de la nation karanki de la nationalité kichwa. Les observations ont été effectuées entre avril et novembre 1989 (Cliche 1995, p.96-114).

17 Cela est confirmé notamment dans certaines pratiques lors des fêtes et des rituels alors qu'on boit de la chicha [sorte de bière de maïs] ou de l'eau de vie. Il est alors coutume d'en laisser quelques gouttes dans le verre ou le *pilche* [sorte de bol] qui sont répandues sur le sol.

18 Ces deux principes sont peut-être plus rentables à long terme et ils s'harmonisent bien avec les courants écologistes contemporains.

19 Pour plus de détails sur le *diabluma* et la fête de Saint-Pierre, voir Cliche 1993.

parfois pour préparer le masque en le déposant près d'une source d'eau jaillissant d'un ravin [une *pagcha*], établissant ainsi un lien avec ce que l'on conçoit comme des esprits ou des forces surnaturelles susceptibles de rendre le porteur du masque plus fort, témoignant de la sorte d'un lien sacré avec la nature. De surcroît, c'est lui, le *diabluma*, qui est le chef, qui dirige la danse lors de la fête durant laquelle prévaut une valeur centrale des cultures andines, c'est-à-dire la réciprocité entre les participant·es qui offrent et reçoivent constamment bière de maïs [chicha], eau de vie et nourriture. C'est aussi durant cette fête, sous la direction des *diablumas* des différentes communautés, que la paysannerie de la région occupe par milliers le chef-lieu cantonal. Sans aller dans les détails, la présence des communautés et la préséance du *diabluma* sur tous les autres personnages de la fête, incluant même le contremaître d'hacienda [*mayora*], correspondent à une subversion symbolique de l'ordre social établi dans laquelle c'est l'univers culturel autochtone dirigé par leur propre leader qui exerce le pouvoir. N'est-ce pas là l'affirmation métaphorique d'une vision et d'une aspiration politique d'un autre monde possible? Ce n'est pas un hasard si la présence de ce personnage ne se limite pas à la fête et qu'on le rencontre parfois dans les rassemblements, les marches et les soulèvements autochtones.



Image 1. Personnage du *diabluma* en action.

En conclusion, ce sont les communautés avec leurs leaders qui, à la base, ont résisté de façon parfois ouverte et parfois discrète, réussissant à maintenir un certain contrôle culturel de leurs pratiques, de leurs idées et de leurs symboles qui ont inspiré le *sumak kawsay* et le *buen vivir*. Elles ont formé des alliances et développé une conscience autochtone commune, ce qui leur a permis de devenir une force sociale à une échelle plus large, capable de lutter et négocier en leur propre nom avec les institutions d'État leur insertion dans la société équatorienne. N'eût été de cette force de résistance à la base et de cette capacité de former des alliances, les notions de *sumak kawsay* et de *buen vivir* auraient risqué, si ce n'est de disparaître sous le poids du développement capitaliste, tout au moins d'être reléguées à de simples traits particuliers de sociétés traditionnelles en voie d'extinction. Elles n'auraient certainement pas été intégrées dans la constitution du pays. C'est là un fait historique majeur qui ne signifie pas pour autant que toutes et tous partageaient une vision commune de ce que signifie et implique le *sumak kawsay* et le *buen vivir* en termes de paradigme et de projet de société.

Chapitre 2



Le *sumak kawsay* et le *buen vivir* dans un contexte plus large

2.1 Les débats qui ont été suscités

Le *sumak kawsay* et le *buen vivir* constituent, comme on l'a souligné, un projet de société qui a émergé des conceptions et des pratiques autochtones, le tout dans un contexte interculturel. Ils ne correspondent pas à une forme sociale préexistante, mais plutôt à une construction enracinée dans des traditions culturelles prenant la forme d'une proposition émanant du mouvement autochtone. La force de ce mouvement de même que certains acquis favorables à l'échelle internationale²⁰ ont favorisé la consolidation du *sumak kawsay* comme projet de société et son inclusion dans la constitution. Cette inclusion a certainement été facilitée par l'ouverture du gouvernement Correa (2007-2017) face au mouvement autochtone durant les premières années de son règne, notamment celle de l'économiste Alberto Acosta qui a présidé l'Assemblée constituante. Tout cela a permis de renforcer et de canaliser la revendication d'autonomie politique des nations autochtones organisées autour de la CONAIE. Ce qui était en jeu pour le mouvement autochtone, c'était le droit de vivre autrement, l'affirmation d'une « altérité radicale » exigeant un véritable pluralisme se concrétisant dans un « État plurinational » (Dávalos 2014 [2011], p.256).

En inscrivant dans la constitution le *sumak kawsay* et le *buen vivir*, cela dénotait le pouvoir d'influence des organisations et des cultures autochtones à l'échelle de l'ensemble de la société équatorienne. Rappelons que la constitution de 2008 a incorporé plusieurs autres visions et revendications autochtones, notamment en définissant l'Équateur comme un État « plurinational »²¹ et en étant la première constitution dans le monde à reconnaître les droits de la nature, ce qui vient renforcer un des principes essentiels du *sumak kawsay*. Évidemment, dans la tradition juridique occidentale, influencée par la dichotomie nature-culture, cela pose problème puisque que la nature n'étant pas considérée comme une personne, elle n'est pas sujette de droits (mais étrangement les corporations, elles, sont considérées comme des « personnes morales »). Cependant, la cosmologie autochtone reflétée dans la notion de *sumak kawsay* est, elle, fondée sur une vision holistique, intégrant l'ensemble des éléments vivants qui sont présents partout dans la nature et avec lesquels les êtres humains sont en interaction.

20 Mentionnons le cadre juridique inclus dans la Convention 169 de l'Organisation internationale du travail (OIT) relative aux peuples indigènes et tribaux (1989) et la Résolution des Nations-Unies sur les droits des peuples autochtones (2006) de même que les nombreux programmes, projets et initiatives d'appui aux populations autochtones et de soutien à leurs luttes.


21 Dans la Constitution de 2008, la notion de plurinationalité est quelque peu diluée dans l'affirmation d'un « État constitutionnel de droits et justice, social, démocratique, souverain, indépendant, unitaire, interculturel, plurinational et laïque » [Art. 1] et il est assez vaguement défini comme possibilité de « former des circonscriptions territoriales autochtones et afro équatoriennes » [Art. 257]. Par contre, il en est autrement des droits de la nature auxquels tout un chapitre lui sont consacrés [Art. 71 à 74].

Or, en influençant l'ensemble d'une société qui est largement métissée, le *sumak kawsay* et le *buen vivir* ont outrepassé l'univers strictement autochtone. Ils ont pris un caractère plus large et, ce faisant, ont subi l'influence d'acteurs sociaux non-autochtones, devenant à la fois un enjeu de luttes symboliques pour la définition du sens légitime du concept et un champ de luttes politique pour son application. Ainsi, ces concepts ont été parfois rejetés, parfois adoptés et souvent interprétés et adaptés à différentes perspectives idéologiques.

