

Année académique 2023 – 2024

Master de spécialisation en études de genre

Nom : GALLEGOS CANTINCUS

Prénom : Marianela

**Réflexions décoloniales : Autohistoria-teoría
Regards croisés entre la Belgique et Abya Yala**

Nathalie GRANDJEAN, Université de Namur

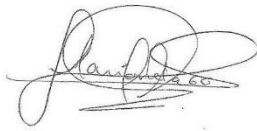
Je déclare qu'il s'agit d'un travail original et personnel et que toutes les sources référencées ont été indiquées dans leur totalité, et ce, quelle que soit leur provenance. Je suis conscient·e que le fait de ne pas citer une source, de ne pas la citer clairement et complètement constitue un plagiat et que le plagiat est considéré comme une faute grave au sein de l'Université. J'ai notamment pris connaissance des risques de sanctions administratives et disciplinaires encourues en cas de plagiat comme prévu dans le *Règlement des études et des examens de l'Université catholique de Louvain* au Chapitre 4, Section 7, article 107 à 114.

Au vu de ce qui précède, je déclare sur l'honneur ne pas avoir commis de plagiat ou toute autre forme de fraude.

Nom, Prénom : GALLEGOS CANTINCUS Marianela

Date : 12 août 2024

Signature de l'étudiant·e :

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Marianela Gallegos Cantincus', with a stylized flourish at the end.

QUAND JE REGARDE EN ARRIÈRE

Quand je regarde en arrière
et que je vois tant de Noires,
quand je regarde en haut
ou en bas
et que ce sont des Noires que je vois,
quelle joie de nous voir si nombreuses,
combien;
et là, on nous appelle des « minorités »
et pourtant
je continue de nous voir
C'est ce qui donne de la dignité à notre lutte
aller à travers le monde et continuer à nous voir,
dans les Universités et les Favelas
dans les Métros et les Gratte-ciels,
à travers les changements et les mutations
balayant la merde
enfanteur de vers.
Chiriboga Guerrero, Luz Argentina
(Poesía castellana, 2024)

Résumé

Ce mémoire étudie les expériences des femmes Awa et afro-descendantes en Équateur, explorant leurs histoires réflexives comme une source fondamentale de savoir et un acte de décolonisation épistémologique. Inspiré par l'autohistoria-teoría de Gloria Anzaldúa et la colonialité du genre de Maria Lugones, ce travail analyse les effets de la colonialité du genre sur les identités, les corps, et les esprits de ces femmes, et les stratégies de résilience qu'elles déploient. Centré sur le village de Lita et intégrant la notion de Métisphère pour discuter des intersections entre savoirs traditionnels et contemporains, le mémoire examine comment ces femmes résistent aux structures de pouvoir oppressives héritées de la colonisation tout en valorisant leurs savoirs marginalisés. La recherche englobe des récits personnels, poèmes et chants, reflétant une approche méthodologique incarnée et réflexive.

Mots clés : *Colonialité du genre, autohistoria-téoria, Métisphère, femmes Awa, femmes afro-équatoriennes.*

Abstract

This thesis explores the experiences of Awa and Afro-descendant women in Ecuador, navigating their reflective histories as a fundamental source of knowledge and an act of epistemological decolonization. Inspired by Gloria Anzaldúa's autohistoria-teoría and Maria Lugones' coloniality of gender, this work analyzes the effects of the coloniality of gender on the identities, bodies, and minds of these women, and the resilience strategies they deploy. Centered on the village of Lita and incorporating the notion of Métisphère to discuss the intersections between traditional and contemporary knowledge, the thesis examines how these women resist oppressive power structures inherited from colonization while valuing their marginalized knowledge. The research encompasses personal narratives, poems, and songs, reflecting an embodied and reflective methodological approach.

Keywords : *Gender coloniality, autohistoria theory, Métisphère, Awa women, Afro-Ecuadorian women.*

À L'AUBE DE MES MOTS

Je suis née de la terre,
Awa et afro-descendante,
Dans le vent, j'écoute les échos,
De la forêt, des rivières, des ancien·nes.

Je porte en moi les couleurs de la terre,
Mon épiderme tissé de nuances sombres,
Témoigne d'un passé, de luttes et d'espoir,
Dans mes veines coule l'encre de mon histoire.

Ma chevelure, dense et fière
Danse avec le vent du nord au sud,
Chaque mèche, un fil de mes ancêtres
Porte les secrets des vieux chants et des danses oubliées.

Sous mon pied, le sol vibre,
À chaque pas, je réécris le récit de mon peuple,
Un poème gravé dans la plaine de l'existence,
Un chant pour ceux qui marchent à mes côtés.

Dans l'écriture de ce mémoire, je me découvre,
Entre les lignes, je trace mon identité,
Puisant dans la Mémoire et la Métisphère,
Les mots deviennent mon chant de liberté.

Ce mémoire, un voyage de réflexion
Où chaque page tourne comme les saisons,
J'explore l'autohistoria, le féminisme
La décolonialité - dans un murmure académique.

Je m'engage dans ce texte comme dans la vie,
Tissant la toile de mes origines et de mes croyances,
Cherchant dans chaque mot la force de mes racines,
Pour que résonne la voix de mes convictions.

De Marianela pour Martina, Carmen et Fani

Table de matières

1. Introduction	7
1.1. Approche réflexive.....	8
1.2. Objectifs de la recherche.....	10
1.3. Méthodologie	11
2. Contexte historique et théorique.....	14
2.1. Analyse historique de la colonisation en Équateur	14
2.2. Le Mouvement Modernité/Colonialité (M/C).....	16
2.3. Colonialité du genre : théories et perspectives.....	18
2.4. Histoires croisées : Identité Awa et Afro-descendante	20
3. Autohistoria : identités et résilience	26
3.1. Expérience personnelle et contexte familial	26
3.1.1. Aux frontières de l'eau et de l'histoire : Terre de rencontre et de cultures	26
3.1.2. Racines et résilience : Chroniques de force et d'indépendance dans une fratrie.	28
3.1.3. Je suis née dans le village de Lita.....	30
3.1.4. Enfant, je ressentais de la honte à être identifié comme Awa !	33
3.1.5. Au-delà de la souffrance : Le parcours de Fani.....	34
3.1.6. Naviguer les frontières de la colonialité : l'histoire de mon Père.....	36
3.2. Analyse de la place centrale de l'expérience	37
3.3. Autoréflexion critique et politique.....	41
3.4. Métisphère : Une exploration de mon parcours identitaire inspirée par Nepantla de Gloria Anzaldúa	42
4. Innovation décoloniale	46
4.1. Le concept de « Buen Vivir ».....	46
5. Histoires réflexives : résistance décoloniale	48
5.1. Dolores Cacuangó — Pionnière des luttes indigènes	48
5.2. Tránsito Amaguaña — Droits des peuples indigènes	53
5.3. Luz Argentina Chiriboga : Littérature et identité afro-équatorienne	56
5.4. Mariela Casanova : Résilience et émancipation pour les femmes Awa.....	60
6. Conclusion.....	64
7. Références bibliographiques	66

1. Introduction

Les expériences des femmes, sources importantes de savoir, offrent à travers leurs vécus, témoignages et histoires un terreau riche pour théoriser et forger de nouvelles compréhensions. Ce mémoire, réalisé dans le cadre du master de spécialisation en études de genre, se propose d'analyser ces savoirs comme un acte de décolonisation épistémologique, « *plaçant l'expérience comme une source de connaissance légitime et fondamentale* » (Quiroz, 2019, p.1).

Inspiré par l'autohistoria-teoría de Gloria Anzaldúa (1987) et la colonialité du genre de Maria Lugones (2008), ce travail contextualise les expériences pour en tirer des théories ancrées dans des savoirs spécifiques et situés. Cette démarche autoréflexive, centrée autour du village de Lita en Équateur, explore comment les dynamiques de la colonialité influencent les identités, les corps et les esprits des femmes Awa et afro-descendantes et examine les stratégies de résilience et d'émancipation qu'elles déploient pour résister aux systèmes de pouvoir oppressifs hérités de la colonisation.

Ce questionnement émerge de ma propre expérience en tant que femme Awa, afro-descendante et citoyenne belge. Je tisse ma propre histoire avec celles d'autres, transformant ces souvenirs personnels en un savoir réflexif. « *Así me nació la conciencia* » de (Rigoberta Menchú, 1983) exprime ce moment de prise de conscience critique, préalable à toute réflexion et ancré dans une vision cosmologique qui embrasse mes identités plurielles ; ni entièrement noire, ni Awa, ni européenne, mais une imbrication de toutes ces « identités contradictoires » (Quiroz L. 2019, p.5).

Ce mémoire est également un espace de Métisphère où se croisent et s'entremêlent les connaissances traditionnelles et contemporaines, créant un dialogue entre des mondes souvent perçus comme distincts. Cette interaction enrichit la perspective décoloniale du mémoire, proposant une réappropriation et une valorisation des savoirs marginalisés pour les amener du périphérique au central. En partageant mon parcours, j'aspire à construire un savoir collectif, tissant ensemble mon histoire personnelle et celles d'autres femmes pour enrichir notre compréhension partagée.

Le mémoire structure cette exploration à travers plusieurs sections clés :

Contexte historique et théorique : Une analyse de l'histoire de la colonisation en Équateur et de ses impacts sur les femmes Awa et afro-descendantes, ainsi qu'une présentation des théories de la colonialité et du genre.

Autohistoria : identités et résilience décoloniales : Exploration des récits personnels et familiaux pour illustrer les dynamiques de la colonialité du genre et les stratégies de résilience.

Pratiques féministes et décoloniales : Analyse des pratiques de résistance et d'émancipation des femmes Awa et afro-descendantes, en mettant l'accent sur des figures emblématiques et des concepts clés comme le « Buen Vivir ».

Autohistoria en action : Études de cas de femmes Awa et afro-descendantes qui ont joué un rôle crucial dans la résistance contre les oppressions coloniales et patriarcales, illustrant l'application concrète des théories discutées.

Conclusion : Synthèse des principaux résultats de la recherche et réflexions finales.

Cette structure permet de situer les expériences individuelles dans un contexte historique et théorique plus large, tout en mettant en lumière les pratiques de résilience et de résistance des femmes Awa et afro-descendantes.

1.1. Approche réflexive

Entre les frontières des trois provinces, des trois peuples, des trois cultures se trouve Lita. Un lieu où les interstices véhiculent des mystères, où les gens de la montagne croisent ceux des vallées et de la côte. Ici, tout est plus complexe. C'est un endroit entre deux mondes, un pont entre les Andes et le Pacifique, un mélange d'identités qui s'entrecroisent et se nourrissent mutuellement.

Dans ces terres mystérieuses d'Équateur, je grandissais sans connaître le mot puissant de la décolonialité. Mon identité Awa et Afro-descendante me pesait, me semblait un fardeau de pauvreté et de malchance. Je pensais que notre misère était le fruit cruel du destin, une malédiction attachée à notre peau et à nos ancêtres. C'est en Belgique, loin de mes racines, que mon éveil a commencé. Ici, les écrits des féministes d'Abya Yala comme Maria Lugones et Gloria Anzaldúa ont ouvert mes yeux sur les réalités de la colonialité ; ces chaînes invisibles, mais omniprésentes qui lient encore nos esprits et nos corps. J'ai découvert que le poids que je portais n'était pas seulement celui de la pauvreté, mais aussi celui de siècles d'oppression et de marginalisation.

La recherche s'inscrit dans un cadre historique, politique et social marqué par les dynamiques de colonialité en Abya Yala. La colonisation européenne a profondément transformé les structures sociales, économiques et culturelles des sociétés indigènes et afro-descendantes. Maria Lugones (2010) explique que la hiérarchisation entre les humains et les non-humains a été imposée dès les premiers temps de la colonisation des Amériques. Cette distinction a défini les colonisés comme des non-humains, des êtres bestiaux, justifiant ainsi leur exploitation et marginalisation continue. Ces transformations ont persisté dans le temps, créant des systèmes de pouvoir qui continuent d'affecter les populations marginalisées, notamment les femmes. La violence et l'exploitation des ressources naturelles ont forcé de nombreuses familles à fuir leurs terres, perturbant ainsi leurs modes de vie et leurs structures sociales. Ces expériences de déplacement et de violence sont un héritage direct de la colonisation qui continue de façonner les réalités contemporaines des peuples indigènes et afro-descendants.

Dans ce contexte, des termes inconnus résonnaient en moi : décolonialité, femmes racisées. Ces concepts donnaient un sens à mes luttes intérieures, expliquant pourquoi mon identité semblait toujours à la marge, jamais pleinement reconnue. Pour certains, je n'étais pas noire ; pour d'autres, mon héritage indigène était une curiosité exotique. Cette négation de mes multiples

facettes identitaires m'a poussée à revendiquer ma négritude, à affirmer avec force que notre histoire, celle des diasporas africaines et des peuples indigènes, est complexe et indélébile.

L'expérience des femmes Awa et afro-descendantes d'Équateur, notamment dans les régions rurales, est caractérisée par une lutte constante contre les systèmes de pouvoir oppressifs. Ces femmes sont souvent à l'avant-garde des mouvements de résistance, cherchant à préserver leur culture, à protéger leurs terres et à améliorer leurs conditions de vie. Leurs expériences d'oppression, de résilience et de résistance constituent des éléments importants de ce mémoire. Ces vécus ne sont pas seulement des témoignages personnels, mais des sources précieuses pour comprendre les dynamiques de la colonialité. En analysant et en contextualisant ces expériences, je vise à produire une théorie ancrée. Cette approche permet de comprendre plus profondément les dynamiques de colonialité de genre et d'explorer comment elles façonnent les stratégies de résistance et de résilience des femmes Awa et afro-descendantes en Équateur.

Je me souviens de la douleur et de la confusion, des regards qui nous réduisaient à des stéréotypes, à des clichés de sauvagerie ou de subalternité. En Équateur, ces stéréotypes nous enfermaient, nous rendaient invisibles. Ici en Belgique, j'ai appris à les déconstruire, à les défier. J'ai découvert la richesse et la force de nos résistances, de nos voix qui s'élèvent contre l'effacement. Écrire ce mémoire est pour moi un acte de révolte et de résilience. C'est une quête pour redonner voix à celles qui ont été réduites au silence, pour éclairer les chemins de la résistance des femmes face à la colonialité. C'est aussi une manière de me réconcilier avec mes identités multiples, de les célébrer et de les partager. Car nos histoires, bien que marquées par la douleur et l'injustice, sont aussi des histoires de courage, de solidarité et de triomphe.

En s'inspirant de la notion de colonialité du genre formulée par Maria Lugones (2008), ce travail explore des récits personnels et la littérature existante afin d'offrir une perspective unique et nuancée des réalités vécues par les femmes. La colonialité du genre propose que les structures de pouvoir coloniales ont redéfini les rôles de genre dans les sociétés colonisées, imposant des normes eurocentrées et patriarcales. Lugones appelle à une reconnaissance de la perspective décoloniale intégrant les expériences des femmes de couleur et indigènes. Pour elle, la colonialité du genre est un concept crucial pour comprendre les dynamiques de pouvoir et d'oppression. En s'appuyant sur les interactions entre la colonialité et l'imbrication de systèmes « *mujeres, raza y clase* » (femmes, race et classe) (Falquet J. 2022), ce travail cherche à mettre en lumière les mécanismes complexes qui perpétuent les inégalités. Cette analyse est essentielle afin de contribuer à une compréhension holistique et contextuelle de leurs réalités.

Ainsi, je me lance dans ce projet avec l'espoir de contribuer à un monde où chaque personne peut être reconnue dans toute la complexité de son être, où nos luttes et nos savoirs trouvent enfin la place qu'ils méritent. En intégrant cette perspective, ce mémoire vise à valoriser les voix et les savoirs des femmes Awa et afro-descendantes, tout en remettant en question les paradigmes coloniaux.

Choix de l'écriture inclusive : Le choix de l'écriture inclusive dans ce mémoire est une démarche délibérée visant à refléter une vision égalitaire et non sexiste de la langue. L'utilisation de formes inclusives, telles que « participant·e·s » et « afro-équatorien·nes », permet de reconnaître et de valoriser la diversité des identités de genre, et de promouvoir une communication plus inclusive et respectueuse. Toutefois, l'objectif n'est pas d'adopter un langage difficile à comprendre. Je suis consciente que l'évolution et les changements dans les formes d'écrire peuvent être difficiles pour certains groupes. Ce que je souhaite avant tout, c'est proposer un texte accessible, qui parle des expériences et les visibilise, sans créer des barrières de compréhension.

Utilisation du terme Abya Yala : Ce mémoire privilégie l'utilisation du terme « Abya Yala » plutôt que « Amérique Latine » ou « Amérique du Sud ». Abya Yala, un terme de la langue kuna, signifie « terre en pleine maturité » ou « terre de vitalité ». Ce terme est utilisé par de nombreuses communautés indigènes pour désigner le continent, en opposition aux appellations coloniales. Il vise à honorer les cultures et les traditions des peuples autochtones, tout en rejetant les connotations coloniales et eurocentriques. En adoptant cette terminologie, je m'efforce de situer cette recherche dans une perspective décoloniale, ancrée dans un espace-temps qui vise à apporter une compréhension plus approfondie et respectueuse des réalités des femmes Awa et afro-descendantes d'Équateur.

1.2. Objectifs de la recherche

Dans cette recherche, je fais appel à ma mémoire réflexive pour explorer de manière ouverte et approfondie mes expériences personnelles et celles des femmes Awa et afro-descendantes sans être limitée par des préconceptions spécifiques. Pour ce faire, je propose trois objectifs qui me permettront d'avoir une vision nuancée et contextuelle avec la littérature existante :

- Analyser les effets de la colonialité sur les identités, les corps et les esprits des femmes Awa et afro-descendantes. Cet objectif vise à examiner comment les structures de pouvoir héritées de la colonisation continuent d'influencer et de façonner les expériences quotidiennes de ces femmes, affectant leur identité, leur perception de soi et leur bien-être général.
- Mettre en évidence les stratégies de résilience et d'émancipation déployées par ces femmes face aux dynamiques coloniales, patriarcales et capitalistes. Il s'agit de comprendre et de documenter les diverses méthodes utilisées par les femmes Awa et afro-descendantes pour résister à l'oppression, maintenir leur dignité et promouvoir leur autonomisation.
- Visibiliser les voix subalternes, comme une forme de rupture épistémologique décoloniale. Cet objectif vise à intégrer les expériences des femmes Awa et afro-descendantes dans l'histoire collective plus large, en contestant les paradigmes dominants.