Pour certains intellectuels, le *sumak kawsay* n'était qu'un « contaminant », un « pachamamisme »²² tourné vers le passé qui nous dévie des réalités actuelles (Sánchez Parga 2011). Pour d'autres, il correspondait à une tradition inventée, même « légitimement inventée », à l'ombre d'un « développement conventionnel revêtu de teintes postmodernes » (Bretón 2013). Par ailleurs, nombreux sont les intellectuel·les qui ont intégré ces concepts au sein de leur propre univers qui ne correspond pas nécessairement au paradigme autochtone original ni à ses principales revendications, mais plutôt aux paradigmes de mouvements écologistes ou de celui de la bio-civilisation de Goodman et Salleh (2013, p.418-419) ou encore celui du bio-socialisme républicain ou du socialisme du XXI^e siècle du gouvernement de Correa (Ramírez 2010, p.61-68).

Quant à la vision des femmes équatoriennes, autochtones et métisses, plusieurs d'entre elles ont perçu une convergence entre leurs revendications historiques et le *sumak kawsay* et affirmaient qu'en faisant la promotion de ce dernier elles pouvaient faire avancer la cause des femmes (Chancosa (2014) [2009] et M. León 2010). Plusieurs groupes de femmes, se réclamant justement du *sumak kawsay*, ont d'ailleurs critiqué vertement les politiques extractivistes du gouvernement Correa (Machado 2012, p.17-18).

22 Référence à la Pachamama, la Terre-mère.



Revenons sur la position du gouvernement de Correa, au pouvoir entre 2007 et 2017. Il a certes initialement appuyé l'inclusion du *sumak kawsay* et du *buen vivir* dans la constitution de 2008, mais par la suite il a surtout fait la promotion du *buen vivir* dans sa propre perspective, distincte de celle du mouvement autochtone. L'État équatorien l'avait d'ailleurs adopté et institué dans son discours. Il avait ainsi modifié l'appellation de ses plans quinquennaux, remplaçant l'étiquette officielle de « Plan national de développement » par celui de « Plan national du *buen vivir* » sans pour autant métamorphoser leur contenu²³. Il avait également, dans une vision quelque peu technocratique, proposé une économie du *buen vivir* fondée sur l'analyse du temps disponible incluant le calcul d'un nouvel indice qui permettrait d'estimer l'espérance de vie en santé et en plénitude d'une personne (Ramírez 2012a). Par ailleurs, durant la même période, les rapports entre les organisations autochtones équatoriennes et le gouvernement Correa sont devenus éminemment tendus et contradictoires. En effet, au-delà de son discours sur le *buen vivir*, le modèle de développement mis en œuvre par ce gouvernement était largement basé sur l'extraction des ressources naturelles et excluait une redistribution importante de la richesse et des moyens de production (notamment par une réforme agraire). Ainsi, l'adoption de la loi sur les mines qui autorisait l'exploitation minière à grande échelle et à ciel ouvert a engendré l'opposition de la CONAIE, ce à quoi le gouvernement a répondu par la répression, le dénigrement et la criminalisation des opposants autochtones. Bref, dans sa pratique, le gouvernement Correa ne s'inscrivait pas vraiment dans le paradigme du *sumak kawsay* que nous avons décrit (Martínez Novo, 2023, p.325-362). Cela ressemblait davantage à une tentative, dans un premier temps, de cooptation du mouvement autochtone, de la force sociale qu'il représentait, en reprenant sur papier certaines de leurs idées et revendications et, dans un second temps, de récupération du concept en l'insérant dans une vision développementaliste traditionnelle et une pratique extractiviste²⁴.

Que retenir de tous ces débats autour du *sumak kawsay* et du *buen vivir*? Peut-on parler d'une simple récupération du discours autochtone à des fins politiques? Aurait-on créé une telle confusion que les notions dont on parle auraient perdu ou seraient vouées à disparaître? Ou, au contraire, seraient-elles en train de s'incorporer et de s'instituer comme référence à un paradigme autochtone dans la lutte pour un autre monde possible? Même si, d'un point de vue historique, il est trop tôt pour trancher définitivement cette question, l'initiative Yasuni-ITT et les luttes récentes du mouvement autochtone vont nous fournir quelques indices.

²³ Le Plan national du *buen vivir* 2009-2013 et celui de 2013-2017 ressemblaient étrangement aux anciens Plans nationaux de développement. Ce qui avait changé c'était davantage le nom que le contenu.

²⁴ Certes, en comparaison des gouvernements qui l'ont précédé, il s'agissait d'une pratique davantage nationaliste ou souverainiste, mais toujours fondamentalement extractiviste.

2.2 L'initiative Yasuní-ITT

L'initiative « Yasuní-ITT »²⁵, proposée en 2007 par le gouvernement Correa, fait référence au Parc national Yasuní (9 820 km²) de l'Amazonie équatorienne et concerne les gisements de pétrole Ishpingo, Tambococha et Tiputini qui sont situés dans ce parc. Le parc, habité par des Autochtones huaoranis, renferme une très grande biodiversité, désigné en 1989 par l'UNESCO réserve de biosphère. Un seul hectare de ce parc abriterait plus de biodiversité que toute l'Amérique du Nord. Quant aux trois gisements qui étaient encore inexploités, ils contenaient environ 846 millions de barils, soit 20% des réserves pétrolières estimées du pays, et on évaluait que leur exploitation aurait équivalu à l'émission de 407 millions de tonnes de CO₂. L'initiative consistait à ne pas extraire le pétrole afin de conserver la biodiversité du parc, de préserver le milieu de vie des Huoaranis et d'éviter l'émission de CO₂ qui est à l'origine des changements climatiques. Cela correspondait très bien au principe du *sumak kawsay* du respect de la Pachamama, de l'équilibre durable avec la nature et, ce faisant, de la défense d'un mode de vie autochtone, d'un autre type de rapport avec la nature. Une telle initiative représentait un « point de rupture dans l'histoire environnementale » du pays : « C'est un pas important pour la remise en question de la logique de développement extractiviste (primaire-exportateur) et, simultanément, une option pour construire globalement le *buen vivir* défini comme la vie en harmonie des êtres humains entre eux et avec la nature. » (Acosta 2009, p.189; notre traduction).

Se fondant sur le principe de coresponsabilité, l'Équateur demandait en échange aux pays les plus riches une contribution de 3,6 milliards de dollars US, soit une somme équivalente à la moitié des revenus que l'État équatorien tirerait de l'exploitation de ces champs pétroliers. Notons qu'il ne s'agissait pas ici de vendre des droits ou de transformer le parc en marchandise, mais d'éviter le développement pour défendre la vie à long terme, en rendant le reste du monde coresponsable. C'était aussi une façon pour un pays de la périphérie du système mondial, tout en contribuant à la solution de la crise environnementale, de rétablir une certaine justice en faisant payer une portion de la dette écologique et climatique que les pays du Nord ont à l'endroit des pays du Sud.