Ces objectifs, accompagnés d'une démarche qualitative et réflexive, guideront l'agencement et la production de ce mémoire. Cette recherche aspire ainsi à produire de nouvelles connaissances authentiques qui valorisent les expériences des femmes Awa et afro-descendantes.

1.3. Méthodologie

Les théories de Gloria Anzaldúa et de Maria Lugones éclairent mon chemin, guidant mes pas sur les sentiers sinueux de la réflexion. En m'inspirant de leur savoir, j'explore mes propres frontières, découvrant les contours de ma « herida colonial » (blessure coloniale) (Walter Mignolo, 2007). C'est à travers ce prisme que je cherche le pont, celui qui me permettra de faire des aller-retour entre le vieux monde, ce continent ancien et développé, vers le Nouveau Monde, le Sud, le monde des subalternes.

« Cette sinuosité révèle la nature de notre traversée : accentuer la frontière géopolitique comme condition de possibilité d'une nouvelle manière de vivre, faire du passage de cette frontière une opportunité pour tisser des solidarités transversales. La frontière devient alors un pont. Il faut avoir le courage de traverser, de franchir avec Gloria Anzaldúa ce paysage qui fait de sa voix une résonance politique, une mélodie aux multiples tonalités. Gloria Anzaldúa est apparue sur mon chemin comme surgi souvent celui qu'on ne veut pas voir : de manière brusque, perturbant la séquence des objets familiers, révélant la douleur d'une blessure que je porte aussi, mais que j'ai choisi d'enterrer pour ne pas me souvenir. Cette blessure de la colonisation. Il s'agit de penser à partir d'elle, de comprendre comment elle s'est sédimentée, forgeant un mode de vie » (Avendaño, 2020, pp. 39-40).

C'est dans ce voyage introspectif que je trouve la force de créer des ponts, de bâtir des passerelles entre les mondes, de célébrer les différences et de tisser des liens de solidarité. Je m'engage à traverser ces paysages incertains, à explorer ces territoires inexplorés, à faire de ma voix une caisse de résonance pour celles qui ont été réduites au silence. Car c'est en embrassant notre propre douleur que nous pouvons véritablement comprendre et transformer le monde qui nous entoure.

Ainsi, ce mémoire s'articule autour de trois points principaux : **la place centrale de l'expérience, une autoréflexion critique et politique**, et **Nepantla : une pensée hybride et des marges** (Quiroz, 2019).

La place centrale de l'expérience

Cette section met l'accent sur l'expérience personnelle comme source centrale de savoir. En partageant des récits de vie, je peux théoriser et développer des compréhensions plus profondes des dynamiques sociales et historiques. Grandir dans le village de Lita en Équateur a façonné ma compréhension du monde, similaire à Anzaldúa qui a grandi dans un ranch au Texas. Ma famille, d'origine rurale, se consacrait à l'agriculture et à l'élevage, ce qui m'a permis de développer un lien fort avec la nature. Le travail saisonnier dans les champs a également façonné mon identité et mon engagement. Pendant mes études, j'ai souvent travaillé comme

aidante, ce qui m'a sensibilisée aux besoins et aux défis des personnes qui travaillent dans l'itinérance.

Mon appartenance à la communauté Awa et afro-descendante m'a placée dans un espace des marges. Cette position intermédiaire, à la frontière des cultures, a été marquée par des actions de violence et de discrimination. Ces expériences ont enrichi ma compréhension des dynamiques de pouvoir et de résistance. Les langues que j'ai apprises et utilisées — l'espagnol, le français et leur mélange — reflètent cette hybridité culturelle.

Une autoréflexion critique et politique

L'autoréflexion critique et politique implique de réfléchir sur mes propres expériences et de comprendre comment elles sont liées à des structures de pouvoir plus larges. Cette réflexion est essentielle pour développer une conscience critique. Pour enrichir cette réflexion, j'utilise des références non seulement académiques, mais aussi locales comme Dolores Cacuango et Tránsito Amaguña.

L'écriture devient un acte corporel où l'émotion est une source légitime de savoir. Je combine des mémoires, des contes, des poèmes et des théories pour exprimer la richesse des expériences et des connaissances. Les pratiques spirituelles et curatives, telles que les rituels chamaniques, ajoutent aussi une dimension supplémentaire à cette réflexion.

Nepantla : une pensée hybride et des marges

Nepantla, un concept clé chez Anzaldúa, représente un espace de transition, de mélange et de résistance. Il s'agit de vivre entre les mondes et de naviguer sur les tensions entre différentes identités et cultures. Vivre entre les mondes reflète mon expérience. Naviguer entre mes identités, Awa, afro-descendante et européenne m'a permis de développer une pensée hybride. Cette position m'a appris à résister et à m'adapter de manière continue. La pensée hybride et les pratiques traditionnelles jouent un rôle crucial dans cette résistance. À cette fin, j'utilise un style de narration qui mélange différents genres et formes d'expression pour refléter l'hybridité de mon recueil et illustrer comment les femmes Awa et afro-descendantes naviguent entre les cultures et résistent aux dynamiques de pouvoir.

Processus d'analyse des données

Pour réaliser ce travail, je puise dans une variété de sources. Je m'inspire de la « théorisation ancrée » de Pierre Paillé (1994) pour l'analyse. L'analyse par théorisation ancrée « *ne vise pas la production de la grande théorie* » (Paillé P. 1994, p. 149). Elle est plutôt centrée sur l'extraction de la signification d'un événement, en connectant divers éléments d'une situation dans un cadre explicatif et en renouvelant notre compréhension d'un phénomène par une nouvelle mise en lumière. (Paillé, 1994) Théoriser, comme le précise Paillé, est moins une fin en soi qu'une démarche vers une compréhension accrue ; la théorisation constitue essentiellement un processus plus qu'un aboutissement.

Cette méthode d'analyse permet d'aborder le sujet de recherche non seulement dans une perspective descriptive, mais aussi de lier les catégories de façon qualitative, enracinée dans les données collectées.

Les six grandes étapes de l'analyse par théorisation ancrée selon Paillé (1994) sont :

Codification : Étiqueter l'ensemble des éléments présents dans le corpus initial.

Catégorisation : Nommer les aspects les plus importants du phénomène à l'étude.

Mise en relation : Début de l'analyse proprement dite.

Intégration : Cerner l'essentiel du propos.

Modélisation : Reproduire la dynamique du phénomène analysé.

Théorisation : Construction minutieuse et exhaustive des nouvelles théories identifiées (Paillé, 1994).

Voici une synthèse des six grandes étapes de l'analyse par théorisation ancrée dans le cadre de ce mémoire.

Tableau de méthodologie de recherche

Étape de recherche	Description
Collecte des données	Récits personnels : Recueillir des histoires de vie, des témoignages des femmes Awa et afro-descendantes, y compris mes propres expériences. Sources subalternes : Intégrer des références culturelles, historiques et non académiques.
Codification	Identifier les thèmes récurrents : colonialité, oppression, résistance, et résilience.
Catégorisation	Regrouper les thèmes similaires sous des catégories telles que « mouvements indigènes », « résilience culturelle », « genre et intersectionnalité ».
Mise en relation	Décrire les relations entre les catégories pour comprendre les dynamiques complexes entre autohistoria, colonialité du genre, identités et stratégies de résilience.
Intégration	Synthétiser les résultats pour cerner les dynamiques principales de la « colonialité du genre et résistance » et leur articulation avec d'autres notions.
Modélisation	Élaborer un modèle explicatif des dynamiques observées intégrant la colonialité du genre et les stratégies de résilience des femmes.
Théorisation	Formuler une théorie basée sur les analyses précédentes, par exemple la théorie de la Métisphère.

Cette méthodologie permet d'intégrer les concepts d'autohistoria de manière structurée et accessible. En mettant l'accent sur l'expérience personnelle et l'autoréflexion critique.

2. Contexte historique et théorique

2.1. Analyse historique de la colonisation en Équateur

En grandissant en Équateur, j'ai été immergée dans une éducation qui glorifie la colonisation. Chaque année, on nous faisait célébrer la « découverte » des Amériques, avec Christophe Colomb érigé en héros de notre histoire nationale. Cette vision coloniale, profondément ancrée dans le système éducatif, nous inculquait l'idée que nous devions être reconnaissants d'avoir été « découvert·es » et « sauvé·es. Jusqu'à récemment, je n'avais jamais remis en question cette version de l'histoire écrite par les colonisateurs. Nous avons grandi avec cette vision des colons, des vainqueurs, nous obligeant à accepter une supériorité européenne, linguistique et blanche.

Je me souviens distinctement des cours d'histoire où l'on nous enseignait que la colonisation était un bienfait pour notre civilisation. En aucun moment, je n'ai reçu des informations qui parlaient de l'exploitation, de l'extermination, des viols ou de l'imposition de normes culturelles européennes. La structure de l'éducation est telle qu'elle empêche tout esprit critique, nous privant de la possibilité de réfléchir à notre histoire avec nos propres perspectives.

L'analyse historique de la colonisation montre comment ce processus a profondément façonné les structures sociales, économiques et culturelles des peuples colonisés. L'Équateur, comme de nombreuses régions d'Abya Yala, a été marqué par la colonisation européenne, qui a débuté avec l'arrivée des Espagnols au XVI^e siècle. Cette période a introduit des systèmes de domination basés sur la race, le genre et la classe, lesquels ont persisté bien après l'indépendance de l'Équateur en 1822. Luz Argentina Chiriboga (2010), écrivaine afro-équatorienne, a exploré ces dynamiques dans ses œuvres, en soulignant l'impact durable de ces hiérarchies sur les communautés marginalisées. Elle met en lumière comment les intersections de la race, du genre et de la classe exacerbent les oppressions subies par les femmes noires en Équateur.

L'arrivée des Espagnols en 1534, menée par Sebastián de Belalcázar, a marqué le début de la domination coloniale. Les Espagnols ont rapidement imposé leur contrôle sur les populations indigènes, en utilisant des stratégies de violence, de coercition et d'alliances stratégiques. Les encomiendas, un système de travail forcé, ont été établies, obligeant les indigènes à travailler pour les colons espagnols. Les missions religieuses ont joué un rôle crucial dans la colonisation, soumettons les populations au catholicisme et détruisons et remplaçons les savoirs et coutumes des autochtones par des institutions et des pratiques coloniales.

Dolores Cacuango, militante indigène équatorienne, a vivement critiqué les impacts dévastateurs de la colonisation sur les peuples indigènes. Elle a souligné que « nos terres ont été volées, nos cultures ont été piétinées et nos voix ont été réduites au silence » (Cacuango, 2007). Tránsito Amaguaña, une autre militante indigène, a également mis en lumière les luttes incessantes des indigènes pour récupérer leurs terres et leurs droits, malgré des siècles de marginalisation et de violence (Amaguaña, 2009).

La hiérarchisation sociale fondée sur la race, la classe et le genre a placé au bas de la pyramide sociale les populations indigènes et afro-descendantes, subissant des formes extrêmes d'exploitation et de marginalisation. L'esclavage, un aspect crucial de la colonisation, a été largement pratiqué pour fournir une main-d'œuvre bon marché nécessaire à l'exploitation des ressources naturelles et à la production agricole. Des Africain·es réduit·es en esclavage ont été amené·e·s en Abya Yala pour travailler dans les plantations, les mines et les haciendas. Cette pratique inhumaine a créé des dynamiques de pouvoir et de violence qui ont perduré longtemps après l'abolition officielle de l'esclavage en 1851.

L'Équateur est devenu une république en 1830 après la dissolution de la Grande Colombie, une confédération à laquelle il appartenait auparavant avec la Colombie et le Venezuela. Cette transition a marqué le début d'une nouvelle ère de gouvernement national, mais les structures coloniales de pouvoir et d'injustice ont largement persisté. Ces hiérarchies ont perduré après l'indépendance, se manifestant dans des inégalités persistantes en termes de répartition des terres, d'accès à l'éducation et de participation politique.

La colonialité du pouvoir, un concept élaboré par Aníbal Quijano (2000), explique comment ces structures de domination ont survécu à la période coloniale formelle et continuent d'influencer les relations sociales et politiques aujourd'hui. La classification raciale instaurée durant la colonisation a laissé un héritage durable de discrimination et de marginalisation des populations indigènes et afro-descendantes. La colonialité du savoir, concept étendu par Walter Mignolo (2013), montre comment les épistémologies eurocentriques ont marginalisé les connaissances indigènes et locales, imposant des visions du monde occidentales comme universelles. María Lugones (2008) a introduit le concept de colonialité du genre pour montrer comment les structures de pouvoir coloniales ont reconfiguré les relations de genre dans les sociétés colonisées, imposant des hiérarchies raciales et sexuelles.

Les structures de pouvoir héritées de la colonisation continuent de façonner les dynamiques sociales et économiques. Les inégalités structurelles persistent, exacerbées par des politiques néolibérales qui favorisent les élites économiques au détriment des populations marginalisées. L'influence persistante des religions catholiques, protestantes, des témoins de Jéhovah et des nouveaux cultes, qui continuent à soumettre les populations. De plus, la montée des gouvernements extrémistes conservateurs, favorables au néolibéralisme, mais opposés à l'avortement et aux droits des personnes LGBTQIA+, exacerbe les tensions. La privatisation des services publics, la présence décroissante des systèmes d'aide sociale, la dette coloniale, et l'exploitation continue des ressources par de grandes industries transnationales aggravent les inégalités.

En conséquence, les mouvements sociaux, notamment les mouvements de femmes, se mobilisent pour défendre la vie, dénoncer le féminicide, le patriarcat et la destruction de la nature. Les tensions sociales et les conflits politiques en Équateur peuvent être compris comme des manifestations de la lutte contre ces héritages coloniaux. Le système d'aide sociale de plus

en plus absent et la privatisation des services publics, associés à la corruption endémique, entraînent des soulèvements populaires. Le pays se paralyse, l'insécurité règne, et le gouvernement demeure embourbé dans la corruption.

Ces mouvements utilisent des stratégies de résistance qui rappellent les luttes historiques contre la colonisation et la domination. Les mouvements de résistance et de contestation ont toujours été présents. Cinq siècles plus tard, l'esprit de lutte et de résistance reste une source d'inspiration en Abya Yala. Les mouvements sociaux contemporains, souvent dirigés par des communautés indigènes et afro-descendantes, cherchent à remettre en question ces structures de pouvoir et à revendiquer des droits territoriaux, culturels et économiques. Aujourd'hui, des initiatives existent pour intégrer les savoirs ancestraux des peuples indigènes dans le système éducatif équatorien. Par exemple, les réformes éducatives s'inspirent des principes du « Buen Vivir » pour promouvoir une éducation interculturelle et équitable, qui valorise les connaissances locales, indigènes et des communautés afro-descendantes. Une explication plus approfondie sur le concept de « Buen Vivir » sera proposée plus loin dans ce travail.

2.2. Le Mouvement Modernité/Colonialité (M/C)

Pour comprendre plus en profondeur le concept de colonialité, il est essentiel de détailler la naissance du mouvement décolonial en Abya Yala. Appelé le mouvement Modernité/Colonialité (M/C), il s'agit d'une école de pensée critique qui émerge principalement dans cette région à la fin des années 1990 et au début des années 2000. Ce mouvement vise à décoloniser la pensée et à critiquer les formes de savoirs et de pouvoirs eurocentriques. Les principaux intellectuels associés à ce mouvement incluent Aníbal Quijano, Walter Dignolo, Enrique Dussel, María Lugones, Nelson Maldonado-Torres, entre autres.

Le mouvement M/C trouve ses racines dans les théories de la dépendance des années 1960 et 1970 et dans les études postcoloniales. Cependant, il se distingue par son accent sur la colonialité comme structure de pouvoir persistante au-delà de la période coloniale formelle. Les théoricien·nes de ce mouvement examinent comment la modernité européenne a été construite à la paire avec la colonialité, suggérant que la modernité elle-même est indissociable de la colonisation.

Aníbal Quijano, né en 1930 et décédé en 2018, été un sociologue et théoricien politique péruvien. Il a introduit le concept de colonialité du pouvoir pour décrire la persistance des hiérarchies raciales et autres formes de domination instaurées durant la colonisation. La colonialité du pouvoir souligne que ces hiérarchies continuent de structurer les relations sociales, économiques et politiques dans le monde postcolonial. Quijano écrit que « *la colonialidad del poder es una de las características fundamentales del sistema mundial moderno/capitalista* » (Quijano, 2000).

María Lugones, née en 1944 et décédée en 2020, été une philosophe féministe argentine-américaine. En 2008, elle critique Aníbal Quijano pour ne pas avoir suffisamment pris en

compte la dimension de genre dans son analyse de la colonialité du pouvoir. Bien que Quijano ait développé un cadre puissant pour comprendre comment la colonialité structure les hiérarchies raciales et économiques, Lugones estime qu'il néglige la manière dont le genre est également un axe crucial de domination et de marginalisation.

Lugones introduit le concept de la colonialité du genre pour combler cette lacune. Elle explique que la colonisation a imposé des hiérarchies non seulement raciales, mais aussi de genre, affectant profondément les sociétés colonisées. Elle met en évidence l'importance d'intégrer l'analyse de genre dans les études de la colonialité. Elle propose une compréhension plus complète en soulignant les interconnexions entre race, genre et pouvoir dans les sociétés colonisées.

Walter Mignolo né en 1941 est un professeur de littérature et de sémiotique argentin, qui a étendu l'analyse de Quijano pour inclure la manière dont les formes de savoir et les épistémologies eurocentriques ont été imposées et continuent de marginaliser les savoirs indigènes. Mignolo affirme que « *la modernité ne peut pas être séparée de la colonialité ; la modernité est la face lumineuse d'un projet dont la colonialité est la face obscure* » (Mignolo, 2007). Mignolo a aussi joué un rôle central dans le développement du concept de la colonialité de la nature, en analysant comment la modernité coloniale a imposé une vision extractiviste et utilitaire de la nature, marginalisant les perspectives écologiques indigènes et locales. Mignolo (2020) souligne que la colonialité de la nature repose sur l'exploitation systématique des ressources naturelles et la marginalisation des savoirs écologiques indigènes, traitant la nature comme un objet de domination plutôt que comme un sujet d'interaction respectueuse. Ces concepts permettent de comprendre comment la colonialité influence non seulement les structures sociales et économiques, mais aussi les relations entre les êtres humains et la nature.