²⁵ Voir Larrea 2009 et, en français, Bernier 2012 et Le Quang 2010.

Cette initiative avait été rendue possible grâce à une alliance de facto entre les écologistes, notamment au sein même du gouvernement, et les organisations et communautés autochtones luttant pour la préservation de leur mode de vie menacé par l'extractivisme. Elle avait été défendue par Alberto Acosta alors qu'il était ministre de l'Énergie et des mines. Rappelons qu'il fut un des concepteurs du *buen vivir* qui a été inscrit dans la constitution au moment où il présidait l'Assemblée constituante. Cette initiative fut une première mondiale, remettant en cause l'idée de croissance à tout prix et défendant cette reproduction élargie de la vie à laquelle on a fait allusion précédemment. Bref, c'était une initiative visant une plus grande justice sociale à l'échelle globale qui s'inscrivait dans la mouvance du *sumak kawsay* et du *buen vivir*.

Or, le 15 août 2013 Rafael Correa signa un décret présidentiel autorisant l'exploitation pétrolière sur une partie du Parc Yasuní. Il mettait ainsi un terme à l'initiative Yasuní-ITT qui n'avait pas récolté la somme espérée des pays les plus riches. L'explication de cet échec tient à la fois à des causes internes et externes. D'une part, comme on l'a mentionné, le gouvernement Correa avait adopté un modèle de développement extractiviste misant sur l'exploitation des ressources naturelles. D'autre part, du point de vue des intérêts des pays les plus riches, cela aurait créé un précédent inacceptable en faveur de la revendication pour le paiement de la dette écologique et climatique largement portée par les pays du Sud.

Il y eut ensuite un large mouvement citoyen, le Yasunidos, qui organisa une pétition réclamant une consultation populaire sur l'exploitation du pétrole dans le Yasuni, pétition qui récolta jusqu'en avril 2014 plus de 750 mille signatures. Toutefois, le Conseil national électoral annulant de façon arbitraire plus de 400 mille signatures, la demande de consultation populaire fut rejetée (Sarmiento 2021). Or, après de longues démarches judiciaires et d'intenses actions de plaidoyer de la part des mouvements écologistes et autochtones, une consultation populaire a finalement eu lieu en août 2023. Renversement de l'histoire : près de 10 ans après le décret de Correa, l'arrêt de l'exploitation pétrolière dans le Yasuni obtint 59% des votes²⁶.

En conclusion, l'histoire de l'initiative Yasuni-ITT nous montre comment, sur la base de la vision du *sumak kawsay*, le mouvement autochtone a su s'inscrire dans une large alliance qui a lutté pendant une décennie pour mettre en échec, sur le plan politique, un projet d'extraction pétrolière. Elle nous montre également que le *sumak kawsay* constitue une vision à long terme qui peut engendrer de grandes initiatives et à laquelle peuvent adhérer de larges couches sociales. Bref, à travers cette initiative et la lutte qui a suivi, le *sumak kawsay* s'est projeté comme un paradigme pouvant façonner l'avenir.

²⁶ Il reste maintenant à faire appliquer cette volonté populaire.

2.3 Les pratiques et les luttes autochtones récentes

Nous l'avons vu, l'inclusion du *sumak kawsay* et du *buen vivir* dans la constitution s'est accompagnée de nombreux débats et interprétations de même que d'une tentative de récupération politique, ce qui a suscité un certain scepticisme par rapport à ces deux concepts et aurait pu faciliter leur mise à l'écart dans les revendications des mouvements sociaux. Cependant, le fait que cette vision du monde soit endogène, bien ancrée dans les cultures et les traditions autochtones, a, jusqu'à présent, favorisé leur pérennité. Ainsi Blanca Chancosa, cette grande leader autochtone de la Sierra²⁷, affirmait dans son autobiographie « Au cours des dernières années nous avons réussi à positionner le terme *sumak kawsay*, cela même s'il est revenu galvaudé et déformé et qu'on lui a donné un usage politique étranger à celui que nous proposons. » Et elle ajoutait : « Quand nous parlons du *sumak kawsay* il n'est pas question de revenir au passé, parce que nous ne pouvons pas non plus affirmer que celui-ci était parfait, mais, oui, un jour nous avons eu et vécu le *sumak kawsay*. En partie grâce à cela nous avons pu survivre ces 528 ans de marginalisation, de discrimination, d'inégalité et de racisme, car nous l'avons vécu en partie dans nos collectivités et nos communautés. » (Chancosa, 2020, p.302; notre traduction)

En effet, le *sumak kawsay* n'est pas disparu des pratiques et des discours. Certes, l'État équatorien l'a largement oublié, mais ce n'est pas le cas des leaders autochtones, de leurs organisations et même de la société civile. Il est encore présent à la fois à l'échelle locale et dans les grandes actions du mouvement autochtone, lequel, avec des hauts et des bas, constitue encore la principale force de contestation sociale du pays.

Ainsi, dans l'histoire récente, à l'échelle locale, plusieurs communautés et organisations de base se sont référées au *sumak kawsay* au moment de planifier leurs activités. Certains leaders autochtones occupant des postes de direction dans les administrations de proximité (municipalités, cantons et provinces) s'en sont inspirés. C'est le cas notamment, en Amazonie, de la militante et leader de Sarayaku Patricia Gualinga et d'un grand nombre de dirigeant·es des communautés de la région (Hidalgo Flor 2022, p.53-62). C'est aussi le cas, dans le Sierra, de Guillermo Churuchumbi qui a été maire de la ville de Cayambe entre 2014 et 2022 et qui s'est inspiré explicitement du *sumak kawsay* dans la gestion municipale qu'il voulait inclusive et participative (ibid., p.41-52). Un peu partout dans le pays, des organisations autochtones et des gouvernements locaux ont ainsi mis de l'avant le *sumak kawsay* et le *buen vivir*. En d'autres termes, les explorations et les expérimentations sociales se sont poursuivies à l'échelle locale, évidemment dans les limites de la société actuelle.


²⁷ Fondatrice du mouvement autochtone qui a été présidente d'ECUARUNARI et vice-présidente de la CONAIE.

Quant au mouvement autochtone, il représente toujours une force sociale de premier plan, seul mouvement qui, au cours des dernières années, a été capable d'organiser des mouvements de masse forçant des négociations directes avec le gouvernement et ayant un certain impact sur les politiques publiques. Notons que cela s'est réalisé dans des conjonctures difficiles, peu favorables aux débats citoyens et à la contestation. On n'a qu'à penser à la pandémie de 2020-2022 qui a paralysé le pays et aux états d'urgence décrétés par le gouvernement à partir de 2023 pour lutter contre la violence des cartels de la drogue qui ont limité l'exercice des droits démocratiques.