Nelson Maldonado-Torres né en 1970 est un philosophe et théoricien critique porto ricain. Il est largement crédité pour avoir développé le concept de la colonialité de l'être. Il analyse comment la colonialité affecte la subjectivité et l'humanité des individus colonisés, en les déshumanisant et en les plaçant dans des positions subalternes. Maldonado-Torres explique : « *La colonialité de l'être renvoie à la réduction ontologique des peuples colonisés, les privant de leur pleine humanité et les replaçant en dessous de l'être européen, qui est considéré comme le modèle universel de l'humanité* » (Maldonado-Torres, 2008).

Enfin, Enrique Dussel, philosophe et historien argentin, est un intellectuel clé du mouvement Modernité/Colonialité (M/C). Il critique la modernité eurocentrée, affirmant qu'elle repose sur la domination et l'exploitation coloniale. Il la qualifie de « *modernité perverse* » (Dussel, 1995), car elle justifie l'exploitation des autres cultures sous couvert de civilisation et de progrès. Dussel développe la philosophie de la libération centrée sur les besoins des opprimés, appelant à décoloniser la pensée et les pratiques politiques. Il insiste sur la décolonisation de la philosophie et de l'épistémologie, plaidant pour une ouverture aux savoirs indigènes et locaux. Dussel offre une critique incisive de la modernité européenne et propose des stratégies pour la libération et la décolonisation des savoirs et des pratiques politiques.

Le mouvement M/C vise à remettre en question et à déstabiliser les cadres épistémiques eurocentriques, en valorisant les connaissances et les perspectives des peuples colonisés et marginalisés. Les théoricien·nes du mouvement M/C soutiennent que la modernité occidentale, souvent célébrée pour ses avancées en matière de science, de technologie et de démocratie, ne peut être comprise sans reconnaître son enracinement dans les pratiques coloniales de domination et d'exploitation. En mettant en lumière les continuités de la colonialité, le mouvement encourage des pratiques de résistance et des politiques qui visent à créer des sociétés plus justes et inclusives. Cela inclut la promotion des savoirs indigènes, des pratiques culturelles locales et des formes de gouvernance décentralisées.

Le mouvement Modernité/Colonialité a eu un impact significatif sur divers domaines académiques, notamment les études culturelles, l'anthropologie, la sociologie, et les études de genre. Il a inspiré une vaste littérature critique et continue de stimuler des débats sur la décolonisation des savoirs et des pratiques dans le monde universitaire et au-delà. Ce mouvement offre un cadre puissant pour comprendre et critiquer les continuités coloniales dans le monde contemporain, tout en proposant des alternatives épistémiques et politiques pour un avenir décolonisé.

2.3. Colonialité du genre : théories et perspectives

L'héritage de la colonisation a profondément marqué les femmes indigènes et afro-descendantes, façonnant leurs expériences à travers une double oppression systémique. En tant qu'indigènes et noires, elles ont été marginalisées, exploitées et subordonnées à un patriarcat renforcé par les valeurs coloniales. Durant cette période sombre, elles n'étaient pas considérées comme égales aux femmes européennes, mais plutôt décrites comme sauvages, voire assimilées à des animaux, justifiant ainsi leur exploitation, leur viol et leur meurtre.

Les chercheuses d'Abya Yala ont profondément réévalué les notions de « femme » et de « genre » dans le contexte postcolonial. Elles contestent fermement l'idée que les expériences des femmes indigènes et afro-descendantes puissent être pleinement appréhendées à travers les lentilles du féminisme des femmes blanches. Rita Segato (2016), propose une approche critique qui reconnaît les intersections complexes entre race, classe et genre. Dans « La guerre contre les femmes », elle montre comment la colonialité et les schémas de genre imposé façonnent la violence, la transformant en structurelle.

Lugones, quant à elle, souligne que les luttes des femmes indigènes et afro-descendantes ne peuvent être dissociées de la lutte contre le colonialisme et ses héritages persistants, réaffirmant la nécessité d'une approche intersectionnelle et décoloniale pour comprendre et transformer les réalités des femmes marginalisées.

L'héritage de la colonisation demeure visible dans les structures sociales et économiques contemporaines d'Équateur. Les populations indigènes continuent à lutter contre la

marginalisation, la pauvreté et la violence. En raison des politiques néolibérales et de la globalisation, les problèmes s'exacerbent, renforçant les inégalités économiques et facilitant l'exploitation des ressources naturelles sur les terres. Les femmes Awa, par exemple, jouent un rôle crucial dans la protection de l'environnement, mais leurs efforts sont souvent entravés par des politiques qui favorisent les intérêts économiques des élites locales et internationales. Un rapport de l'ONU Femmes Équateur souligne que les femmes Awa apportent des solutions au changement climatique et renforcent la sécurité alimentaire de leurs familles, démontrant leur résilience face aux impacts de la colonialité (ONU Femmes, 2021).

Les Afro-descendant·es ont également une histoire marquée par l'oppression coloniale. Iels se sont retrouvé·es sans terres ni ressources après l'abolition de l'esclavage. Malgré ces défis, iels ont créé des communautés résilientes et préservent leur riche héritage culturel. Andrés Bracero Torres, souligne que *« la beauté de la percussion a envahi la musique et la danse, jouant un rôle fondamental dans la construction de l'identité des Afro-Équatorien·nes. Les Afro-Équatorien·es ont utilisé la musique comme moyen de résistance depuis l'époque de l'esclavage, maintenant un lien fort avec leurs racines africaines malgré la marginalisation continue »* (Bracero, 2018, p.2).

«Suelta mi trensa » (Détache ma tresse)

Détache ma tresse
pour qu'elle danse
dans le vent humide...
Elle vole, elle virevolte,
avec des ailes effrayées
et en virevoltant
elle révèle son origine africaine.
Ma chevelure crépue
porte en elle une fureur,
un ressac,
un ancêtre
qui vient de loin.
Cet éclat si noir
traîne des codes millénaires.
Derrière ces boucles
avec leur voix cassée
apparaissent mes grands-parents.

(Poesía castellana, 2024) - Luz
Argentina Chiriboga, écrivaine
afro-équatorienne

Études de genre et perspective décoloniale

Les études décoloniales trouvent leur origine dans les critiques de la modernité et de la rationalité eurocentrée. Anibal Quijano (2000) a défini la colonialité comme une matrice de pouvoir hiérarchisant les groupes humains et marginalisant les savoirs non européens. Walter D. Mignolo (2020) ajoute à cette réflexion la nécessité de développer des épistémologies alternatives issues des expériences et des savoirs des peuples du sud global.

Les études féministes et décoloniales proposent un cadre théorique puissant qui intègre l'analyse des intersections. Reconnaissant que les oppressions de genre sont liées aux oppressions raciales, économiques et culturelles. Maria Lugones (2008) pose des critiques sur certains féminismes occidentaux pour leur tendance à universaliser les expériences des femmes blanches de classe moyenne, négligeant les spécificités des femmes de couleur dans les contextes postcoloniaux.

Lugones (2008), explique que les hiérarchies de genre imposées par les colons européens continuent de marginaliser et de déshumaniser les femmes indigènes et afro-descendantes. Elle appelle à une décolonisation des pratiques de genre, reconnaissant les savoirs et pratiques des femmes autochtones et noires.

Les méthodologies décoloniales privilégient une approche réflexive et contextuelle valorisant les perspectives des populations concernées. Luiz Felipe de Oliveira Ramos (2021) souligne l'importance de penser à partir du lieu de l'oppression pour contester les structures de domination et transformer la réalité.

Catherine Walsh (2010), engagée dans les perspectives de décolonialité et d'interculturalité, promeut un dialogue équitable et interculturel entre les cultures pour transformer les structures de la colonialité. En reconnaissant les expériences spécifiques des femmes et en valorisant leurs savoirs, la perspective décoloniale appelle à transformer les pratiques académiques et éducatives pour émerger des savoirs inclusifs. Les communautés indigènes et afro-descendantes, souvent marginalisées, trouvent dans les études décoloniales et de genre des outils pour revendiquer leurs droits et leur autonomie face à la persistante colonialité.

2.4. Histoires croisées : Identité Awa et Afro-descendante

Les identités des femmes Awa et afro-descendantes en Équateur sont marquées par la construction sociale d'une histoire de colonialisme et de marginalisation. Ces identités sont souvent réduites à des stéréotypes qui perpétuent l'oppression et invisibilisent leurs contributions culturelles et sociales.

Les femmes Awa sont perçues à travers le prisme de la primitivité, des représentations héritées du colonialisme. Leurs corps sont sexualisés et exotisés, renforçant les stéréotypes de l'indigène « sauvage ». Ces stéréotypes déshumanisants ont des impacts profonds sur leur accès aux droits et aux opportunités économiques. Rita Segato (2016) souligne que les femmes indigènes sont

souvent vues à travers des images qui les fixent dans un passé figé, les déconnectant de la modernité et de la participation active dans la société contemporaine.

Les femmes afro-descendantes subissent des stéréotypes similaires qui les cantonnent à des rôles de subalternité. Leurs corps sont associés à une force de travail exploitée, un héritage direct de l'esclavage. Ces stéréotypes sont non seulement présents dans les interactions sociales quotidiennes, mais aussi dans les politiques publiques qui continuent de les marginaliser. Jules Falquet (2022), note que les femmes noires sont systématiquement réduites à des stéréotypes d'hypersexualité et de servitude, des images qui servent à légitimer leur exploitation économique et sociale.

Représentations médiatiques et littéraires

Les représentations médiatiques et littéraires jouent un rôle crucial dans la perpétuation des stéréotypes. Ces représentations influencent la manière dont ces femmes sont perçues par la société et par elles-mêmes. Les médias équatoriens tendent à reproduire les stéréotypes racistes et sexistes. Les femmes indigènes et afro-descendantes sont souvent absentes des représentations médiatiques ou présentées sous des angles qui renforcent leur marginalisation. Par exemple, elles apparaissent rarement en tant que protagonistes dans les productions télévisuelles ou cinématographiques, et quand elles le sont, c'est souvent dans des rôles subalternes. Les médias exotisent et sexualisent les femmes indigènes et afro-descendantes, les confinant à des rôles de victimes ou de servantes (Segato, 2016).

La littérature peut à la fois reproduire des stéréotypes et servir de moyen de résistance. Des écrivaines comme Luz Argentina Chiriboga ont travaillé à déconstruire ces images à travers leurs œuvres, en donnant une voix aux femmes marginalisées et en explorant leurs expériences complexes. Les représentations stéréotypées et perpétuées par les médias sont contestées par certains des littéraires, soulignant l'importance de continuer à déconstruire ces images pour promouvoir une société plus inclusive.

Dans le contexte équatorien, les identités indigènes et afro-descendantes s'entrecroisent de manière complexe, façonnant les vécus des femmes qui appartiennent à ces groupes. Ces femmes naviguent à travers des réalités multiples et souvent conflictuelles. Elles subissent à la fois le racisme systémique, le sexisme et les conséquences historiques de la colonisation. Comme l'explique Jules Falquet (2022), l'imbrication des oppressions et les marginalisations affectent ces femmes à plusieurs niveaux. Elles doivent souvent lutter contre les stéréotypes raciaux et de genre qui les réduisent à des rôles subalternes.

Résistance et réappropriation culturelle : Malgré ces dynamiques d'effacement, les femmes indigènes et afro-descendantes résistent à la marginalisation culturelle en réappropriant et en revitalisant leurs traditions. Elles jouent un rôle central dans la transmission des savoirs ancestraux et dans la lutte pour la reconnaissance de leurs droits culturels. La recherche de Luz Marina Giraldo (2020) sur les femmes d'Abya Yala montre comment les femmes indigènes et

afro-descendantes utilisent leurs identités multiples comme sources de résistance et d'empowerment.

Les violences faites aux femmes indigènes Awá et Afro-descendantes

Les violences se manifestent à la fois dans les sphères publiques et privées, et sont souvent exacerbées par des conditions socio-économiques précaires et l'isolement géographique.

Violences physiques et sexuelles : Les violences physiques et sexuelles sont parmi les formes les plus courantes de violence auxquelles les femmes indigènes et afro-descendantes doivent faire face. Ces violences sont souvent perpétrées par des partenaires intimes, des membres de la communauté ou des acteurs extérieurs, tels que les forces de sécurité et les travailleurs des industries extractives. Rita Segato (2016), dans « La Guerra contra las Mujeres », souligne que la violence sexuelle est utilisée comme une arme de contrôle et de terreur contre les femmes, renforçant leur subordination et leur marginalisation.

Violences économiques et sociales : Les femmes Awá et afro-descendantes subissent des violences économiques, telles que l'exploitation de leur travail, le manque d'accès aux ressources économiques et la discrimination sur le marché du travail. Ces violences économiques sont souvent liées à des politiques publiques qui ne tiennent pas compte des besoins spécifiques des femmes indigènes et afro-descendantes. Catherine Walsh (2012) note que les politiques néolibérales ont souvent aggravé les inégalités, laissant les femmes marginalisées sans protection économique adéquate.

Conséquences et impacts sur les communautés

Les violences faites aux femmes indigènes et afro-descendantes ont des conséquences profondes non seulement sur les victimes directes, mais aussi sur l'ensemble de leurs communautés.

Impacts sur la santé mentale et physique : Les violences physiques, sexuelles et économiques ont des effets dévastateurs sur la santé mentale et physique des femmes. Elles peuvent entraîner des traumatismes, des problèmes de santé chroniques et une détérioration générale de la qualité de vie. La violence sexuelle, en particulier, peut conduire à des grossesses non désirées, des infections sexuellement transmissibles et des troubles psychologiques graves.

Fragmentation des communautés : Les violences créent un climat de peur et de méfiance au sein des communautés, fragmentant les liens sociaux et affaiblissant les structures communautaires. Les femmes, souvent au cœur des réseaux de soutien communautaire, sont empêchées de participer pleinement à la vie sociale et économique de leur communauté.

« Les violences qui affectent les femmes awás s'articulent dans les domaines physique, sexuel, psychologique et patrimonial, et peuvent être exprimées, dans les cas les plus extrêmes, par des féminicides, des outrages, des mauvais traitements physiques et psychologiques, ainsi que par le viol et les tentatives de viol de mineurs au sein du noyau familial. Une enquête réalisée auprès

de 133 femmes awás par la Consejería de Mujer y Familia de la UNIPA (UNIPA, 2019a) a révélé qu'une grande partie de la violence subie par les femmes provient des hommes de la communauté ou de leurs partenaires. Sur 47 cas pris en charge par la consejería, 44,7 % concernaient des abus sexuels et 27,6 % des violences physiques » (OADPI. 2021, p. 14).

Résilience et stratégies de résistance

Malgré ces nombreuses formes de violence, les femmes indigènes Awá et afro-descendantes développent des stratégies de résilience et de résistance pour lutter contre les oppressions.

Les peuples indigènes, y compris les Awa, ont constamment résisté à la domination coloniale. Cette résistance a pris de nombreuses formes, des révoltes ouvertes aux formes plus subtiles de préservation culturelle. La mémoire collective des luttes contre la colonisation est un élément central du féminisme communautaire, qui cherche à revitaliser et à reconceptualiser ces histoires de résistance dans un cadre contemporain (Martínez S. 2019).

Les femmes ont été au cœur de ces mouvements de résistance, non seulement en tant que participantes actives dans les révoltes, mais aussi en tant que dirigeantes de la communauté. Leur rôle a souvent été invisibilisé par les récits historiques dominants, qui ont tendance à se concentrer sur les exploits des hommes. Toutefois, les travaux récents sur le féminisme décolonial mettent en lumière l'importance des contributions des femmes indigènes à ces luttes (Martínez S. 2019).

Les femmes se regroupent souvent en organisations communautaires et collectifs féministes pour lutter contre les violences et défendre leurs droits. Ces collectifs offrent des espaces de soutien mutuel, de formation et d'empowerment, et jouent un rôle crucial dans la sensibilisation et la mobilisation communautaire. Les collectifs féministes de femmes de couleur sont des espaces de résistance où les femmes peuvent élaborer des stratégies pour affronter les violences et revendiquer leurs droits (Falquet J. 2014).

Les femmes indigènes et afro-descendantes s'engagent également dans le plaidoyer et l'influence politique pour changer les politiques publiques et obtenir des protections légales contre la violence. Leur participation active dans les processus décisionnels est essentielle pour garantir que leurs voix et leurs besoins soient pris en compte.

Les collectifs féministes : Actions et enjeux

Les collectifs féministes en Abya Yala ont émergé en réponse aux multiples oppressions subies par les femmes, telles que le patriarcat, le racisme et la colonialité. Initiés souvent par des femmes indigènes et afro-descendantes, ces mouvements, comme Mujeres Creando et GLEFAS, ont apporté une perspective unique à la lutte féministe. Les féministes autonomes de la région ont longtemps critiqué les structures hégémoniques et les modèles néolibéraux de développement imposés par la coopération internationale. Comme le souligne Jules Falquet (2022), les féministes autonomes latino-américaines et caribéennes ont développé une critique

forte contre le concept de genre et le modèle de développement néolibéral, proposant des analyses pionnières sur l'imbrication des relations sociales de sexe, classe et race.

Jules Falquet (2023), privilégie la notion d'imbrication des rapports sociaux de pouvoir plutôt que celle d'intersectionnalité. Selon Falquet, les relations de sexe, de classe et de race sont intégrées de manière complexe et indissociable dans les structures de domination. Dans son ouvrage « Por las buenas o por las malas: Las mujeres en la globalización, 2011 », elle développe cette perspective en soulignant que les systèmes de pouvoir ne sont pas seulement juxtaposés mais co-constitués.

Cette démarche suit les théories féministes noires initiées par le Combahee River Collective (1979 - 2006), qui considèrent que ces trois systèmes de relations sociales de pouvoir (sexe, classe et race) sont profondément entrelacés. Comme elle le signale, « *sans entrer dans le débat théorique pour déterminer si ces relations sont intersectionnelles, comme le démontre Crenshaw (1991), coextensives, comme le propose Kergoat, ou co-formées, comme le suggère Bacchetta (2010), il est néanmoins possible d'affirmer qu'elles font bien plus que s'ajouter et se superposer : elles sont étroitement imbriquées* » (Falquet J. 2011, p. 25).