Durant cette période récente, deux actions de contestation ont eu un impact majeur à l'échelle nationale, soient les soulèvements d'octobre 2019 et de juin 2022²⁸. Sans en faire une analyse détaillée qui n'est pas le sujet du présent texte, on peut dire que, dans les deux cas, il y a eu un large mouvement dans lequel les organisations autochtones, notamment la CONAIE, ont été le moteur et la locomotive de la contestation qui a fait reculer le gouvernement au pouvoir sur certaines de ses politiques. On peut aussi affirmer que les femmes autochtones ont joué un rôle de premier plan, qu'il y a eu des cortèges féminins et que la quête du *sumak kawsay* faisait partie des inspirations du mouvement. Qui plus est, suite au soulèvement de 2019, le Parlement plurinational des peuples, organisations et collectifs sociaux de l'Équateur, réunissant plus de 180 organisations, a présenté en 2020 au peuple équatorien un projet de société qui affirme : « C'est le temps d'un véritable changement priorisant dans tous les aspects le respect des droits de la nature pour la restauration et l'harmonie de la terre-mère, indispensable pour le véritable *sumak kawsay* de l'Humanité (Minga por la vida 2020, p.31; notre traduction) ». Sans surprise, le projet fut rejeté par le gouvernement équatorien.

En fin de compte, il se peut que le *sumak kawsay* et le *buen vivir* soient devenus des symboles, voire des références idéologiques, remplaçant les anciennes consignes de la gauche politique dans les luttes autochtones. Voici comment la leader autochtone Blanca Chancosa soulevait cette question dans une entrevue :

28 Voir notamment Dávalos 2022 et Iza et al. 2020 pour le soulèvement d'octobre 2019 ainsi que Chisaguano Malliquinga 2022 et Santillana Ortiz et al. 2024 pour le soulèvement de juin 2022.



Vous vous souvenez peut-être que dans mon temps la gauche rêvait à une utopie, vers où elle voulait se rendre, ce pourquoi elle luttait; ce rêve s'appelait le socialisme. Cependant, à partir d'un autre point de vue on a cru qu'avec la chute du mur de Berlin les utopies avaient disparues et qu'il fallait s'accommoder des circonstances qui s'en venaient.

Pour nous, les peuples autochtones, le *buen vivir*, le *sumak kawsay*, c'est quelque chose que nous avons vécu, mais qu'on nous a interrompu. C'est ce que nous voulons reprendre, car nous sommes venus de là. Un développement humain avec la vie, pas avec la mort, également comment développer la relation avec la nature.

Il y a des choses à comprendre, que l'humain se sente comme faisant partie de la nature, qu'une plante est un être vivant, que l'eau est un être vivant. Mais maintenant l'humain agit comme s'il était dehors, il voit la nature comme une chose.

(Hidalgo Flor 2022, p.37; notre traduction)

2.4 Conclusion

Que dire à la fin de cette présentation autour du *sumak kawsay* et du *buen vivir*? Ce sont manifestement les symboles d'un projet de société autochtone qui ont d'abord vu le jour dans les luttes pour l'autonomie politique, pour affirmer le droit de vivre autrement et pour expliquer aux représentants de l'État et au reste de la société la vision du monde, le paradigme qui soutenait cette revendication. Grâce à la force du mouvement autochtone, ils ont été inscrits dans la constitution et, ce faisant, ils sont devenus des symboles pour le pays tout entier. Parfois déformés, souvent récupérés, cette situation a généré de la confusion, des doutes et un certain scepticisme. Malgré cela, le mouvement autochtone continue sa lutte et la quête d'un nouveau paradigme à la fois pour lui-même, pour affirmer son autonomie politique, et pour l'ensemble du pays, ou du moins pour celles et ceux qui cherchent une autre voie que celle tracée par le modèle néolibéral, capitaliste et extractiviste dominant.

Dans ce contexte, comment apprécier à leur juste valeur le *sumak kawsay* et le *buen vivir*? À mon avis, il faut éviter deux positions apparemment antagoniques, mais convergentes.

La première, que l'on pourrait associer à la naïveté, consiste à les idéaliser et à idéaliser les cultures autochtones, comme si elles allaient sauver le monde. Dans ce cas, on projette nécessairement une image réductrice et angélique qui ne correspond pas à la réalité et on crée des attentes disproportionnées. Alors, la moindre incohérence ou contradiction de la part des Autochtones et de leurs organisations risque d'engendrer de la déception, voire du rejet.

La seconde position, fortement associée au racisme, consiste à mésestimer, rabaisser ou tourner en dérision les propositions autochtones, notamment en prétextant leur manque de réalisme. Alors, deux questions me viennent en tête. Le réalisme est-il du côté des forces qui défendent un modèle de société et un système mondial qui ont entraîné une crise sociale et environnementale menaçant le futur de l'humanité? Au contraire, le réalisme n'est-il pas du côté des forces qui cherchent une autre voie pour sortir de ce modèle et de ce système?

Évitant l'idéalisme et le mépris, on peut alors écouter le discours du mouvement autochtone, le placer dans son contexte historique et valoriser le projet de société qu'il met de l'avant. Sans tomber dans un mimétisme qui nous empêcherait de réfléchir et de créer, dans une vision complexe et pluriverselle, de multiples projets à partir de chaque société ou culture, ne s'agit-il pas là d'un paradigme légitime et inspirant qui trace une voie pour oser imaginer et construire l'avenir?

Concluons donc sur ces paroles de la communauté amazonienne de Sarayaku :

Nous sommes convaincus que par notre proposition de vie et notre lutte pour l'autodétermination et la gestion de nos territoires, nous nous rapprochons, nous partageons et nous contribuons à toutes les manifestations et luttes pour la vie partout en Amazonie, en Équateur, en Amérique latine et dans le monde. Si notre lutte pour la vie fait partie de la lutte du monde pour sa propre survie, alors la lutte du monde nous appartient.

(Sarayaku 2014 [2003], p.81; notre traduction)

Chapitre 3



Dans la solidarité et la coopération internationales...

Que pouvons-nous faire avec le *sumak kawsay* et le *buen vivir* dans la solidarité et la coopération internationales? Disons d'abord que, comme nous l'avons montré, c'est l'exemple concret d'un projet de société qui a émergé des cultures autochtones, qui a été porté par leurs organisations et qui a eu un impact à l'échelle de toute la société équatorienne. Provenant de groupes subalternes, dominés et opprimés pendant plusieurs siècles, c'est là un fait historique qui, dans une perspective de transformation sociale, vaut la peine d'être reconnu et valorisé et pourrait sans doute nous inspirer. Pour ce faire, il faudrait sans doute nous débarrasser de ces schémas évolutionnistes simplistes qui nous hantent et, admettant dans les faits que nous n'assistons pas à la « fin de l'histoire », que les sociétés humaines peuvent reprendre la liberté d'inventer l'avenir. Reprenons un à un chacun de ces deux éléments.