Défis internes et perspectives

Les collectifs féministes autonomes font face à des défis, notamment la nécessité de maintenir leur autonomie tout en cherchant des financements. L'instrumentalisation par des organisations internationales comme l'ONU a conduit à l'institutionnalisation de certains mouvements, rendant leur fonctionnement dépendant de financements externes souvent insuffisants. Cette dépendance a parfois entraîné la disparition de mouvements qui ne pouvaient plus fonctionner de manière indépendante. Jules Falquet (2014) explique comment les politiques publiques de genre, financées par des institutions internationales, tendent à « domestiquer » la capacité de mobilisation sociale des secteurs progressistes, en les orientant vers des objectifs qui servent souvent les intérêts néolibéraux et capitalistes plutôt que ceux des femmes qu'ils prétendent aider.

L'institutionnalisation peut, perpétuer l'oppression des femmes de plusieurs façons :

Division sexuelle du travail : Renforcement des rôles traditionnels de care et de services domestiques. Les programmes de développement axés sur le genre tendent souvent à encourager les femmes à se concentrer sur des activités perçues comme « naturellement féminines », telles que l'artisanat, la couture ou la cuisine, sans remettre en question les structures patriarcales sous-jacentes.

Coopération au développement : Les programmes de coopération au développement peuvent « *perpétuer des modèles de dépendance économique et imposer des priorités exogènes* » (Falquet J. 2011). Ces programmes peuvent également imposer des conditions qui renforcent les inégalités de genre, en orientant les fonds vers des initiatives qui ne remettent pas en cause les structures de pouvoir existantes.

Mondialisation : La mondialisation néolibérale exacerbe les inégalités de genre en exploitant la main-d'œuvre féminine bon marché dans des conditions précaires. Les mouvements féministes institutionnalisés peuvent, malgré eux, contribuer à ce système en soutenant des programmes de formation professionnelle qui préparent les femmes à entrer dans ces secteurs d'exploitation.

Contrôle de la fécondité : Les politiques de contrôle de la fécondité, souvent mises en œuvre avec le soutien de financements internationaux, peuvent limiter l'autonomie reproductive des femmes en imposant des méthodes de contraception sans leur consentement éclairé. L'histoire des stérilisations forcées en Abya Yala est un exemple frappant de cette dynamique. Au Pérou, dans les années 1990, le gouvernement d'Alberto Fujimori a mis en place un programme de stérilisation de masse visant principalement les femmes indigènes et pauvres. Ce programme, soutenu par des financements internationaux, avait pour but de réduire la pauvreté en limitant les naissances, mais il s'est traduit par des violations massives des droits reproductifs des femmes.

Piège du microcrédit : Le microcrédit, souvent présenté comme une solution miracle pour l'émancipation économique des femmes, peut en réalité les piéger dans des « *cycles de dette insoutenable* » (Falquet J. 2011). Les prêts à petite échelle, souvent assortis de taux d'intérêt élevés, peuvent aggraver la précarité économique des femmes en les forçant à contracter de nouvelles dettes pour rembourser les anciennes.

Les politiques néolibérales favorisant l'austérité et la privatisation aggravent les inégalités sociales et fragilisent les systèmes politiques locaux, plaçant les mouvements féministes dans une position complexe entre lutte pour l'égalité des sexes et résistance aux dynamiques néolibérales.

Perspectives

Malgré ces défis, les collectifs féministes autonomes continuent de proposer des alternatives radicales et de renouveler la réflexion féministe à travers des actions concrètes et des théories critiques. Leur engagement dans les luttes antiracistes, anti-capitalistes et anticoloniales constitue une base solide pour un féminisme décolonisateur et anti-hégémonique. Comme l'indique Ochy Curiel, les féministes autonomes ont réussi à proposer un « *feminismo excéntrico, del afuera, desde la frontera, comunitario, desde los márgenes como espacios posibles de construcción política desde la acción colectiva autogestionada y autónoma, que produce teoría propia y un pensamiento descolonizador frente al eurocentrismo y a la teoría y perspectiva de género más conservadora* » (Curiel O. 2009, p.5). Ce féminisme communautaire vise à dépasser les simples réformes pour proposer des transformations profondes et structurelles de la société.

3. Autohistoria : identités et résilience

3.1. Expérience personnelle et contexte familial

À l'ombre des Andes, au cœur de l'Équateur, se trouve Lita, un sanctuaire de biodiversité et de cultures entrelacées. La vision de Gloria Anzaldúa, comme une boussole poétique, guide mon exploration de cette terre où les frontières sont autant géopolitiques qu'idéologiques. Tout cela résonne profondément avec les échos de l'histoire coloniale de cette région. Lita est un lieu de confluences, où les eaux claires du Río Lita rencontrent les eaux turbulentes du Río Mira, symbolisant la fusion des cultures Awa, afro-équatorienne et métisse. Cette rencontre, à l'image de ma propre quête identitaire, dévoile la richesse et la complexité d'un territoire façonné par des siècles de traditions et de résilience. Dans cette traversée, Lita se révèle non seulement comme un écosystème unique, mais aussi comme un microcosme de luttes et de résistances.

Les forêts humides, les cascades majestueuses et les montagnes imposantes racontent l'histoire d'une nature qui résiste à la déforestation et à l'expansion agricole incontrôlée. Les pratiques écotouristiques émergent alors comme des moyens de préserver cette biodiversité tout en offrant des opportunités économiques aux habitant·es.

À Lita, chaque sentier, chaque arbre, chaque rivière porte en lui les traces d'une histoire commune. Les traditions orales, les danses, les musiques et les savoirs ancestraux des communautés Awa et afro-Équatoriennes sont autant de ponts culturels qui relient le passé au présent.

3.1.1. Aux frontières de l'eau et de l'histoire : Terre de rencontre et de cultures

« Je m'appelle María Martina Bernardo Carcelén, je suis née à Santa Lucia, village de La Concepción, Canton Mira, Province du Carchi, le 11 janvier 1917 » (Gallegos M., Ger M. 2009).

Les Afro-descendant·es en Équateur sont principalement concentrés dans deux régions traditionnelles : la côte, principalement dans la province d'Esmeraldas, et la sierra, notamment dans les provinces d'Imbabura et de Carchi. Après l'abolition de l'esclavage en 1851, iels ont établi des communautés autonomes connues sous le nom de « palenques » où ils ont pu préserver leur culture et leur identité, notamment à travers la musique, la danse et les savoirs traditionnels (Defensoría del Pueblo del Ecuador. 2012). Beaucoup d'Afro-descendant·es *« sont restés liés aux terres par le système du huasipungo, un système de servitude où ils travaillaient sur les terres des grands propriétaires en échange de petites parcelles pour leur propre usage. Ce système a perduré jusqu'à la réforme agraire de 1964 »* (Sánchez A. 2007). Iels travaillaient également comme domestiques, cuisiniers, et autres services liés à l'entretien des maisons. Ces emplois étaient courants dans les zones urbaines où ils pouvaient trouver du travail dans les ménages.

« L'émancipation des esclaves n'a pas signifié la présence de l'État dans l'espace social, mais une dépendance envers le nouveau propriétaire avec le même système de domination de la hacienda. La subordination des paysans prend un autre caractère : le travail, auparavant sanctionné socialement par une relation servile avec le patron et propriétaire de leurs vies, devient un travail contractuel en échange d'un salaire et du huasipungo » (Espin, cité dans Sánchez A. 2007, p. 14).

La région de ma grand-mère était très connue pour le développement des activités agricoles, particulièrement la culture de la canne à sucre dans la vallée du Chota-Salinas. Elle travaillait comme ouvrière pour les haciendas, souvent dans des conditions difficiles et avec des salaires de misère. Elle racontait que quand elle rentrait le soir à la maison, elle était encore plus noire à cause de la fumée et des cendres de l'incinération qui était nécessaire pour faire la récolte de la canne à sucre. C'était un travail dur, disait-elle. Les gens étaient souvent malades à cause de la fumée. En plus, pendant la récolte de la canne à sucre, ils trouvaient beaucoup d'animaux morts, des oiseaux, des écureuils, etc., attrapés dans l'incendie des champs. C'était triste, disait-elle, mais nous le mangions, pour nous c'était aussi de la nourriture.

Mais la pratique du brulis est essentielle, car les feuilles de la plante de canne à sucre ont de petites épines et l'incendie facilite un peu le travail des ouvrier·es sans compter aussi qu'on évitait les animaux dangereux comme les serpents et les scorpions. Actuellement, les pratiques de récolte ont un peu changé, car les personnes qui travaillent sont mieux équipées, mais concernant les salaires pour les ouvriers cela n'a pas beaucoup avancé. Les propriétaires des grands champs continuent à être des entreprises étrangères dans lesquelles les gens de la région en grande majorité des afro-équatorien·nes sont des ouvrier·es encadrés par des personnes blanches.

Ma grand-mère, fatiguée de ce travail pénible dans les champs de canne à sucre, décide de faire autre chose et d'aller travailler dans la construction du chemin de fer. À cette époque était en construction la voie ferrée Ibarra-Lita San Lorenzo del Pailón. Les gens venaient de partout, de La Concepción, Salinas, Cuajara, Guallupe, c'est-à-dire aussi bien d'Imbabura que de Carchi pour travailler. Les conditions climatiques étaient très dures, disait-elle, il pleuvait des torrents tous les jours, il fallait traverser des territoires de forêt très dense, on ne pouvait pas ouvrir la route, tout était très difficile à cause des glissements de terrain constants, beaucoup de gens sont morts.

En construisant la voie ferrée d'est en ouest, des Andes vers la côte Pacifique, iels sont arrivés dans la région de Lita en 1947. La compagnie française CIABE, qui construisait le chemin de fer, décide d'installer un campement à cet endroit. En effet, l'ingénieur trouvait que ces terres étaient belles, et il voulait faire une hacienda pour lui. Mais un jour ma grand-mère avec Don Rubén Ferigra, voyant que l'ingénieur Luis Santillán voulait transformer la région en une hacienda lui appartenant à lui tout seul se dirent... Et nous, les noirs, et les ouvriers n'étions pas pris en compte bien sûr. Iels se sont opposés et décidèrent d'aller explorer la zone. Iels se disent, allons voir ce qu'il y a en haut ! En effet, tout était complètement montagneux, avec

beaucoup de chaleur et d'humidité, mais iels s'est sont installé·es, car, aucun des travailleurs et travailleuses n'avait de maison.

Par la suite, iels décident de se rendre à Ibarra, le chef-lieu de la province, pour demander aux autorités la permission de fonder officiellement le village de Lita. Malgré la résistance de l'ingénieur Santillán, iels sont réusis, et le 13 juin 1950, Lita a été fondée et reconnue administrativement. Cependant, aujourd'hui, la date de fondation du village et la fête de la paroisse est le 15 août, en l'honneur de la Vierge du Transit, la patronne de Lita. Une église et un autel ont été construits en hommage et femmage pour les personnes qui étaient décédées pendant la construction du chemin de fer. Ma grande mère avait beaucoup de foi dans cette vierge, elle disait la « virgen del transito », notre patronne nous protégeait.

« La présence et les réalisations de la population afro-descendante — principalement dans les luttes pour la liberté — en Équateur ont été effacées de l'histoire, et on a mis en avant l'histoire de l'esclavage et de la servitude comme une cause naturelle et presque divine. C'est pourquoi il est urgent de se rappeler et de réécrire l'histoire à partir des grands palenques qui s'étendaient jusqu'à Buenaventura, en Colombie, ainsi que de la Révolution d'Haïti de 1803, qui a créé le premier État libre d'Amérique latine — et avec lui, la première république de population afro-descendante. Sans aucun doute, ces révolutions avaient disséminé le désir de liberté dans toute la région ». (Defensoría del Pueblo del Ecuador, 2012, p.12).

3.1.2. Racines et résilience : Chroniques de force et d'indépendance dans une fratrie.

Mi abuelita Martina a eu douze enfants mais seulement six ont survécu aux maladies et à des accouchements difficiles. Mes oncles et mes tantes, trois hommes et trois femmes, ont emprunté des chemins de vie différents, mais ont été marqués par des défis semblables.

L'aînée de la fratrie, une femme forte et indépendante, n'a pas eu d'enfants. Après avoir terminé ses études primaires, elle a quitté Lita pour aller travailler en ville comme employée domestique. Les années passées à servir dans les maisons de riches furent marquées par la souffrance et l'exploitation. Malgré les difficultés, elle a réussi à économiser de l'argent, rêvant toujours de retourner un jour au village.

Finalement, après des années de dur travail, elle a pris la décision courageuse de rentrer à Lita. Avec ses économies, elle a construit une petite maison et a ouvert une cantine et un bar. Cette entreprise lui a permis de subvenir à ses besoins sans dépendre de personne. Elle ne s'est jamais mariée et a vécu une vie sous le contrôle constant de sa mère, Martina. Le poids de ne pas avoir eu d'enfants a été une source de souffrance éternelle pour elle, exacerbée par les attentes sociales et familiales.

Étant donné les difficultés économiques persistantes dans le village, elle a dû contracter un prêt auprès d'une coopérative à Lita. Ces coopératives qui prêtent de l'argent pour de petits projets, principalement destinés à aider les femmes. Cependant, ces aides finissaient souvent par les endetter lourdement. Comme l'explique Jules Falquet (2011), elle est tombée dans « piège du

microcrédit », ainsi, elle a perdu une partie de sa maison, qu'elle a dû vendre pour rembourser le prêt.

Aujourd'hui, elle est encore vivante, mais sa vieillesse est marquée par la solitude et le début de la démence. Elle se retrouve dans la précarité, ne prenant plus soin d'elle-même ni de sa maison, et mangeant à peine. Autrefois extravertie, elle ne se lave plus et vit dans un état de négligence alarmant. Heureusement, une cousine l'a accueillie chez elle, offrant ainsi un semblant de réconfort et de soutien. Cette cousine, autrefois choyée et préférée de toutes pour son teint plus clair, doit sans doute ce geste de solidarité à toute l'aide que ma tante lui avait apportée auparavant.

La deuxième tante, quant à elle, a également terminé seulement l'école primaire avant de partir en ville pour travailler comme employée domestique. Elle était fière d'avoir travaillé pour des familles riches et d'y avoir appris à bien cuisiner. Dans le village, elle est perçue comme une sorcière en raison de son fort caractère et de sa tendance à confronter la moindre injustice. Cette réputation, bien que difficile à porter, témoigne de sa force et de son indépendance.

Comme sa sœur, elle ne s'est jamais mariée, mais elle a eu trois enfants de trois pères différents. Le seul compagnon que j'ai connu était un homme qui a failli se faire tuer par elle lorsqu'il a essayé d'abuser sexuellement de sa fille. Sa réaction féroce et protectrice a montré à quel point elle était déterminée à défendre ses enfants et à ne pas tolérer l'injustice, même au péril de sa propre sécurité.

Son histoire, comme celle de sa sœur aînée, est un témoignage poignant de la force et de la résilience des femmes de cette famille. Elles ont toutes deux montré qu'il était possible de surmonter les défis et de réussir par leurs propres moyens, même dans une société qui ne valorisait pas l'indépendance des femmes. Leur vie, bien que marquée par la souffrance et les critiques, reste une source d'inspiration.

Mon oncle, le troisième, a su tracer un chemin différent dès la fin de ses études primaires. Après avoir accompli son service militaire, il a intégré la police, ce qui lui a ouvert les portes d'une stabilité économique et sociale. Avec l'aide de sa femme, une femme afro-descendante qui a elle-même vécu des moments difficiles et faisant face à la discrimination, ils ont ensemble surmonté les obstacles pour construire une vie meilleure.

Grâce à son travail assidu et au soutien indéfectible de sa femme, mon oncle a pu acquérir une maison et assurer une situation économique stable, marquant ainsi une rupture notable avec ses origines villageoises. Considéré comme un exemple de réussite au sein de la famille, il a non seulement établi une vie confortable, mais a aussi fondé une famille, acquis une voiture, et atteint un niveau de vie meilleure pour quelqu'un issu des zones rurales. Sa réussite est d'autant plus notable qu'il est parvenu à s'élever au-delà des attentes sociales habituelles pour une personne noire de sa région. Après une carrière fructueuse dans la police et avec une pension sécurisée, il a choisi de retourner à ses racines en achetant une propriété à Lita. Là, il s'est lancé dans la culture de fruits, une entreprise qui non seulement complète ses revenus, mais enrichit

également sa vie. Aujourd'hui, il vit confortablement, mais il continue à travailler dur pour maintenir son niveau de vie.

Ma tante, la cadette de la famille, n'a pas le même père que ses frères et sœurs. Ma grand-mère Martina avait entamé une relation avec un homme blanc, plus jeune qu'elle et issu d'une famille de classe moyenne du village. Cette liaison était mal vue, tant par sa famille que par les habitant·es du village, en raison des différences d'âge et de race.

Martina, déjà veuve et mère de cinq enfants, a dû faire face à l'opposition et aux critiques en raison de son statut de femme noire. Face à la pression, la famille de l'homme a décidé de l'envoyer en Espagne pour le séparer de ma grand-mère, qui était déjà enceinte à ce moment-là. Malgré l'absence du père, Martina a élevé sa fille seule. La famille de l'homme a refusé de reconnaître l'enfant, honteuse de l'union de leur fils avec une femme noire et pauvre. Ma tante ne porte pas le nom de son père biologique ; à la place, ma grand-mère lui a donné le nom de son mari décédé.

Cette histoire a suscité beaucoup de commérages dans le village. Malgré la discrimination et les défis rencontrés, ma grand-mère a surmonté ces épreuves avec résilience. Elle était fière de sa fille, qui est née avec la peau claire et les cheveux lisses, voyant cela comme une amélioration de la « race ». Martina a toujours encouragé ses enfants à aspirer à une vie meilleure, illustrant par son exemple la force et la détermination face à l'adversité.

3.1.3. Je suis née dans le village de Lita.

À mon époque, ce village était entouré de montagnes et de rivières. Ma famille et moi avons vécu des périodes de chasse, de pêche, de cueillette de plantes et de fruits sauvages, de culture, de bananes, de manioc, de riz, de canne à sucre, etc. Pendant une grande partie de mon enfance, j'ai eu une relation très étroite avec la nature. Je n'oublierai jamais le jour de mes premières règles lorsque mon père m'a fait grimper sur un arbre ; un très jeune arbre de goyave ou de guaba, je ne me souviens pas très bien, pour lui transmettre ma fertilité. C'était une des croyances transmises dans les familles. Quand une fille avait ses premières règles, elle devenait fertile, prête pour la procréation. Dans mon rituel, l'objectif était de transmettre ma fertilité à cet arbre. Bien sûr, personne ne m'avait expliqué le symbolisme de ce que nous faisions ; car la sexualité, personne n'en parlait, c'était un tabou.

La nature, pour nous, c'était une question de vie et, très souvent, de survie. Nous chassions, pêchions et pour nous, ces activités étaient normales et quotidiennes. Je suis née dans une famille pauvre qui voulait sortir de la pauvreté et de la précarité, mais comme on disait dans le village, « Naciste pobre y pobre te morirás » (tu es née pauvre et tu mourras pauvre). Nous vivions au jour le jour sans avoir beaucoup d'opportunités pour avancer. En plus de la pauvreté, les situations de violence intrafamiliale nous confinaient, ma mère, mes sœurs et moi, à notre supposée condition de femmes. Femmes et filles qui étaient « bonnes » pour les tâches domestiques et le sacrifice envers un mari ou un père.

J'ai grandi entourée d'histoires de sorcières, du diable, de chats noirs, d'anges, de miracles, etc. Parler de sorcellerie, de maléfices, de guérisons était chose courante dans mon village. En effet, dans ma propre famille, on disait que ma grand-mère paternelle, Martina, était une sorcière. Mes tantes disaient qu'elle sortait la nuit sur son balai pour les surveiller. Pour cette raison, elles avaient toujours des ciseaux ouverts accrochés derrière leurs portes. Les ciseaux seraient un instrument qui empêche les sorcières d'entrer dans les maisons.

Mi « abuelita » Martina avait la peau noire « *mais pas trop noire, comme elle aimait le dire* ». Mère célibataire, son mari était décédé, la laissant seule avec six enfants. Elle a dû se débrouiller pour subvenir à tous les besoins de la famille. Elle était une femme pleine de mystères, que beaucoup respectaient et craignaient. Ce traitement de respect et de crainte était aussi certainement dû à son travail de sage-femme. Elle était la seule « partera » (sage-femme du village). Nous ne savons pas vraiment qui lui a transmis ce savoir, mais ce qui est certain, c'est que beaucoup d'enfants, moi y compris, sont nés avec son assistance. Beaucoup de personnes l'enviaient pour cette raison. Malheureusement, elle est morte sans transmettre ce savoir. Les dernières années de sa vie, elle se sentait inutile, car elle disait que la médecine moderne l'avait remplacée. Cela l'a amenée peu à peu à sombrer dans la précarité et la dépression, car elle n'avait plus de travail, les médecins et les infirmières ne valorisaient pas ses connaissances. Ainsi, elle est morte dans la pauvreté.

Du côté de ma mère, ma grand-mère Carmen est une femme indigène Awa. Une femme très réservée qui a été présente pendant la majeure partie de mon enfance. Nous avons une relation très proche. Elle s'occupait de moi quand ma mère n'était pas là. Elle m'a transmis quelques savoirs ancestraux de l'ethnie Awa. Nous allions souvent récolter des plantes médicinales, des champignons, des feuilles et des insectes comestibles. Dans la forêt, nous installions des pièges pour attraper de petits animaux. J'ai toujours été fascinée par les connaissances qu'elle possédait. Dans la famille de ma mère, on racontait toujours des légendes, des mythes, des histoires de lutins, de veuves noires, de bons et de mauvais esprits. Comme Martina, mi abuelita Carmen, toujours vivante, croit aussi en la sorcellerie. Je me souviens qu'un jour, avec ma mère Fani et elle, nous sommes allées voir une guérisseuse. C'était la première fois que j'allais dans un endroit comme celui-là et cette expérience fut un peu inconfortable pour moi. J'étais curieuse de voir ce qui allait se passer et aussi effrayée, car l'endroit où nous sommes allées était petit et sombre, rempli de bougies, d'images de saints et d'odeurs étranges.

L'objectif de la visite était de faire une guérison pour que mon père arrête de boire. Je me souviens que j'espérais que cette potion fonctionne, car la situation à la maison était insupportable. Mon père devenait de plus en plus violent avec ma mère et avec nous. Dans le village, avec le temps, les activités de chasse, de pêche, de culture de la terre, etc., devenaient de plus en plus difficiles. Avec l'ouverture d'une nouvelle route reliant la côte à la sierra (mon village étant situé entre les deux régions, côte et sierra centrale), la voie du chemin de fer n'existant plus, de nouveaux modes de vie s'étaient installés à Lita. Mon père ne travaillait plus la terre, il était devenu ouvrier de l'institution publique qui effectuait les travaux de voirie.

Avec la construction de cette nouvelle route, des entreprises forestières, minières, des petites tavernes, des maisons closes, etc., se sont installés. Les modes de vie des gens ont progressivement changé. Certaines personnes voyaient ces changements comme positifs et synonymes de progrès. Cependant, des problèmes d'alcoolisme et de violence ont commencé à affecter les habitant·es. Pendant un temps, mon père partait travailler plusieurs jours durant. Il n'était presque jamais présent à la maison. C'était ma mère et ma grand-mère Carmen qui s'occupaient de moi et de mes cinq frères et sœurs. À la fin du mois, lorsqu'il rentrait avec son salaire, nous ne le voyions pas beaucoup non plus. Il sortait avec ses amis et dépensait tout l'argent qu'il avait gagné. Il rentrait ivre à la maison pour violenter ma mère et nous.

Ma grand-mère Carmen, préoccupée par la violence que ma mère vivait, proposa d'aller voir une guérisseuse. Selon elle, quelqu'un avait fait un maléfice à mon père et pour cette raison il buvait autant. Nous sommes allées en ville pour trouver une guérisseuse. Quand nous sommes entrées dans cette maison, une femme m'a regardée et m'a dit : « Tu dois croire pour que cela fonctionne », c'était la chamane. Sûrement qu'en voyant mon regard perplexe, elle a essayé de me calmer avec ces mots, mais pour moi, c'était encore pire, car maintenant, je me sentais responsable du résultat. Car si la guérison ne fonctionnait pas, ce serait ma faute pour ne pas avoir cru.

Je me souviens que je me répétais à moi-même : tu dois croire pour que cela fonctionne, tu dois croire pour que cela fonctionne... Une heure plus tard, nous sommes sorties de cet endroit après avoir payé une bonne somme d'argent. La guérisseuse a fait des chansons, des prières. Elle utilisait des herbes, du tabac, des œufs et d'autres objets étranges tout en tenant sur sa main gauche une photo de mon père. Quand nous sortîmes de là, la potion n'était pas encore prête. Pour la compléter, il fallait ajouter un dernier ingrédient : la poudre d'une souris, de ces petites souris qui traînent autour des maisons.

Maintenant, il fallait en attraper une, la disséquer au feu jusqu'à ce qu'il soit possible de la moudre dans un moulin et obtenir une poudre qui serait mélangée à la boisson préparée par la guérisseuse. Ma grand-mère Carmen s'est chargée de trouver cet ingrédient final. Ce qui s'est passé après, je n'en suis pas si sûre. Je n'ai jamais vu de mes propres yeux mon père boire la potion. La seule certitude c'est que mon père a continué à boire et continue toujours de le faire aujourd'hui. L'alcool est devenu une maladie. J'ai toujours pensé que ce dont il avait besoin, c'était d'une aide médicale et psychologique, car l'alcoolisme est une maladie qui ne se guérit pas avec des potions magiques. Cependant, l'aide médicale est difficile à trouver dans un pays où la Sécurité Sociale n'existe presque pas.

Mon enfance s'est déroulée ainsi, avec des peurs, des privations, des souffrances et des problèmes comme ceux-ci qui étaient courants dans le village. Ces histoires ne sont pas précisément les contes d'un roman, mais une réalité latente d'une société où les gouvernements choisissent de maintenir la pauvreté et la précarité. Les richesses et les merveilles des pays sont entre les mains de quelques-un·es. Les pauvres doivent se débrouiller par eux-mêmes pour survivre.

En effet, ni une nouvelle route ni un emploi public ne garantissent l'accès à une vie digne. À titre d'exemple, à Lita, une fois la route terminée, les travailleurs se sont retrouvés sans emploi, sans sécurité sociale. L'environnement était dévasté et la déforestation progressait rapidement. Par cette nouvelle route récemment construite, d'énormes camions chargés de gigantesques arbres passaient tous les jours. De plus, à cause de l'agriculture intensive et de l'utilisation incontrôlée de produits chimiques, la végétation et les montagnes ont commencé à disparaître.

Pendant les mois de fortes pluies (février-avril), les catastrophes naturelles étaient de plus en plus fréquentes. Cela provoquait des glissements de terrain, des débordements de rivières, entraînant la noyade d'animaux et de personnes et d'énormes pertes économiques. Nous n'avions ni électricité ni eau potable et ni aucune aide des autorités. Nous devons trouver des solutions par nous-mêmes. Heureusement, la solidarité et l'entraide des habitant·es du village compensaient le manque de soutien politique.

Les entreprises minières, quant à elles, s'enrichissaient et continuent de le faire jusqu'à aujourd'hui. La pollution des rivières est de plus en plus évidente. Pour accentuer leur présence et leur acceptation, ces entreprises offrent des cadeaux de Noël aux enfants, des bancs publics, etc. Certains habitant·es sont satisfait·es, mais pour d'autres, la précarité et la pauvreté ont augmenté. De nombreuses familles ont dû déménager dans des villages voisins ou en ville. Les femmes sont celles qui se déplacent le plus, principalement à la recherche d'un travail, guidées par le désir d'échapper à la vie rurale, au mariage forcé, à la grossesse précoce, pour étudier et chercher une meilleure qualité de vie.

Un autre élément qui a toujours influencé les modes de vie est la religion. Nous étions une famille croyante qui pratiquait la religion catholique. À travers les pratiques religieuses, de nombreuses initiatives sociales et culturelles se sont développées dans le village, mais aussi de nombreuses restrictions et le développement de tabous principalement envers les femmes. Nous étions confinées à la sphère privée, au sacrifice et à l'obéissance.

3.1.4. Enfant, je ressentais de la honte à être identifié comme Awa !

Lita est le chef-lieu de la région où les villageois viennent les weekends pour participer au marché, aux activités culturelles, pour jouer au football, le football étant une activité très pratiquée par les gens de la région. Les Awa des communautés éloignées affluent aussi les weekends pour s'approvisionner au marché. Depuis mon enfance, j'ai observé l'évolution des coutumes des habitant·es du village et des Awa qui fréquentaient le marché dominical. La nouvelle route facilitant l'accès, les Awa viennent également pour consommer de l'alcool dans les tavernes locales. Les scènes qui s'ensuivent sont souvent déplorables : tandis que les hommes s'adonnent à la boisson, les femmes, portant leurs enfants sur leur dos, attendent patiemment assises sur le trottoir. Leur domicile se trouvant parfois à deux heures de route, elles ne peuvent se permettre d'abandonner leurs maris ivres, qui finissent souvent par se livrer à des affrontements violents.

Les stéréotypes négatifs abondent : à Lita, les Awa sont péjorativement surnommés « indios cabezones » (Indiens à grosses têtes), perçus comme peu intelligents et sauvages. Des rumeurs circulent même sur l'échange de jeunes femmes Awa contre des animaux. Les femmes Awa, souvent mariées dès 13 ou 14 ans, sont généralement exclues de l'éducation, travaillant la terre et s'occupant des tâches domestiques.

La branche afroéquatorienne de ma famille se moquait souvent de nous, iels nous traitaient de « indias cabezonas ». Ces images fortes et récurrentes, témoins de la marginalisation des communautés indigènes, ont longtemps teinté ma perception de mon propre peuple, malgré nos racines communes, enfant, je ressentais de la honte à être identifiée comme Awa !

Ma grand-mère Carmen a quitté la Colombie dans les années 60 pour s'installer en Équateur. Elle a grandi dans le petit village de Chical, proche de la frontière colombo-équatorienne, où elle a passé son enfance et une partie de son adolescence. À 16 ans, elle a rencontré mon grand-père Juan, et un an plus tard, ma mère Fani est née. La langue Awapit, parlée par les Awa, n'était utilisée que par mon grand-père, car ma grand-mère la considérait comme une langue de « sauvages ». Je n'ai jamais entendu parler cette langue durant mon enfance dans ma famille. Les campagnes d'évangélisation menées par les églises ont interdit l'usage des langues indigènes, contribuant à leur oubli progressif.

Chical, à l'époque, était plus un hameau qu'un village, constitué de quelques maisons en bois montées sur pilotis pour éviter les animaux sauvages. Sans électricité ni eau potable, les habitant·es utilisaient les ruisseaux pour leurs besoins quotidiens et des lampes à huile fabriquées avec des bœufs et des mèches de tissu. La région du Chocó, où vivait ma grand-mère, était réputée dangereuse en raison de la présence de la guérilla colombienne.

Un jour, des guérilleros ont envahi leur maison, prenant leurs biens et enlevant un oncle qui ne fut jamais revu. Devant cette menace constante, ma grand-mère a décidé de fuir avec sa famille. Ma mère Fani avait environ neuf ans à l'époque. Le voyage fut long et ardu, traversant les montagnes sous des pluies torrentielles et des chemins boueux. Ils ont dû tout abandonner, mais ma grand-mère disait toujours que « ce n'était que des choses matérielles, que la vie était plus importante ».

À leur arrivée en Équateur, ils se sont installés à Lita, où ils ont trouvé refuge auprès de membres de leur famille. Rapidement, mes oncles ont trouvé du travail dans les plantations de café, et ma grand-mère a travaillé dans un restaurant et comme femme de ménage. Bien que les débuts fussent difficiles, ils ont progressivement régularisé leur situation et ma mère a pu aller à l'école, même si elle a dû abandonner sa scolarité peu de temps après pour travailler.

3.1.5. Au-delà de la souffrance : Le parcours de Fani

Ma mère, Fani, est une femme Awa dont la vie a été marquée par des épreuves extrêmes. Contrainte de fuir la violence des groupes armés en Colombie avec mi abuelita Carmen, elle

arrive aussi à Lita. Pour elle, ce nouvel environnement n'a pas apporté la paix escomptée. La pauvreté et les violences domestiques ont imprégné son existence, l'empêchant de poursuivre des études et la contraignant à travailler dès son plus jeune âge comme employée domestique. Par la suite en couple à 14 ans avec un homme afro-descendant, mon père, au comportement machiste et violent, elle a subi des abus physiques et psychologiques constants.

La vie avec mon père était une source inépuisable d'angoisses. Il rentrait souvent ivre, et sa présence remplissait la maison de terreur. Cette peur constante a conduit Fani à développer des troubles physiques et mentaux, affectant gravement sa santé. Les années de souffrance ont provoqué une maladie cérébrale, entraînant une perte de mémoire sévère. Aujourd'hui, Fani ne reconnaît personne, vivant dans son propre monde, elle est, en quelque sorte, épargnée des souvenirs douloureux de son passé.

Fani a été marginalisée non seulement par la société dominante, mais aussi au sein de sa belle-famille afro-descendante, qui la discriminait pour être une femme Awa et pauvre. Cette double marginalisation a exacerbé sa vulnérabilité, la rendant victime de différentes formes de violences et d'exploitations. Après plus de 20 ans de vie sous la domination machiste, elle a pris la décision courageuse de partir du foyer et du village de Lita. Cette décision a marqué un tournant, lui permettant de goûter à une certaine liberté. Elle est partie en ville où elle a commencé à jouer au football, à sortir avec des amies, à danser, et à travailler. Elle était partie avec ses enfants devant travailler dure pour aller de l'avant. Cela dit, elle était contente d'avoir retrouvé une certaine liberté de décision dans sa vie. Toutefois, les années de violence avaient laissé des traces indélébiles dans son corps et son esprit, entraînant des troubles du sommeil, des peurs et des nuits blanches.

Et dans ces dernières années, elle a souffert une maladie cérébrale, entraînant une perte de mémoire. Celle-ci peut être perçue comme une réponse ultime à une vie de souffrance. Aujourd'hui, elle vit dans un monde où elle a oublié les douleurs passées, trouvant peut-être un refuge involontaire contre les injustices qu'elle a subies. Sa résilience et sa force, malgré les immenses défis, sont un témoignage poignant de la capacité des femmes indigènes et afro-descendantes à survivre et à trouver un semblant de paix intérieure, même dans les circonstances les plus difficiles.

La présence de mon père dans ma vie a été marquée par des contrastes profonds et des souvenirs tumultueux. Il est né et a grandi dans un village où la vie était rude et les opportunités rares. Comme beaucoup de jeunes de sa génération, il a été confronté dès son plus jeune âge à des réalités sociales et économiques difficiles, façonnant son caractère et ses comportements de manière significative.

N'ayant pas dépassé l'école primaire dans son parcours scolaire, il n'a pas eu l'opportunité de poursuivre ses études, mais il a toujours montré un grand intérêt pour les activités sociales du village. Chaque dimanche, il aimait se rendre au marché, non seulement pour s'approvisionner, mais aussi pour participer aux activités culturelles et jouer au football, une passion partagée par

de nombreux habitant·es de la région. Il prenait soin de bien s'habiller, cachant ainsi sa pauvreté derrière une apparence soignée. Ma mère veillait toujours à ce que ses chemises soient impeccablement repassées, reflétant un soin malgré les difficultés d'une vie contradictoire.

3.1.6. Naviguer les frontières de la colonialité : l'histoire de mon Père

Mon père a souvent manifesté un comportement machiste et violent. Ses actions étaient souvent dictées par un mélange d'attentes culturelles, de pressions sociales, et de défis personnels non résolus. L'alcool a rendu sa jalousie malade ce qui le rendait paranoïaque et devenant une part intégrante de sa vie, exacerbant ses tendances à la violence et transformant notre maison en un lieu de terreur et d'angoisse constante. Ses retours à la maison, souvent marqués par l'ivresse, étaient redoutés par ma mère, mes frères et sœurs, et moi-même.

Mon père envoyait des messages contradictoires, à la fois de violence contre lui-même, contre la société, et contre nous, mais il était également capable d'exprimer de la douceur et de la gentillesse. Il pouvait être attentionné, nous offrant des moments de répit dans une existence autrement marquée par la peur et l'incertitude. Malgré sa violence, il possédait un sens protecteur féroce envers sa famille. Il était capable de nous défendre contre quiconque. Personne n'osait nous approcher avec de mauvaises intentions, car seuls ses propres démons intérieurs pouvaient nous faire du mal.