3.1 Les schémas évolutionnistes qui nous hantent

Pour considérer le *sumak kawsay* et le *buen vivir* à leur juste valeur, il me semble essentiel de sortir des schémas évolutionnistes qui dressent une hiérarchie des sociétés humaines dans laquelle les sociétés autochtones et vernaculaires apparaissent tendanciellement au bas de l'échelle, comme inférieures. Elles sont alors explicitement ou implicitement vues comme des sociétés trop simples, voire d'une époque révolue, peu susceptibles de fournir des solutions réalistes aux problèmes actuels.

Or, de tels schémas ont façonné et influencent encore le champ du développement international. La notion même de développement appliquée aux sociétés humaines a été grandement marquée par les théories évolutionnistes du XIX^e siècle qui, inspirées par la théorie de l'évolution des espèces de Charles Darwin, prétendaient qu'il y avait eu une évolution ou un développement des sociétés humaines depuis des formes simples et primitives vers des formes plus évoluées et complexes, que toutes les sociétés passaient par les mêmes stades et que par conséquent elles pouvaient être classifiées selon le stade ou l'état auquel elles étaient parvenues. Plus tard, à l'ère du développement international mené par les pays occidentaux qui débuta au milieu du XX^e siècle, la pensée de Walt Whitman Rostow ([1960] 1971) a fortement influencé la conception des programmes mis en œuvre. Pour lui, le processus de développement de tous les pays obéissait à un même schéma évolutif conçu exclusivement en termes de développement économique capitaliste. Ainsi, le point le plus bas de l'échelle, la société traditionnelle, qui fut le lot des pays occidentaux dans un passé révolu, était toujours présente à différents degrés dans les zones rurales des pays « sous-développés ». Quant au niveau le plus avancé, le stade suprême du développement, il était calqué sur l'exemple de la société de consommation qui régnait aux Etats-Unis.

On pourrait penser que c'est là une histoire du passé. Pourtant, de tels schémas évolutionnistes mécanistes sont encore bien présents en sciences sociales, dans des ouvrages largement diffusés, notamment dans les milieux de la coopération et de la solidarité internationales. C'est le cas, entre autres, des ouvrages de Jared Diamond (2000 et 2013) qui proposent un schéma unilinéaire d'évolution des sociétés humaines allant des tribus vers les bandes, les chefferies et les États, ceci dans un mouvement inéluctable où les sociétés sont devenues sans cesse plus grandes, plus denses, plus complexes et plus hiérarchiques. Dans cette conception de l'histoire humaine, deux éléments me semblent particulièrement importants : celui de l'inévitabilité des structures hiérarchiques et celui de l'explication des différences entre les sociétés sur la base de facteurs purement écologiques et techniques.

A) STRUCTURES HIÉRARCHIQUES

Le caractère inévitable des structures hiérarchiques apparaît clairement dans cette vision de l'histoire humaine. En effet, cette perspective évolutionniste établit un lien déterminant entre l'adoption de l'agriculture au néolithique, la constitution de groupements humains sans cesse plus larges en nombre et en territoire et socialement plus complexes et l'émergence de sociétés hiérarchisées [inégalitaires]. Cette vision prétend que les structures sociales égalitaires seraient réservées aux petits groupements humains simples des chasseurs-cueilleurs et que les structures hiérarchiques seraient inévitables dès qu'un groupement humain devient moindrement étendu et complexe. Si tel était le cas, la proposition du *sumak kawsay* et du *buen vivir* serait carrément irréaliste et pourrait, au mieux, peut-être s'appliquer dans quelques tribus amazoniennes.

Or, les nombreuses données archéologiques et ethnographiques recueillies par David Graeber et David Wengrow (2021) démontrent que cette vision évolutionniste ne se vérifie pas dans les faits historiques. Voici quelques-unes des évidences mentionnées par ces auteurs :

- Parmi les sociétés de chasseurs-cueilleurs du paléolithique et plus tard parmi les sociétés autochtones, il y a eu des groupements humains larges et complexes, souvent saisonniers, qui étaient parfois hiérarchisés et qui alternaient entre des formes égalitaires et hiérarchisées. C'est le cas des Nambikwaras au Mato Grosso (Brésil) (p.132-135) ainsi que des Autochtones des Grandes Plaines [incluant Cheyennes, Crows, Assiniboines et Lakotas aux Etats-Unis (p.145).
- Il y a aussi eu de nombreux exemples de sociétés qui, après avoir connu [expérimenté] des structures sociales hiérarchisées, ont développé des structures sociales relativement égalitaires.
 - C'est le cas en Chine de la cité de Taosi (p.415-416) qui a d'abord connu, entre l'an -2300 et l'an -2000, une stratification sociale très marquée, avec son palais et ses tombes somptueuses pour l'élite. Elle a ensuite expérimenté un changement brusque vers l'an -2000. Les murs d'enceinte ont été détruits, les demeures ordinaires s'étendirent sur toute la ville, le quartier cérémoniel fut abandonné et dans une des zones réservées à l'élite on installa des ateliers de tailleurs de pierre. Voilà autant de signes d'un changement radical de la structure sociale. Durant cette phase qui dura environ 200 ans, la ville connut une expansion, passant de 280 à 300 hectares.
 - Au Mexique il y a le cas de Teotihuacan (p.362-363 et 420-438), cité multi-ethnique d'environ 100 000 habitants fondée vers l'an -100, où s'est d'abord développé un mode de gouvernement autoritaire qui entreprit l'édification d'immenses pyramides mobilisant des milliers d'ouvriers et impliquant des massacres rituels à chaque phase de construction. Elle a ensuite, à partir de l'an 300 jusque vers l'an 550, connu une transformation sociale profonde en adoptant une forme de gouvernance collective qui assura une répartition plus équitable des ressources, cessant la construction de toute pyramide et entreprenant un vaste programme de construction de 2000 logements de qualité pour sa population.

- Il y a eu de nombreux autres exemples de sociétés larges et complexes relativement égalitaires et non patriarcales, correspondant souvent à des villes autogérées. C'est le cas :
 - au Mexique de Tlaxcala au XIV^e siècle (étendue de 80 lieues = 386 km et env. 150 000 habitants) (p.438-453),
 - en Mésopotamie de Uruk vers la fin du IV^e millénaire avant notre ère (200 hectares et 20 000 à 50 000 habitants) (p.387-393),
 - en Ukraine de Taljanky entre -4100 et -3300 (300 hectares) (p.368-372),
 - en Turquie de Çatal Höyük [plus ancienne ville du monde] entre -7400 et -5900 (13 hectares et env. 5000 habitants) où il régnait une égalité entre les femmes et les hommes (p.271-284) et
 - en Crète de Knossos entre -1700 et -1450 (env. 25 000 habitants) gouverné par une assemblée de femmes (p.551-556).