Malgré ces aspects sombres, mon père n'est pas une figure unidimensionnelle. Comme beaucoup d'hommes de sa génération, il portait en lui des rêves et des aspirations étouffées par les contraintes de la vie. Son travail acharné pour subvenir aux besoins de la famille, bien que souvent mal dirigés, reflétait une volonté de s'élever au-dessus de la pauvreté et de la précarité qui avaient marqué son enfance. Lorsqu'il travaillait dans les institutions publiques ou dans les plantations, il montrait une détermination et une résilience qui, sous d'autres circonstances, auraient pu être des qualités admirables.

La relation conflictuelle avec ma mère, Fani, amplifiait les tensions à la maison. Leur union, marquée par une profonde incompatibilité et des attentes irréalistes, a souvent débouché sur des confrontations violentes. Mon père, confronté à ses propres démons et à une société qui ne lui offrait guère de soutien, est devenu un symbole des échecs structurels qui affectent tant de familles afro-descendantes et indigènes.

En vieillissant, les conséquences de son alcoolisme se sont accentuées. La maladie cérébrale de ma mère, résultant de ses années de souffrance, a ajouté une nouvelle couche de complexité et de tristesse à notre histoire familiale. Mon père, incapable de se libérer de ses dépendances et de ses comportements destructeurs, continue à vivre dans un cycle de douleur et de solitude.

Aujourd'hui, en regardant en arrière, je réalise que mon père est à la fois une victime et un acteur de son propre destin. Son histoire est une tragédie personnelle, mais aussi un reflet des défis systémiques qui oppressent les communautés marginalisées. Son incapacité à surmonter

ses addictions et ses comportements violents est un rappel des lacunes de notre société en matière de soutien et de justice sociale.

Malgré tout, je porte en moi l'espoir que notre génération pourra briser ce cycle, inspirée par la force et la résilience de ces femmes qui continuent à se battre.

3.2. Analyse de la place centrale de l'expérience

Introduction à l'analyse des dynamiques de pouvoir, de résilience et de résistance dans les communautés Awa et afro-équatoriennes.

Cette section du mémoire explore en profondeur les expériences personnelles et familiales qui illustrent les dynamiques complexes de pouvoir, de résilience et de résistance au sein des communautés Awa et afro-équatoriennes. À travers une série d'axes analytiques, nous nous penchons sur la manière dont l'identité, la marginalisation, les savoirs ancestraux, et les défis socio-économiques s'entrecroisent pour former une mosaïque de vécus qui ne sont pas seulement des réflexions de l'oppression, mais aussi des manifestations de résistance et de survie.

Chaque axe est conçu pour mettre en lumière une facette spécifique de l'expérience vécue, allant de la valorisation des récits personnels comme sources de savoir légitime, à l'impact de la transmission intergénérationnelle des connaissances, et jusqu'à l'analyse des défis contemporains rencontrés par les hommes et les femmes dans ces communautés. En contextualisant ces expériences dans des cadres de marginalisation et de modernisation, cette analyse vise à offrir une compréhension enrichie des stratégies de résilience et des formes de résistance employées par les individus face aux structures de pouvoir oppressives.

Ce cadre analytique cherche non seulement à documenter les histoires de lutte et de résistance, mais aussi à reconnaître la capacité des communautés à s'adapter et à répondre aux pressions externes et internes, tout en préservant leurs cultures et identités. En plaçant ces histoires personnelles et collectives au centre de l'étude, nous valorisons l'autohistoria comme une méthode puissante pour déchiffrer et contester les narratifs coloniaux et patriarcaux, et pour mettre en avant la Métisphère en tant que réalité vécue et espace de confluence des identités et des savoirs.

Ainsi, en naviguant à travers ces axes, nous tissons ensemble des récits de résistance et de dignité qui résonnent avec les luttes globales pour la justice et l'égalité, offrant des perspectives qui transcendent les frontières géographiques et disciplinaires et contribuent à la construction d'un discours académique plus inclusif et décolonisé.

Voici un tableau qui synthétise les expériences présentées dans la partie « Autohistoria : identités et résilience décoloniales ».

Thème	Description
Expérience personnelle et contextualisation sociale	
Sources de savoir	Utilisation des récits personnels pour théoriser et comprendre les dynamiques sociales et historiques, soulignant l'influence de l'environnement multiculturel de Lita sur la perception du monde.
Marginalisation et identité	Discussion sur la honte associée à l'identité Awa et comment les perceptions externes et les stéréotypes ont façonné la conscience de soi, révélant les impacts de la marginalisation sur l'identité individuelle et collective.
Transmission intergénérationnelle et savoirs ancestraux	
Rôle des aînés	Importance des liens familiaux et de la transmission des savoirs ancestraux Awa par des figures maternelles clés, enrichissant la profondeur et l'authenticité du récit.
Narration incarnée	Utilisation des récits de vie pour contextualiser les expériences de marginalisation et de résistance, ancrant l'analyse dans une réalité vécue.
Résilience individuelle et résistance culturelle	
Histoires de résilience	Exploration des récits de résilience et de force au sein de la famille, montrant comment chaque membre a navigué sur les défis sociaux, économiques et raciaux.
Contradictions et luttes intérieures	Description de la complexité des expériences masculines au sein de la famille, notamment les défis sociaux et économiques et l'alcoolisme du père.
Dynamiques de pouvoir et résistance féminine	
Expériences de violence et de survie	Récit de ma mère, Fani, qui met en lumière les épreuves et la résilience des femmes face à la violence domestique et d'autres formes d'oppression, illustrant les stratégies de survie et de reprise de contrôle sur leur vie.
Synthèse des expériences et contextualisation globale	

Enrichissement narratif	Résumé des expériences personnelles et familiales pour offrir une perspective riche sur les dynamiques de pouvoir, de résistance et de transmission culturelle.
Valorisation des luttes	Mise en avant des histoires individuelles et collectives pour illustrer la dignité et la justice, soulignant l'importance des récits personnels dans un contexte de défis partagés.
Systèmes de domination et résistance collective	
Huasipungo et travail forcé	Exploration des systèmes de domination issus de la colonialité, tels que le huasipungo, illustrant les conditions oppressives sous lesquelles les Afro-Équatorien·nes étaient contraints de travailler.
Fondation de Lita	Acte de résistance collective face à l'exploitation, où la décision de fonder le village est vue comme une démarche pour reprendre le contrôle sur leur vie et leur environnement.
Résilience et indépendance économique	
Témoignages familiaux	Les récits de mes tantes qui, face à des conditions de travail difficiles et à la stigmatisation sociale, montrent une résistance constante et une capacité à créer une indépendance économique.
Survie à travers la migration	L'histoire de ma grand-mère Carmen, qui a fui la violence en Colombie, soulignant sa résilience personnelle et celle de nombreuses autres femmes dans des situations similaires.
Dynamiques de pouvoir et de résistance féminine	
Rôle de sage-femme	La grand-mère Martina, respectée pour ses savoirs en maternité, incarnait une forme de pouvoir féminin au sein de la communauté. Sa vie, affectée par la modernisation médicale, révèle les défis face aux structures de pouvoir.
Fuite de la violence domestique	Le récit de la lutte de ma mère, Fani, contre la violence domestique, illustre une transformation personnelle significative et une récupération de l'autonomie.
Résistance aux pratiques médicales modernes	
Pratiques de guérison traditionnelles	Face à un système de santé inaccessible et discriminatoire, les pratiques traditionnelles de guérison et la croyance en la sorcellerie représentent

	une forme de résistance contre la marginalisation des savoirs ancestraux.
Les défis de la modernisation	
Impact des entreprises et de la modernisation	L'introduction de nouvelles routes et l'activité des entreprises minières et forestières, perçues comme des progrès, ont exacerbé la précarité et les inégalités, illustrant les effets destructeurs de la modernisation.
Impact environnemental et social de la modernisation	Analyse des effets de la modernisation sur les paysages et les modes de vie, accentuant les défis écologiques et économiques pour les communautés traditionnelles.
Contextualisation des expériences personnelles dans les dynamiques sociales et économiques	
Conditions de travail et défis socio-économiques	Les expériences de mon père et des afro-descendant·es de sa génération, confrontés à des attentes sociales et culturelles qui façonnent leurs comportements et choix de vie.
Résilience culturelle	Les pratiques traditionnelles, telles que la collecte de plantes médicinales, témoignent de la persistance et de l'adaptation des savoirs indigènes face à la modernisation et à la globalisation.
Économie de subsistance versus économie de marché	Contraste entre les économies traditionnelles avec les pressions de l'économie de marché, mettant en lumière les tensions entre la subsistance et les exigences économiques modernes.
Discriminations croisées	Les intersections de la race, du genre et de la classe façonnent les expériences des individus dans les communautés marginalisées, impactant différemment les hommes et les femmes.
Migration et ses impacts	Les conséquences de la migration forcée dues à la violence ou aux pressions économiques, révélant les luttes contre la pauvreté et la marginalisation dans un contexte transnational.
Critique des politiques de développement	Les politiques de développement favorisent l'exploitation économique sans tenir compte des coûts humains et environnementaux, perçues comme des menaces à la stabilité et à la santé des communautés.

3.3. Autoréflexion critique et politique

L'autoréflexion critique et politique consiste à examiner ses expériences pour comprendre leur lien avec des structures de pouvoir plus vastes. Ce processus est crucial pour développer une conscience critique en utilisant des références académiques et subalternes pour décrire les pratiques sociales, culturelles, spirituelles et curatives. Dans ce mémoire, j'intègre des réflexions critiques sur mes propres expériences en lien avec les théories de la colonialité et du genre. Il est important d'employer diverses formes d'expression pour analyser les récits personnels et collectifs, en soulignant les liens entre émotion, spiritualité et connaissance.

Des identités marquées par l'héritage colonial et la marginalisation.

Les femmes Awa sont perçues à travers des prismes de primitivité et d'exotisme, héritages de l'époque coloniale, qui sexualisent et déshumanisent leurs corps. Comme le souligne Rita Segato (2016), les médias et la culture enferment souvent les femmes indigènes dans un passé figé. Ma grand-mère Martina, par exemple, malgré ses vastes connaissances en plantes médicinales et ses compétences de guérisseuse, était souvent vue comme une « sorcière », renforçant les stéréotypes de primitivité et de mysticisme. Ses contributions à la santé et au bien-être de la communauté étaient rarement reconnues par les autorités médicales modernes.

La figure de Martina, sage-femme, s'inscrit dans cette tradition de femmes autonomes qui défient les normes patriarcales. Ses connaissances, bien que respectées dans sa communauté, étaient aussi source de crainte et de marginalisation. Comme explique Mona Chollet, les savoirs traditionnels et les pratiques spirituelles des femmes, étaient souvent dévalorisés et associés à des superstitions dangereuses (Chollet M. 2018).

Dans son livre « Sorcières : La puissance invaincue des femmes », Chollet explore comment les femmes qui dérogeaient aux normes patriarcales, comme les célibataires, les veuves et les guérisseuses, étaient souvent accusées de sorcellerie et persécutées. Ces femmes, en marge de la société patriarcale, représentaient une menace pour l'ordre établi, car, elles échappaient à la tutelle masculine et étaient vues comme des dangers, des figures de subversion (Chollet M. 2018).

Les Awa, souvent perçus comme des « gens de la forêt » ou « de la montagne », sont confrontés à des stéréotypes et préjugés qui les dévalorisent. De même, les afro-descendant·es sont souvent réduits à des rôles subalternes et soumis à des préjugés raciaux persistants. Jules Falquet (2022) remarque que les représentations des femmes noires sont souvent saturées de stéréotypes d'hypersexualité et de servitude.

Ma tante aînée, qui a quitté Lita pour travailler comme employée domestique en ville, a été confrontée à des perceptions négatives de sa race et de son genre. Malgré ses efforts pour subvenir à ses besoins, elle a souffert de la stigmatisation sociale. Ma mère, Fani, a également dû naviguer sur ces dynamiques oppressives, sa vie étant marquée par la pauvreté et la violence domestique.

Les violences subies par les femmes indigènes sont multiples et trouvent leur origine dans des dynamiques coloniales, patriarcales et racistes. En tant que femmes indigènes, elles sont marginalisées non seulement par la société dominante, mais aussi au sein de leurs propres familles et communautés. La masculinité toxique et le patriarcat façonnent les dynamiques familiales et communautaires. Segato (2016) décrit la violence de genre comme une manifestation extrême du patriarcat, visant à maintenir les femmes dans des rôles subalternes.

Les identités de genre et d'ethnicité se croisent pour créer des formes spécifiques d'oppression et de résistance. La marginalisation de la langue et l'imposition de la culture dominante par les missions chrétiennes sont des exemples de la colonialité du pouvoir en Équateur. Les femmes indigènes sont souvent en première ligne des conflits armés, subissant des violences spécifiques en raison de leur genre et de leur ethnie, la violence sexuelle étant utilisée comme une arme de contrôle et de terreur (Segato R. 2016).

Les savoirs traditionnels sont souvent dévalorisés et associés à des superstitions dangereuses (Chollet, 2018). En racontant ces histoires, j'illustre comment elles sont façonnées par des dynamiques complexes de pouvoir et de résistance, soulignant la nécessité de reconsidérer les représentations stéréotypées qui perpétuent leur marginalisation.

3.4. Métisphère : Une exploration de mon parcours identitaire inspirée par Nepantla de Gloria Anzaldúa

Dans le cadre de ce mémoire, j'ai choisi le terme « Métisphère » pour décrire mon expérience personnelle, inspirée par le concept de Nepantla popularisé par Gloria Anzaldúa. Nepantla décrit un état de « vivre entre les mondes », un lieu de transition, de mélange et de résistance. Cet espace de tension et de transformation est un lieu où les identités sont continuellement négociées et redéfinies.

Mon choix de la notion de Métisphère s'inscrit dans une recherche de mot capable de refléter le cheminement de mon parcours. Un cheminement enraciné dans mon histoire du Sud en tant que femme Awa et afro-descendante. Ce parcours, en perpétuelle évolution, se déploie parfois au centre, parfois aux marges, dominant à certains moments, dominé à d'autres. Les expériences évoluent avec une société en changement constant.

Le terme « Métisphère » fusionne « métissage » et « sphère », apportant chacun une dimension cruciale à la compréhension de mon vécu.

Le « **métissage** » évoque un mélange, une hybridité, la fusion de différentes cultures, identités et expériences. Il symbolise l'intersection de mes héritages Awa, afro-équatorien et européen. Le métissage transcende la simple combinaison biologique ou culturelle ; il représente un processus continu d'intégration et de réconciliation des différentes facettes de mon identité. Dans mon cas, cela implique de jongler avec des identités souvent perçues comme contradictoires et de trouver un équilibre entre elles.

La « **sphère** » renvoie à l'idée d'un espace complet, englobant et multidimensionnel. Sans début ni fin, elle est fluide et inclusive, symbolisant l'intégration des divers aspects de mon identité en un ensemble cohérent, mais dynamique. La sphère représente un lieu où chaque facette de l'identité est reconnue et valorisée, un espace où les identités ne sont pas linéaires ou statiques, mais circulaires et en constante évolution.

Métisphère se distingue de Nepantla de plusieurs manières :

Inclusion et fluidité : Alors que Nepantla évoque un espace de tension entre deux mondes, Métisphère propose une vision plus intégrative et fluide des identités. La sphère représente un lieu où toutes les facettes de l'identité coexistent, même dans leurs contradictions.

Continuité et transformation : Métisphère accentue la continuité et la transformation constante. Contrairement à l'état de tension de Nepantla, Métisphère offre une vision où les identités évoluent sans cesse, mais demeurent intégrées dans une sphère unifiée.

Reconnaissance et valorisation : Métisphère insiste sur la reconnaissance et la valorisation de chaque aspect de l'identité. Là où Nepantla se concentre sur la lutte et la résistance, Métisphère met également l'accent sur la célébration des diversités et des complexités identitaires.

Mon expérience implique un métissage triplement complexe, mêlant des identités indigènes Awa, afro-équatoriennes et européennes. Cela crée un espace où les dynamiques de pouvoir sont plus complexes, impliquant non seulement des tensions raciales, mais aussi des marginalisations internes au sein des communautés Awa et afro-équatoriennes. La navigation entre cultures et continents, comme le passage de l'Équateur à la Belgique, ajoute une dimension supplémentaire à ma complexité identitaire.

Métisphère devient alors une notion clé pour comprendre et articuler cette complexité. C'est un espace où les identités se mélangent, se confrontent et se transforment en permanence, offrant une vision plus fluide et inclusive des dynamiques de pouvoir et de résistance. Ce concept permet de valoriser les expériences des femmes Awa et afro-descendantes, en reconnaissant la richesse de leurs identités et la créativité de leurs stratégies de survie et de résistance.

En choisissant la Métisphère, j'embrasse la richesse et la diversité de mon parcours, tout en honorant les contributions de Gloria Anzaldúa et son concept de Nepantla. C'est une manière de célébrer la complexité de mon identité et de continuer à évoluer dans un monde en perpétuelle transformation.

Métisphère : identités tissées et fluides

Grandir en tant que femme Awa et afro-descendante en Équateur, ma vie était un constant acte de négociation entre ces mondes. D'un côté, mon héritage Awa m'enracinait dans les traditions et les savoirs ancestraux, des pratiques de guérison de ma grand-mère Carmen aux rituels de fertilité qui marquaient les étapes de la vie. De l'autre côté, mon identité afro-descendante me

connectait à une histoire de résistance et de résilience, vécue à travers les récits de ma grand-mère Martina et les luttes quotidiennes de mes tantes pour survivre dans une société marquée par les préjugés raciaux.

Cependant, ma peau plus claire m'a souvent placée dans une position ambiguë, ne correspondant ni complètement à l'identité Awa ni entièrement à celle d'une femme noire. Mes frères et sœurs, ayant un teint plus foncé, étaient souvent identifiés comme noirs, tandis que moi, je me trouvais à la croisée des chemins, naviguant sur une identité qui ne correspondait pleinement à aucune catégorie. Cette différence de perception au sein même de ma famille a créé des dynamiques complexes de privilèges et de marginalisation, où la couleur de la peau devenait un marqueur de valeur et d'acceptation.

Ma tentative pour postuler un poste auprès de la Fédération des Centres Awa en Équateur d'il y a quelques années, a été une expérience révélatrice de cette exclusion. Malgré mon deuxième nom de famille à consonnance Awa (en Équateur, on porte deux noms de famille, en premier celui du père, en deuxième, celui de la mère), on m'a fait comprendre que mes cheveux trahissaient ma véritable appartenance. « *Même si tu as le nom Awa, tes cheveux montrent que tu n'es pas Awa* », m'a dit l'un des membres de la Fédération. Ce rejet, basé sur des critères de pureté ethnique, m'a poussée à m'identifier davantage comme noire, ne lissant plus mes cheveux, les laissant crépus, cherchant à travers ma chevelure libérée, une place et une certaine acceptation. D'ailleurs, ma grand-mère Carmen et ma mère Fani n'étaient pas non plus membres de la fédération Awa. Elles gardaient certaines coutumes et pratiques des Awa, mais elles préféraient effacer le plus possible les traces de cette identité pour mieux naviguer dans les réalités sociales de leur nouvel environnement.

Cependant, même en me définissant comme noire, je n'étais jamais pleinement acceptée. Mon métissage était souvent perçu comme un « bon mélange », effaçant l'indigène et la noire pour créer une nouvelle identité. Ce métissage, bien que parfois accepté, était constamment remis en question par ceux qui se pensaient différents de moi. Les « vrais » métis·es, ceux qui n'avaient pas une descendance noire ou indigène, ceux et celles qui descendaient des colons et des blancs.

Mon expérience reflète ce que Gloria Anzaldúa décrit comme étant « une étrangère sur cette terre », où la complexité des identités multiples et hybrides nécessite de naviguer constamment entre différents mondes et cultures. Comme elle l'écrit : « *Je suis un pont balancé par le vent, une croisée des chemins habitée par des tourbillons* » (Anzaldúa G. 1995, p. 137). Cette métaphore illustre parfaitement l'expérience de vivre dans un espace de transitions et de mélange. Anzaldúa insiste sur l'importance de critiquer non seulement les structures de pouvoir externes, mais aussi les préjugés internes au sein des communautés de couleur, en soulignant : « *Je dois appeler sur nous-mêmes, sur nos propres peurs, nos propres racismes* » (Anzaldúa G. 1995, p. 130).

Maria Lugones (2008) parle d'une idée qui résonne fortement avec mes expériences. Elle explique que la colonialité du genre ne se contente pas de subordonner les femmes, elle les rend également invisibles dans leurs propres communautés. Cette invisibilisation et marginalisation

sont des réalités que j'ai vécues en tant que femme Awa et afro-descendante, souvent exclue des groupes communautaires basés sur des critères de pureté ethnique.

Le fait que les communautés indigènes et noires répètent les dynamiques de pouvoir et d'oppression envers les populations qui selon eux ne sont pas complètement Awa ou complètement noires souligne à nouveau la quête de pureté raciale. Cette quête crée une exclusion pour ceux qui se trouvent dans les marges, résultat d'une hybridité. Si tu n'es pas Awa de nom et d'apparence, tu ne peux pas faire partie de leur communauté. De même, si tu es née avec la peau plus claire, tu ne peux pas appartenir à la communauté afro-équatorienne. Cela se voit même dans les initiatives publiques et les études qui proposent des bourses et des aides aux membres de ces communautés, nécessitant un document signé par un dirigeant affirmant votre appartenance. Mais quand tu l'es à moitié, et qu'une partie de ton corps ne reflète pas ce qu'eux ou elles pensent défini l'être noire ou indigène, tu te retrouves à devoir naviguer entre ces mondes qui renvoient des messages contradictoires.

En Europe, cette complexité s'est encore accentuée. Je découvre le mot racisé et ce sera celui-là qui m'identifiera. Ici, je suis une femme racisée, une forme de catégorisation qui différencie les personnes où elles doivent constamment naviguer entre les attentes et les stéréotypes liés à la race et à aux origines. Quitter l'Équateur pour venir en Belgique m'a permis de me rendre compte que les femmes migrantes qui ne représentaient pas le modèle des femmes européennes, étant cela la norme, devaient fournir des efforts supplémentaires pour trouver une place dans cette société.

Passer par l'apprentissage de la langue est un processus long et en constante évolution. Les diplômes ne sont pas reconnus, et quand ils le sont, il faut suivre une procédure compliquée que beaucoup de personnes n'ont pas la capacité de suivre. Moi, ayant fait des études universitaires en Équateur, cela n'était pas reconnu en Belgique. Je pouvais soit trouver un travail dans le domaine des titres-services, de l'aide à la personne, soit reprendre des études universitaires. J'ai opté pour cette dernière. Celle-ci étant plus accessible, car les universités peuvent décider d'accepter les étudiantes et la procédure est différente de celle de la reconnaissance des diplômes. C'est ainsi que je me retrouve actuellement à continuer mes études, des études qui m'ont permis de développer mon esprit critique et de découvrir des domaines comme le genre et la colonialité.

Le fait d'être mariée à une personne belge et d'avoir des enfants belges a facilité aussi mon parcours. Ce n'est pas toujours le cas pour les femmes pour qui la migration n'est pas un choix. Au sein même des femmes équatoriennes qui se retrouvent dans ma situation, certaines ont choisi de reprendre des études comme aide-soignante, car leur niveau de langue était insuffisant ou parce-que, lors du processus d'orientation socioprofessionnelle, les premières options qui leur ont été proposées sont les formations ou offres d'emploi dans les domaines du care. Cela est seulement un exemple des différences quant à l'accès pour les personnes d'origine autre. Cela dit, même si j'ai la nationalité belge, je serai toujours désignée comme une femme belge, mais d'origine étrangère.

Serons-nous toujours obligés à naviguer entre les mondes ? Sommes-nous destinés à répéter les mêmes dynamiques de pouvoir ? Est-ce que ma descendance, née sur le sol européen, doit aussi continuer à chercher sa place dans ce monde ? Trouverons-nous un jour notre place ? Ou, c'est peut-être cela notre monde en fin de compte, un monde où la Métisphère est en constant mouvement. Un monde qui bouge où la résistance et la résilience des femmes comme celles de ma famille naviguent entre les cultures, les dynamiques de pouvoir, les luttes, les stéréotypes et la discrimination. Un monde où les femmes, malgré les obstacles, continuent à se battre pour leur dignité et leurs droits.

4. Innovation décoloniale

4.1. Le concept de « Buen Vivir »

Le concept de « Buen Vivir » (Vivre Bien) est profondément ancré dans les cosmologies indigènes de l'Abya Yala, en particulier parmi les peuples des Andes et de l'Amazonie. Il transcende la simple notion de bien-être matériel pour embrasser une existence en harmonie avec la nature, la communauté et l'univers. Comme l'indique Vázquez (2012), le « Buen Vivir » est une notion dont les racines ne sont pas dans la tradition de pensée européenne, mais dans les cosmologies et traditions indigènes d'Abya Yala.

Aníbal Quijano (2014) critique les modèles de développement occidentaux basés sur la croissance économique et l'exploitation des ressources naturelles. Il soutient que le « Buen Vivir » propose une vision holistique où la qualité de l'environnement et le bien-être collectif sont prioritaires par rapport à l'accumulation de richesse individuelle, remettant en question les structures de pouvoir et les pratiques coloniales qui ont historiquement dominé ces régions.

Mónica Chuji (2013) dirigeante Shuar et ex-présidente de la Commission Biodiversité souligne l'importance de reconnaître et valoriser les savoirs ancestraux et les pratiques écologiques, qui sont souvent marginalisés par les systèmes de pouvoir colonial. Elle plaide pour un dialogue interculturel qui prend en compte ces connaissances traditionnelles comme des contributions vitales à la durabilité et à la justice sociale, réintégrant ainsi ces voix dans la conversation globale sur l'environnement et le développement

Impacts sur la redéfinition des rôles et statuts des femmes

L'intégration du « Buen Vivir » dans les mouvements sociaux a des implications significatives pour les rôles et statuts des femmes, en particulier dans les communautés indigènes et afro-descendantes. Historiquement gardiennes de la biodiversité et protectrices des écosystèmes, les

connaissances et pratiques des femmes sont essentielles pour la survie et le bien-être de leurs communautés. Comme le note Paí (2023), les Awa ont toujours protégé la terre et l'eau, car, elles sont sources vitales de vie et de savoirs ancestraux.

Ce mouvement contribue à une revalorisation du statut des femmes dans leurs communautés, reconnaissant leur expertise et leur leadership dans la gestion des ressources naturelles et la promotion de la souveraineté alimentaire. Cela favorise une redistribution du pouvoir au sein des communautés, mettant en avant l'importance de la collaboration et de la solidarité, des valeurs centrales du « Buen Vivir ».

Le « Buen Vivir » et les philosophies transculturelles qui l'accompagnent jouent un rôle crucial dans les luttes pour la justice sociale en Abya Yala. Ils offrent de nouvelles perspectives pour redéfinir les rôles et les statuts des femmes, tout en valorisant leurs contributions essentielles à la communauté et à l'environnement. Ces mouvements s'inscrivent dans un effort plus large de décolonisation des savoirs et des pratiques, visant à construire des sociétés plus justes et durables. Ce cadre propose une alternative aux paradigmes dominants de développement et met en avant une vision intégrative et respectueuse de la diversité et de l'interdépendance des systèmes de vie sur notre planète.

Comment intégrer le concept du « Buen Vivir » dans le cadre de ce mémoire ?

Pour intégrer les concepts d'autohistoria, de colonialité du genre et de Métisphère dans la philosophie du « Buen Vivir », voici quelques pistes de réflexion :

Autohistoria et « Buen Vivir » : L'autohistoria, telle que conceptualisée par Gloria Anzaldúa, permet aux individus marginalisés de raconter leur histoire à travers leurs propres perspectives, souvent en résistance contre les narrations dominantes. Dans le contexte du « Buen Vivir », les récits personnels de femmes comme Dolores Cacuango et Mónica Chuji peuvent être envisagés comme des formes d'autohistoria, où elles articulent non seulement leur lutte, mais aussi leur vision d'un monde où la communauté et la nature sont intrinsèquement liées. Ces récits fournissent une critique fondamentale de la modernité et du développement occidental, tout en proposant des alternatives qui résonnent avec les principes du « Buen Vivir ».

Colonialité du genre et « Buen Vivir » : Maria Lugones à travers du concept de colonialité du genre examine comment les structures de pouvoir colonial ont imposé des rôles de genre restrictifs et ont dévalorisé les pratiques culturelles des peuples non européens. En liant cela au « Buen Vivir », nous pouvons explorer les rôles traditionnels des femmes dans les sociétés indigènes, comme gardiennes de la biodiversité et militantes communautaires qui contestent les structures imposées. Le « Buen Vivir », avec son rejet de la hiérarchie et son accent sur l'interdépendance, offre un cadre pour revaloriser ces rôles et pour combattre la colonialité du genre.

Métisphère et « Buen Vivir » : La Métisphère, une notion qui dérive d'une réflexion décoloniale et du genre, se réfère à un espace de confluence des identités, des cultures, et des épistémologies, souvent en marge des canons occidentaux. Dans le cadre de ce mémoire, le

« Buen Vivir » peut être envisagé comme une expression de la Métisphère, où les connaissances et les pratiques indigènes et afro-descendantes se mêlent à des influences extérieures pour créer des formes de vie et de gouvernance uniques. Ce mélange, loin d'être une dilution, est une forme de résilience et d'innovation, résistant à l'homogénéisation culturelle et promouvant la diversité.

En intégrant ces idées, nous pouvons structurer une argumentation autour de l'importance des récits et des pratiques non seulement pour les communautés indigènes, mais aussi comme contributions essentielles à un dialogue global sur le développement, la justice sociale et la durabilité.

En somme, le concept de « Buen Vivir », enrichi par les pratiques d'autohistoria, démontre comment les narrations personnelles et collectives des femmes indigènes et afro-descendantes d'Équateur contestent les narrations coloniales et patriarcales du développement et du progrès. Ces récits, enracinés dans les expériences de la colonialité du genre, révèlent des formes de savoir et de pratique qui résistent à la marginalisation et proposent des alternatives viables basées sur la justice écologique et sociale. En embrassant la Métisphère, le « Buen Vivir » devient un espace où les diverses épistémologies et cosmologies coexistent et s'entrelacent, offrant ainsi une vision plus inclusive et holistique de l'avenir. Cette intégration nous permet d'ancrer le « Buen Vivir » dans un cadre théorique robuste tout en mettant en lumière les contributions spécifiques et souvent négligées des femmes indigènes et afro-descendantes à la justice sociale et environnementale.

5. Histoires réflexives : résistance décoloniale

Dans cette partie du mémoire, je présente les expériences de Dolores Cacuango, Tránsito Amaguaña, Luz Argentina Chiriboga et Mariela Casanova pour illustrer l'autohistoria en action. Ces femmes ont utilisé leurs récits personnels comme des outils de résistance et de réclamation identitaire. Gloria Anzaldúa décrit l'autohistoria comme une forme de narration où l'histoire personnelle fusionne avec la théorie, permettant ainsi de contextualiser les luttes personnelles dans des enjeux sociopolitiques plus larges.

5.1. Dolores Cacuango — Pionnière des luttes indigènes

Dolores Cacuango, née en 1881 à Pesillo, une communauté indigène en Équateur, est l'une des premières militantes à lutter pour les droits des peuples indigènes et pour l'éducation bilingue en Équateur. « *Dolores avait plusieurs stigmates : elle était une femme indienne, pauvre et analphabète. Elle a commencé à se battre à partir de son expérience concrète, de sa pensée, de son cœur, qui lui disait que la vie qui vivait les peuples autochtones n'était pas juste* » (Gabbert K., et al., 2017, p.3).

Issue d'une famille de fermiers, Cacuango a travaillé comme servante dans une maison de maître à Quito, où elle a été témoin de l'exploitation et du mépris envers les peuples indigènes.

Cette expérience a forgé sa détermination à lutter contre l'oppression coloniale et patriarcale. De retour dans sa communauté, elle a pris une part active dans les luttes pour la terre et pour les droits des travailleurs indigènes, co-fondant en 1944 la « Federación Ecuatoriana de Indios », qui a joué un rôle crucial dans la mobilisation des indigènes contre l'exploitation et l'injustice.

Pour Dolores, il était crucial que les femmes indigènes participent activement aux luttes sociales et éducatives. Elle insistait sur le fait que les femmes ne devaient pas seulement être présentes, mais qu'elles devaient également être des dirigeantes actives, en veillant à ce que l'éducation ne reproduise pas les hiérarchies coloniales et patriarcales qui subjuguèrent son peuple. Elle visait à transformer le système éducatif de l'intérieur, en l'utilisant comme un outil pour autonomiser les femmes et démanteler les structures de la colonialité. En prônant l'empouvoirement féminin, Cacungo défiait à la fois les oppressions coloniales externes et les normes communautaires internes qui reléguaient souvent les femmes à des rôles subordonnés.

Les mouvements indigènes intègrent les préoccupations féministes en transformant non seulement les structures sociétales, mais aussi les perceptions culturelles au sein de leurs communautés. Cette transformation est essentielle pour contester les héritages coloniaux et patriarcaux qui continuent d'impacter les sociétés indigènes.

Cacungo a intégré ainsi des questions de genre dans ses luttes, mettant en lumière les doubles discriminations subies par les femmes indigènes. Ochy Curiel éclaire ces discriminations comme une réaction à la logique dichotomique et hiérarchique qui prévaut dans la pensée coloniale capitaliste, où la séparation entre l'humain et le non-humain place les peuples indigènes et africains dans la catégorie des non-humains, des « bêtes féroces et des sauvages » (Curiel, 2014). *« Cela est lié à la notion d'humanité imposée par la modernité occidentale, qui débute avec le débat sur la question de savoir si les Indiens, puis plus tard les Noirs, étaient humains. Les femmes et les mâles colonisés n'étaient ni femmes ni hommes, ni considérés comme humains. À ce sujet, le Portoricain Nelson Maldonado Torres (2007) propose le concept de colonialité de l'être, qui a supposé la négation de l'humanité, l'infériorisation des populations (surtout indigènes et afrodescendantes) qui ont été considérées comme un obstacle d'abord à la christianisation, puis à la modernisation. Cette négation de l'être (Dasein) a servi de justification pour les asservir, leur confisquer leurs terres, leur faire la guerre ou simplement les assassiner. Ils sont, comme dirait Frantz Fanon (1963), les damnés de la terre »* (Curiel O. 2014, pp.50-51).

Cacungo a défié cette logique en réclamant non seulement l'égalité des genres, mais aussi la reconnaissance des droits et de la souveraineté des peuples autochtones, insistant sur le fait que les femmes indigènes étaient des actrices clés de ces mouvements.

« Muy tempranamente comprendió que el poder de los patrones estaba en la propiedad de la tierra y en la posesión del conocimiento lo que incluía el conocimiento de la Ley. Por eso luchó incansablemente para los indios e indias tuvieran tierra, se crearan escuelas para los niños y

las niñas; y para que los mayores, hombres y mujeres se alfabetizaran » (Salgado V. 2020, 36-37).

Cette déclaration de Cacuangó souligne le pouvoir transformateur de l'éducation comme outil de résistance contre l'exploitation coloniale. Elle met en évidence l'importance cruciale de l'alphabétisation pour les peuples indigènes afin de protéger leurs droits et leurs biens contre la manipulation et l'exploitation par les colonisateurs et les propriétaires fonciers. Cette approche représente un mélange de stratégies de survie traditionnelles et d'acquisitions de nouvelles connaissances, incarnant le concept de Métisphère où les peuples indigènes adoptent des éléments du système de l'opresseur (l'alphabétisation) pour combattre l'oppression et récupérer leur autonomie.

Le concept de Métisphère est évident alors que Cacuangó utilise l'éducation non seulement comme moyen de navigation dans la culture dominante, mais aussi pour donner du pouvoir à sa communauté pour résister contre la tromperie coloniale. C'est une forme d'hybridité culturelle qui permet de préserver et d'améliorer l'identité indigène à travers les outils des colonisateurs, reflétant une approche pragmatique de la décolonisation.

Son plaidoyer pour l'éducation touche également à la colonialité du pouvoir, où le contrôle des connaissances et des informations a été un moyen de maintenir la dominance coloniale. En promouvant l'alphabétisation, Cacuangó défiait directement les structures de pouvoir et de contrôle qui avaient historiquement marginalisé son peuple.