Bref, l'histoire réelle nous montre qu'il n'y a pas de lien déterminant entre la taille d'une société et l'existence de structures sociales hiérarchiques et inégalitaires de telle sorte qu'il y a eu à différentes époques et un peu partout dans le monde des sociétés relativement égalitaires de diverses tailles, certaines d'entre elles s'étant émancipées de leurs structures hiérarchiques. Il est donc possible et réaliste de renouer avec cette pratique. C'est précisément ce que tente de faire le mouvement autochtone équatorien en mettant de l'avant le *sumak kawsay* et le *buen vivir*.

B) DIFFÉRENCES ENTRE LES SOCIÉTÉS

Dans la vision évolutionniste de l'histoire largement diffusée et endossée de Jared Diamond, les différences entre les sociétés et la position dominante de certaines d'entre elles s'expliquent essentiellement par des facteurs écologiques et techniques qui font que certaines sociétés ont simplement profité des ressources dont elles disposaient et de leur situation géographique pour occuper une position dominante. Quant aux sociétés traditionnelles de petite taille, elles sont dépeintes comme étant plus belliqueuses et violentes que les sociétés étatiques. Cette dernière idée que l'avènement des États, incluant les États coloniaux, se serait traduit par un déclin de la violence qui était en quelque sorte endémique durant les époques antérieures, même si elle n'est pas supportée par des données empiriques solides, est reprise dans de nombreux ouvrages, incluant des best-seller comme « Sapiens » (Hariri 2023).

Si cette idée de la prédominance des facteurs écologiques et techniques dans l'histoire humaine ainsi que celle du caractère intrinsèquement violent des sociétés traditionnelles et du déclin de la violence à travers les États s'avéraient, alors la crédibilité et la pertinence d'une proposition émancipatrice comme le *sumak kawsay* et le *buen vivir* en seraient grandement affectées. D'une part, un projet de société prônant l'harmonie, l'équilibre et la beauté venant de sociétés aux racines violentes serait difficilement crédible. D'autre part, la domination coloniale et néocoloniale constituerait un hasard, une fatalité ou même une heureuse issue de l'histoire humaine qu'il faudrait accepter en attendant sa chance. Or, une telle vision ne correspond pas à la réalité.

D'une part, elle ne tient pas compte de la variété des dites sociétés traditionnelles au regard de la violence qui diffère grandement entre les sociétés et entre différents moments au sein d'une même société. D'autre part, elle exclut de son analyse les nombreuses données historiques concernant la violence de la domination coloniale et néocoloniale, de l'implantation et du maintien de structures économiques dépendantes, extraverties et extractivistes grâce, entre autres, à des moyens coercitifs et à la répression de nombreux mouvements de résistance et d'émancipation (Cliche 2021). Le *sumak kawsay* et le *buen vivir* sont portés par de tels mouvements.

Pour conclure sur ce thème des schémas évolutionnistes, force nous est d'admettre qu'ils sont présents, ouvertement ou subtilement, dans le champ de la solidarité et de la coopération internationales. Au-delà du discours souvent lyrique des institutions de développement, ces schémas sont intimement liés au rapport de pouvoir asymétrique, empreint de néocolonialisme, qui règne au sein du système de coopération internationale. Ils se révèlent chaque fois qu'on impose au Sud les priorités, les idées, les pratiques et les politiques conçues, calquées ou décidées par les organismes des pays contrôlant les fonds. Ils se manifestent chaque fois qu'on induit les communautés et les organisations du Sud à emprunter les voies du développement décidées au Nord. Ils ressortent chaque fois qu'on méprise les solutions et les revendications venues des communautés et des organisations subissant les tourments du développement ou voulant s'émanciper²⁹. À travers leurs revendications et leurs luttes, les organisations autochtones équatoriennes cherchent justement à s'émanciper des rapports néocoloniaux et à construire des sociétés ancrées dans leur héritage culturel et répondant aux défis actuels.

²⁹ Ne pas mépriser implique de valoriser, mais pas de s'abstenir de discuter, de le faire entre égaux et, dans le cas de la solidarité et de la coopération internationales, de reconnaître le droit des communautés du Sud de contrôler et de forger leur avenir.

3.2 La liberté d'imaginer un monde différent

Partons d'un constat : le modèle actuel de développement capitaliste n'est plus viable. D'une part, les rapports sociaux inégalitaires, favorisés et consacrés dans l'institution du libre marché et soutenus au besoin par des moyens coercitifs, engendrent une concentration extrême de la richesse qui débouche sur une exacerbation des contradictions sociales à l'échelle mondiale. D'autre part, le type de rapport à la nature encouragé par la quête incessante de croissance et de profit a généré une crise écologique profonde qui, affectant déjà la vie et la qualité de vie d'une bonne partie de la population mondiale, constitue une menace pour la survie même de l'espèce humaine.

Heureusement, ce n'est pas la « fin de l'histoire » (Fukuyama 1992), le monde dans lequel nous vivons peut être repensé et coconstruit autrement. Rappelons simplement que le capitalisme et le système mondial ont une histoire durant laquelle il se sont forgés, que le marché capitaliste est une institution sociale construite historiquement et que l'institution du marché existait bien avant le capitalisme et pourrait bien lui survivre.

Bref, le système mondial est en transition, le modèle de développement capitaliste productiviste actuel n'étant plus viable sur les plans social et environnemental. Cela sent la fin de règne. Or, une époque de transition est intrinsèquement agitée, mais dans le cas qui nous occupe l'issue de cette agitation demeure fort confuse. On ne voit encore poindre à l'horizon aucun paradigme global susceptible d'occuper politiquement ou de façon hégémonique une position dominante, de telle sorte que le nouvel équilibre qui émergera de cette tension dialectique, s'il ne débouche pas sur le chaos entropique, pourra aussi bien être plus démocratique, équitable et solidaire que despotique, inégal et plus ou moins indifférent aux souffrances humaines. C'est là un enjeu central des propositions et des luttes actuelles et à venir.

Dans ce contexte, la solidarité et la coopération internationales pourraient contribuer à l'émergence et l'affirmation de propositions venant du Sud en entreprenant sérieusement la décolonisation de sa pensée et de son action. Il s'agirait alors de favoriser la capacité d'action et de réflexion ainsi que le contrôle culturel des groupes subalternes constituant la majorité de la population mondiale sur les ressources et les moyens de production, sur les politiques, les programmes et les projets de développement ainsi que sur les savoirs qui sont mis en œuvre. Pour ce faire, il faut notamment poser un regard critique sur les discours dominants, adopter une vision pluriverselle de l'histoire et des processus de développement et accepter dans les faits d'augmenter le pouvoir d'influence des groupes subalternes du Sud, en particulier des groupes qui luttent pour la justice sociale et environnementale et qui portent des visions alternatives.

La valorisation des propositions et des paradigmes venant du Sud est non seulement nécessaire pour rétablir un équilibre dans les rapports entre les organisations, mais elle permet aussi de relativiser les notions de développement et de progrès, de penser ou repenser sur une base concrète ce que sera l'avenir et de repolitisier un débat qui trop souvent se perd dans les méandres des instruments de gestion de projets en posant la question centrale qui est de savoir quels genres de sociétés et quel type de système mondial nous supportons par nos actions.

Or, peu importe le sort que l'histoire lui réservera, la proposition du *sumak kawsay* et du *buen vivir* constitue, de manière évidente, un paradigme démontrant qu'il est possible d'imaginer le monde autrement, voire de projeter l'avenir sur une autre base et dans une autre perspective. Ne vaudrait-il pas la peine de le connaître, de le valoriser et même de s'en inspirer?

RÉFÉRENCES

ACOSTA, ALBERTO (2009) *La maldición de la abundancia*. Quito: Abya Yala; 239 pages.

Acosta, Alberto (2012) *Buen Vivir Sumak Kawsay. Una oportunidad para imaginar otros mundos*. Quito, Abya Yala; 246 pages.

BERNIER, AURÉLIEN (2012) « En Équateur, la biodiversité à l'épreuve de la solidarité internationale. » *Le Monde Diplomatique*; Juin, p.10-11.

BRETÓN SOLO DE ZALDÍVAR, VÍCTOR (2013) « Etnicidad, desarrollo y 'Buen vivir' : Reflexiones críticas en perspectiva histórica. » *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, n°25, p.71-95.

CHANCOSA, BLANCA (2020) *Los hilos con los que he tejido mi historia (Autobiografía)*. Quito, Ediciones Abya Yala; 312 pages.

CHANCOSA, BLANCA (2014) « El Sumak kawsay desde la visión de mujer. » Dans A. L. Hidalgo-Capitán, A. Guillén García et N. Deleg Guazha (dir.) *Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*. Hueva et Cuenca, FIUCUHU, p.223-227.

CHISAGUANO MALLIQUINGA, SILVERIO (2022) « Los pueblos indígenas del Ecuador desde la perspectiva del Estado: Un análisis crítico a partir del paro nacional de 2022. » *Revista Científica Arbitrada Multidisciplinaria Pentaciencias*, vol.5 n°5, p.519-538.

CHUJI, MÓNICA (2014 [2009]) « Modernidad, desarrollo interculturalidad y Sumak kawsay o Buen vivir. » Dans A. L. Hidalgo-Capitán, A. Guillén García et N. Deleg Guazha (dir.) *Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*. Huelva et Cuenca, FIUCUHU, p.155-158.

CLICHE, PAUL (2021) *Quelques éléments de réflexion sur le colonialisme et la décolonisation dans la coopération internationale*. Montréal, AQOCI - GESQ - Université de Montréal (FEP), 13 pages. [En ligne] https://aqoci.qc.ca/wp-content/uploads/2022/02/AQOCI_SDI_Formation_Colonialisme-Finale.pdf, consulté le 13 janvier 2025.

CLICHE, PAUL (2017). « Le Sumak kawsay et le Buen vivir, une alternative au développement ? », *Possibles*, vol.41 n°2, p. 12-28.

CLICHE, PAUL (1995) *Anthropologie des communautés andines équatoriennes. Entre diable et patron*. Paris et Montréal, Éditions L'Harmattan et Recherches amérindiennes au Québec; 284 pages.

CLICHE, PAUL (1993) «Le diabluma de Pedro Moncayo (Équateur) ou comment le diable devient un enjeu politique.» *Anthropologie et Sociétés*, vol.17, n°3, p.63-91.

CONAIE -Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador- (1988) *Las nacionalidades indígenas en el Ecuador. Nuestro proceso organizativo*. Quito, Ediciones Tinkui-CONAIE; 349 pages.

CRUZ RODRÍGUEZ, EDWIN (2013) “Auge y declive del movimiento indígena ecuatoriano (1990-2008)” *Revista Temas* No 7, p.173-186.

CUBILLO GUEVARA, ANA PATRICIA et ANTONIO LUIS HIDALGO-CAPITÁN (2015) “El *sumak kawsay* genuino como fenómeno social amazónico ecuatoriano.” *Revista de Ciencias Sociales*, vol. 10, n° 2, p. 301-333.

CUESTAS CAZA, JAVIER (2020) « *Sumak kawsay*: entre el (post) desarrollismo occidental y la filosofía andina. » [Thèse doctorale] Universitat politècnica de València; 247 pages.

DÁVALOS, PABLO (2022) *El levantamiento del Inti Raymi de junio-22*. CLACSO; publication en ligne, 15 pages <https://www.clacso.org/el-levantamiento-del-inti-raymi-de-junio-22/>, consulté le 13 janvier 2025.

DÁVALOS, PABLO (2014) « *Sumak Kawsay* (La Vida en Plenitud). » Dans A. L. Hidalgo-Capitán, A. Guillén García et N. Deleg Guazha (dir.) *Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*. Hueva et Cuenca, FIUCUHU, p.255-265.

DÁVALOS, PABLO (2005) *Movimiento Indígena Ecuatoriano: Bitácora de camino*. Labour again publications [Latin America International Institute of Social History]; publication en ligne, 21 pages <https://iisg.nl/labouragain/documents/davalos.pdf> , consulté le 13 janvier 2025.

DIAMOND, JARED (2013) *Le monde jusqu'à hier. Ce que nous apprennent les sociétés traditionnelles*. Paris, Gallimard; 766 pages.

DIAMOND, JARED (2000) *De l'inégalité parmi les sociétés. Essai sur l'homme et l'environnement dans l'histoire*. Paris Gallimard; 484 pages.

FUKUYAMA, FRANCIS (1992) *La fin de l'histoire et le dernier homme*. Paris, Flammarion; 456 pages.

GRAEBER, DAVID et DAVID WENGROW (2021) *Au commencement était... Une nouvelle histoire de l'humanité*. Paris, Les liens qui libèrent (LLL); 744 pages.

GUDYNAS, EDUARDO (2012) « *Buen vivir* y críticas al desarrollo: saliendo de la modernidad por la izquierda. » Dans F. Hidalgo Flor et A. Márquez Fernández (dir.) *Contrahegemonía y Buen Vivir*. Quito, Universidad Central del Ecuador et Universidad del Celia – Venezuela, p.71-91.

GUDYNAS, EDUARDO (2011) « *Buen vivir*: Germinando alternativas al desarrollo. » *América Latina en movimiento*, n° 462, p.1-20.

GUERRERO, ANDRÉS *Haciendas, capital y lucha de clases andina*. Quito, Editorial El Conejo; 1984. 146 pages.

GUERRERO CAZAR, FERNANDO et PABLO OSPINA PERALTA (2003) *El poder de la comunidad. Ajuste estructural y movimiento indígena en los Andes ecuatorianos*. Buenos Aires, CLACSO; 302 pages.

HARARI, YUVAL NOAH (2023) *Sapiens. Une brève histoire de l'humanité*. Paris, Albin Michel; 501 pages.

HIDALGO-CAPITÁN, ANTONIO LUIS et ANA PATRICIA CUBILLO GUEVARA (2019) *El origen del Buen Vivir. El Plan Amazanga de la OPIP*. Huelva, Ed. Bonanza, 204 pages et annexe de 60 pages.

HIDALGO-CAPITÁN, ANTONIO LUIS, A. ARIAS et J. ÁVILA (2014) « El pensamiento indigenista ecuatoriano sobre *Sumak kawsay* ». Dans A. L. Hidalgo-Capitán, A. Guillén García et N. Deleg Guazha (dir.) *Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay. Sumak Kawsay Yuyay*. Hueva et Cuenca, FIUCUHU, p.29-73.

HIDALGO FLOR, FRANCISCO (dir.) (2022) *Proceso Constituyente y Buen Vivir a 15 años del inicio de la Asamblea Constituyente: 2007 – 2022. Entrevistas*. Quito, Red de Carreras de Sociología y Política del Ecuador, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Central del Ecuador et Sistema de Investigación sobre la Problemática Agraria del Ecuador; 93 pages.

IZA, LEONIDAS, ANDRÉS TAPIA et ANDRÉS MADRID (2020) *Estallido. La rebelión de octubre en Ecuador*. Quito, Ediciones Red Kapari; 344 pages.

LARREA, CARLOS (2009) *Iniciativa Yasuni-ITT. La gran propuesta de un país pequeño*. PNUD, publication en ligne; 50 pages https://mptf.undp.org/sites/default/files/documents/10000/yasuni_propuesta.pdf, consulté le 13 janvier 2025.

LE QUANG, MATTHIEU (2010) « Parc Yasuní : articuler justice sociale et urgence écologique » Centre tricontinental (CETRI). <http://www.cetri.be/spip.php?article1804>, consulté le 13 janvier 2025.

LEÓN, MAGDALENA (2010). « El 'Buen vivir': objetivo y camino para otro modelo ». Dans I. León (dir.) *Resignificaciones, cambios societales y alternativas civilizatorias*. Quito, Fundación de Estudios, Acción y Participación Social (FEDAEPS), p.105-113.

LEÓN, IRENE (2010) « Resignificaciones, cambios societales y alternativas civilizatorias. » Dans I. León (dir.) *Resignificaciones, cambios societales y alternativas civilizatorias*. Quito, Fundación de Estudios, Acción y Participación Social (FEDAEPS), p.7-12.

MACHADO, DECIO (2012) ¿Una nueva etapa de los movimientos sociales del Ecuador? *La tendencia*, n°13, p.14-23.

MARTÍNEZ NOVO, CARMEN (2023) *El desmantelamiento del multiculturalismo. Extractivismo y derechos indígenas en Ecuador*. Quito, Ediciones Abya Yala; 398 pages.

MINGA POR LA VIDA (2020) *El Parlamento Plurinacional de los Pueblos, Organizaciones y Colectivos Sociales del Ecuador al Pueblo Ecuatoriano*. [Document en ligne] 34 pages. <https://ecuadortoday.media/2020/07/29/minga-por-la-vida-parlamento-plurinacional-de-los-pueblos-al-pueblo-ecuatorio/?amp>, consulté le 13 janvier 2025.

PONCE, JAVIER (2000) *Y la madrugada los sorprendió en el poder*. Quito, Planeta; 173 pages.

PORRAS VELASCO, AGÉLICA X (2005) *Tiempo de indios. La construcción de la identidad política colectiva del movimiento indio ecuatoriano (Las movilizaciones de 1990, 1992 y 1997)*. Quito, Abya Yala; 364 pages.

RAMÍREZ GALLEGOS, RENÉ (2012a) *La vida (buena) como riqueza de los pueblos. Hacia una socioecología política del tiempo*. Quito, Instituto de Altos Estudios Nacionales.

RAMÍREZ GALLEGOS, RENÉ (2012b) « Una gran transición para una gran transformación. Reflexiones a partir de la iniciativa Yasuni-ITT. » Dans Blackburn, R., N. Fraser, G. Therborn et R. Ramírez *Nuevas fronteras de la izquierda*. Quito, Instituto de Altos Estudios Nacionales.

RAMÍREZ GALLEGOS, RENÉ (2010) « Socialismo del *sumak kawsay* o biosocialismo republicano. » Dans Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo *Los nuevos retos de América Latina: Socialismo y Sumak Kawsay*. Quito, SENPLADES, p.55-76.

ROSETO, EMILIA (2024) « Vivir en armonía con todo y con todos/as. » [Texte inédit partagé par l'autrice] Quito.

ROSTOW, WALT WHITMAN ([1960] 1971) *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto*. Londres: Cambridge University Press; 272 pages.

SÁNCHEZ PARGA, JOSÉ (2011) « Discursos retrovolucionarios : Sumak Kausay, derechos de la naturaleza y otros pachamamismos. » *Ecuador Debate*, n° 84, p.31-50.

SANTILLANA ORTIZ, ALEJANDRA, STALIN HERRERA REVELO et ESTEBAN DAZA CEVALLOS (dir.) (2024) *Levantamientos, insurrecciones y paros : dinámica de la disputa social en Ecuador*. Buenos Aires et Quito, CLACSO ; CIESPAL et Instituto de Estudios Ecuatorianos; 621 pages.

SARAYAKU (2014) « El libro de la vida de Sarayaku para defender nuestro futuro. » Dans A. L. Hidalgo-Capitán, A. Guillén García et N. Deleg Guazha (dir.) *Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*. Hueva et Cuenca, FIUCUHU, p.77-102.

SARMIENTO, MANOLO (2021) « La gran farsa de la anulación de las firmas de la consulta por el Yasuni. » Plan V [revue en ligne] <https://planv.com.ec/investigacion/la-gran-farsa-la-anulacion-firmas-la-consulta-el-yasuni/>, consulté le 13 janvier 2025.

ZAMOSC, LEÓN (1993) « Protesta agraria y movimiento indígena en la sierra ecuatoriana. » Dans *Sismo étnico en el Ecuador*. Quito, CEDIME/Abya Yala, p.273-304.



Association québécoise
des organismes de
coopération internationale

aqoci.qc.ca