« Mi madre me contaba con mi abuelita, pero mi abuelita era más, porque a aportar siguiendo estas leyes, por seguir estos saberes filosóficos y por saber entender que el humano o los pueblos tenemos un derecho y por ponerse esas huellas, ese camino, ese proceso empezaron a perseguir a ella. Le persiguieron, entonces mi mamacita decía: Ella escondida hacía las reuniones para organizar a la gente, escondida convocaba, [...] entonces empezaron a reunir, a convocar pero clandestinamente, viendo que esta mujer no es más nada que decir la palabra, esta india que empezó a formar, que empezó a ver los derechos, ella empezó a perseguir, ella fue perseguida, tenazmente, [...] ahí empezaron a perseguir, venir militares, ahí el país se hizo dictatorio [dictadura] en ese tiempo, en esa época, en ese tantas cosas, ahí empezaron a seguir los militares, entonces ella dizque escondía encima del soberado, a veces que iba por la quebrada a meterse en las chilcas, o a veces que iba donde mi abuelita tenía una parvas de habas y en la parvas de habas dizque se metía, como un costalito metido para que no le cojan, para que no le atrapen para llevar presa ». (Salgado V. 2020, p.63)

Ce témoignage reflète la nature clandestine de l'activisme indigène sous l'oppression coloniale. La présence de Cacuangó dans ces rassemblements secrets souligne une forme de Métisphère, où les méthodes indigènes (réunions secrètes) se mêlent aux formes organisationnelles modernes (syndicalisme). Ce mélange de tactiques est une réponse stratégique à la réalité coloniale qui opprimait les voix indigènes, créant une nouvelle forme de résistance qui incorporait à la fois des éléments indigènes et non indigènes, remettant en question la dichotomie coloniale.

Le combat de Cacuango était aussi contre l'exploitation systémique et les abus sexuels subis par les jeunes femmes indigènes employées comme domestiques dans les maisons de leurs patrons coloniaux. « *Ella empezó a luchar para que a las mujeres no le lleve de servicias desde menor de edad porque cumplían 10, 12 años y las mujeres obligados a ser servicias en las casas de los patrones, de los administradores [...]. Las servicias como quehaceres domésticos tenía que lavar la ropa, tenía que cocinar a los administradores, tenía que barrer los cuartos, tenía que servir a las mujeres de los administradores, de los patrones, a eso era lo que llevaba [...]. Lo que a mí me ha impactado también, estas compañeras que le llevaban eran objetos de violación por los patrones. Entonces por eso es que empezó a luchar Dolores Cacuango* » (Salgado V. 2020, p.67).

La lutte de Cacuango contre l'exploitation des jeunes femmes indigènes comme domestiques illustre la Métisphère en action, révélant une intersection de pratiques traditionnelles et de réponses modernes aux injustices. En militant pour mettre fin à cette pratique, Cacuango ne cherche pas seulement à protéger les jeunes femmes de l'exploitation, mais aussi à revendiquer et réaffirmer leur dignité et leur autonomie dans un contexte marqué par des dynamiques coloniales profondes. Ce faisant, elle forge une nouvelle identité collective pour les femmes indigènes, qui s'appuie sur leurs racines culturelles tout en adoptant des stratégies modernes de résistance civile et juridique. Cela montre une hybridation des méthodes de lutte qui est centrale à la notion de Métisphère, où les éléments traditionnels et modernes se mélangent pour former une réponse robuste à l'oppression.

María Lugones souligne la pertinence de reconnaître l'intersectionnalité de la race, du genre et de la classe dans la lutte contre la colonialité du genre, où le genre lui-même est une construction coloniale destinée à maintenir les femmes colonisées dans une position subordonnée (Lugones, 2008). Dolores Cacuango incarne cette lutte en interrogeant et en démantelant ces catégorisations imposées, réaffirmant ainsi l'identité et la souveraineté des peuples indigènes à travers ses actions.

Le traitement des jeunes femmes indigènes comme des servantes et des objets de viol par leurs employeurs reflète une dimension de cette colonialité du genre qui perpétue les inégalités raciales et de genre, ancrées dans l'histoire coloniale d'Abya Yala. Cacuango montre cette intersection de la race, du genre et de la classe, et par son action, elle démontre comment ces axes d'oppression sont interconnectés et doivent être combattus ensemble.

« *Si muero, muero, pero uno siquiera ha de quedar para seguir, para continuar* »

Le témoignage de Dolores Cacuango, « *Si muero, muero, pero uno siquiera ha de quedar para seguir, para continuar* » (Gabbert K., et al., 2017, p. 21) (Si je meurs, je mourrai, mais d'autres viendront pour continuer la lutte), offre une perspective puissante sur sa vision du militantisme comme un engagement durable, transcendant les générations. Cette déclaration encapsule non seulement sa résilience personnelle, mais aussi sa compréhension profonde de la lutte comme un effort continu qui dépasse l'individu. Ce témoignage, tiré de la mémoire orale de son peuple,

souligne sa détermination et sa perception de la lutte comme un relais intergénérationnel nécessaire à la transformation sociale.

Continuité intergénérationnelle : Cacuango reconnaît explicitement que la lutte pour les droits des peuples indigènes et la justice sociale ne se terminera pas avec elle. Cette perspective intergénérationnelle est fondamentale dans de nombreux mouvements indigènes, où la transmission des savoirs, des terres, et des histoires de résistance d'une génération à l'autre est cruciale pour la survie culturelle et politique. Son témoignage souligne l'importance de la mémoire collective et de la responsabilité partagée dans la poursuite des objectifs communautaires.

Rôle de la mémoire orale : La mention que ce témoignage provient de la mémoire orale de son peuple met en lumière la manière dont les cultures indigènes, en l'absence souvent d'une documentation écrite, transmettent leurs histoires et leurs luttes à travers la parole. La mémoire orale est un vecteur vital pour la préservation de l'histoire et la continuation des mouvements de résistance, jouant un rôle essentiel dans l'éducation et l'engagement des jeunes générations.

Détermination et résilience : La phrase illustre la détermination inébranlable de Cacuango à lutter pour les droits et la dignité de son peuple, même en face de la mort. Cela reflète une caractéristique commune des dirigeant·es de mouvements sociaux : la capacité à envisager et à planifier au-delà de leur propre existence, pour le bien de la communauté. Sa résilience est un appel à l'action pour ceux qui suivront, suggérant que chaque génération a un rôle à jouer dans la lutte pour la justice sociale.

Implications pour la Métisphère : Ce témoignage peut être analysé à travers le prisme de la Métisphère, en considérant comment les connaissances et les pratiques culturelles sont transmises et adaptées au fil du temps. La vision de Cacuango montre une interaction entre les savoirs ancestraux et les exigences modernes de la lutte sociale, illustrant comment les identités et les stratégies peuvent évoluer tout en restant ancrées dans les traditions.

La Métisphère, en tant qu'espace de confluence des identités, des cultures, et des épistémologies, trouve un écho dans ce témoignage, où la lutte de Cacuango devient un exemple de la manière dont les pratiques traditionnelles et les visions modernes de la justice peuvent coexister et se renforcer mutuellement.

L'autohistoria de Dolores Cacuango est un puissant rappel de la persistance nécessaire dans les mouvements sociaux et de la façon dont les luttes pour la justice sont intrinsèquement des efforts collectifs et cumulatifs, nécessitant l'engagement de multiples générations. Dolores Cacuango reste une figure emblématique de la résistance indigène et du féminisme décolonial. Son héritage perdure, encourageant les nouvelles générations à poursuivre le combat pour les droits et la reconnaissance des peuples indigènes à travers le monde. Son histoire et ses paroles continuent de résonner, prouvant que sa voix, bien qu'appartenant au passé, est toujours actuelle et nécessaire pour la lutte continue pour la justice et l'égalité.

5.2. Tránsito Amaguaña — Droits des peuples indigènes

L'autohistoria ici se manifeste à travers l'expérience personnelle et communautaire de Tránsito Amaguaña, qui raconte non seulement son parcours, mais aussi celui de sa communauté dans une lutte collective pour l'émancipation. Ce récit souligne la façon dont les connaissances et les expériences personnelles et communautaires peuvent former une histoire réflexive qui défie les récits coloniaux officiels et offre une perspective alternative sur l'histoire et la modernité.

Tránsito Amaguaña, née en 1909, a marqué l'histoire de l'Équateur par son engagement en faveur des droits des peuples indigènes et de l'égalité des genres. Tout comme Cacungo, Amaguaña a ancré son activisme dans une profonde conscience de son identité indigène, illustrant un parfait exemple de l'autohistoria en action.

Les jeunes filles indigènes étaient forcées de servir dans les maisons des colons.

« Yo voy aclarar como yo he tenido juicio, como yo me acuerdo de la vida de mi papá, la vida de mi mamá. Mercedes Alba era mi mamita. Vicente Amaguaña era mi papá. Alfabetos eran. En ese tiempo ¿escuela donde habría? Para ir a la escuela impedían, yo no soy escuelera. Seis meses estuve, enseguidita, servicio para el patrón. En mi tiempo no más servicia, servicia, servicia. Para los indios no hay escuelas nos decían. De edad de siete años ca: "La guambra ya es grandecita para barrer cuarto, para lavar platos, para no más traer hierba, para no mas para atajar puercos, para tirar el almuerzo para mayordomos, para ayudantes..." decían los patronos viendo a mí ». (Bulnes M. 1994, p.1).

Autohistoria : Amaguaña retrace son histoire personnelle et familiale, ce qui est essentiel à l'autohistoria. En racontant ses propres expériences et celles de ses parents, elle tisse une narration qui défie les récits historiques dominants.

Colonialité du genre : L'extrait illustre la colonialité du genre. Les jeunes filles indigènes étaient forcées de servir dans les maisons des colons dès leur jeune âge, privées d'éducation et cantonnées à des rôles serviles. Cette exploitation reflète une double oppression raciale et de genre sous la domination coloniale, où non seulement les indigènes étaient infériorisés, mais où les femmes indigènes étaient doublement marginalisées. Amaguaña souligne cette injustice en notant la négation systématique de l'éducation aux filles indigènes, ce qui perpétue leur subordination et maintient les structures patriarcales et coloniales.

Métisphère : La narration d'Amaguaña montre comment les identités et les expériences peuvent se croiser entre les influences indigènes et coloniales pour former une réponse complexe et nuancée à l'oppression. Son passage de l'enfance marquée par l'exploitation à une figure principale dans les luttes pour les droits indigènes incarne le concept de Métisphère. Elle utilise ses expériences personnelles comme outils pour lutter contre et déconstruire les narratives coloniales, créant ainsi un espace où de nouvelles formes de résistance et d'identité peuvent émerger. Son engagement montre comment les pratiques traditionnelles et les connaissances peuvent être adaptées pour répondre et résister aux défis modernes, formant une

synergie qui défie les catégorisations simplistes et redéfinit les rôles de genre au sein de sa communauté.

Le témoignage d'Amaguaña illustre parfaitement la manière dont les expériences personnelles peuvent être utilisées pour contester et remettre en question les structures de pouvoir coloniales et patriarcales. Elle ne transmet pas seulement l'expérience des oppressions, mais aussi celles des luttes persistantes pour la dignité et la justice.

Les pratiques coercitives du mariage précoce et forcé.

« *Yo ahí casada. A mi me hicieron casarme a los catorce años, mi mamá diciendo: "Que ha de venir compañía, que ésta a parir como otras, ha de parir de los patrones..." Sí, los patrones abusaban, no reparaban que era india, negra, doña, nada. Para no estar nadando con guaguas así, me hicieron casar pronto, pronto. Catorce años no más me hicieron casar con hombre de veinticinco. Yo, yo, cuatro hijos varones no mas tuve, todos con marido propio. Yo no tengo ni de las lagartijas, ni de nubes, ni de viento, ni de nadie* ». ». (Bulnes M. 1994, p.4).

Le témoignage révèle les pratiques coercitives du mariage précoce et forcé, souvent utilisées pour contrôler la sexualité et la reproduction des femmes indigènes. Amaguaña décrit comment elle a été forcée de se marier à quatorze ans pour éviter d'être une cible de violence sexuelle de la part des « patrons » (les colons ou propriétaires terriens). Cette imposition reflète une stratégie de domination où les corps des femmes indigènes étaient vus comme des territoires à contrôler et exploiter, indépendamment de leur volonté.

La remarque de sa mère, anticipant qu'elle « tomberait enceinte des patrons », indique une acceptation résignée du viol et de l'abus sexuel comme une fatalité pour les femmes dans leur communauté. Ce fatalisme est une conséquence directe de la colonialité du genre, où les structures coloniales et patriarcales se combinent pour marginaliser et opprimer les femmes sur la base de leur race et de leur sexe.

Dans la Métisphère, où les influences culturelles se croisent et interagissent, ce témoignage montre comment Amaguaña et d'autres femmes de sa communauté naviguent et résistent à ces impositions. En choisissant de se marier pour éviter des abus plus graves, elles utilisent les moyens disponibles dans leur contexte pour affirmer un certain degré de contrôle sur leurs vies, même dans un cadre de choix extrêmement limités.

La décision de se marier et d'avoir des enfants « avec marido propio » (avec son propre mari) peut être vue comme une tentative de reprendre le contrôle de sa propre fertilité et de son corps, défiant ainsi les attentes et les impositions coloniales et patriarcales. Cela montre comment les pratiques traditionnelles peuvent être adaptées pour répondre et résister aux défis modernes, formant une réponse hybride qui reflète la complexité de la Métisphère.

Le témoignage de Tránsito Amaguaña met en lumière les façons complexes et souvent douloureuses par lesquelles la colonialité du genre affecte la vie des femmes indigènes. En partageant son histoire, Amaguaña ne dévoile pas seulement les abus subis, mais également la

résilience et l'ingéniosité avec lesquelles elle et d'autres femmes de sa communauté ont confronté ces réalités. Cette narration contribue à un discours plus large sur la résistance indigène et féministe, offrant des perspectives essentielles pour comprendre la lutte continue contre les structures de pouvoir coloniales et patriarcales.

Témoignage sur l'engagement et lutte sociale

« Tránsito Amaguaña empezó el combate político a los 15 años. Según sus propias palabras, se afilió al Partido Comunista, «por pobreza, por maltrato, porque había que cambiar las cosas»⁸. Tomó su dimensión de cabecilla durante la huelga de 1931. Participó en la organización de los primeros sindicatos agrícolas entre 1926 y 1930, la fundación de la Federación Ecuatoriana de Indios en 1944, la creación de tres escuelas

bilingües en 1946, que le valió su primer encarcelamiento. Detallaremos estos puntos más adelante. A partir de 1960, se refugió en un terreno, al pie del volcán Cayambe, en el sector de Cerro Blanco, en la hacienda La Chimba, que gestionaba entonces Galo Plaza, expresidente de la República, y le pidió que se lo diera. Lo que hizo⁹. Ahí murió » (Fourtané N. 2023, p. 207).

Tránsito Amaguaña a commencé son engagement politique dès l'âge de 15 ans, motivée par la pauvreté et les mauvais traitements subis, soulignant son désir urgent de changer les conditions de vie des siens. Son adhésion au parti communiste est significative, car elle marque une reconnaissance de la nécessité d'une structure organisée pour lutter contre les injustices structurelles, un choix audacieux surtout pour une femme dans une société profondément patriarcale et coloniale. Son rôle de dirigeante lors de la grève de 1931 montre comment, malgré la marginalisation double en tant que femme et indigène, elle a su se positionner dans le mouvement, défiant ainsi les normes de genre et raciales imposées par la société coloniale.

La création d'écoles bilingues par Amaguaña en 1946 reflète son engagement pour l'éducation indigène, reconnaissant l'éducation comme un outil crucial de libération. Son incarcération suite à ces actions montre la menace que son activisme représentait pour l'ordre colonial, qui cherchait à maintenir les peuples indigènes dans l'ignorance et la subordination.

Sa démarche en 1960, où elle a demandé à Galo Plaza (ancien président de l'Équateur) de lui donner un terrain au pied du volcan Cayambe, illustre une réappropriation directe des terres ancestrales, un acte de résistance contre les séquelles coloniales de dépossession. Cet acte ne se contente pas de revendiquer la terre, mais cherche à restaurer une autonomie territoriale, soulignant l'importance de la terre non seulement comme ressource, mais aussi comme base de l'identité et de la souveraineté indigène.

L'histoire d'Amaguaña illustre la Métisphère dans son mélange de stratégies traditionnelles et modernes pour contester les structures de pouvoir. Son utilisation de structures politiques telles que le Parti communiste et les syndicats, combinée à une profonde compréhension des valeurs et des besoins indigènes, montre une fusion productive des connaissances pour maximiser l'impact de son activisme.

En somme : le témoignage de Tránsito Amaguaña encapsule une vie de résistance active contre les structures oppressives imposées par le colonialisme et le patriarcat. Elle a joué un rôle crucial dans l'intégration des femmes dans les sphères décisionnelles des mouvements indigènes, en insistant sur l'importance de l'éducation et de l'autonomie économique pour les femmes. Son histoire est un exemple vibrant de la manière dont la Métisphère et la colonialité du genre interagissent dans les luttes de libération, offrant des leçons précieuses sur la persévérance, l'innovation dans la résistance, et l'importance cruciale de l'éducation et de l'autonomie territoriale dans le processus de décolonisation.

Amaguaña a ainsi contribué à remodeler les normes sociétales, non seulement en Équateur, mais aussi comme figure inspirante pour les mouvements indigènes et féministes à l'échelle mondiale, en affirmant que les luttes pour les droits fonciers et les droits des femmes sont intrinsèquement liées, défiant ainsi les divisions coloniales et patriarcales.

5.3. Luz Argentina Chiriboga : Littérature et identité afro-équatorienne

Luz Argentina Chiriboga est une écrivaine équatorienne reconnue pour ses contributions significatives à la littérature afro-latino-américaine. Née à Esmeraldas en 1940, dans une région d'Équateur où la population est majoritairement afro-descendante. Elle a commencé sa carrière littéraire en se concentrant sur les thèmes de la race, du genre et de l'identité culturelle, des sujets peu explorés dans la littérature nationale à l'époque.

Chiriboga est l'auteure de nombreux romans, nouvelles, poèmes et essais qui explorent la vie, les traditions, et les défis des Afro-Équatoriennes. Son œuvre cherche à donner une voix à des expériences souvent marginalisées, en mettant en lumière les complexités de la vie des femmes afro-descendantes en Abya Yala.

À travers ses écrits, Chiriboga s'efforce de déconstruire les stéréotypes raciaux et de promouvoir une meilleure compréhension de la diversité culturelle de l'Équateur. Elle est pionnière dans l'exploration de l'identité afro-équatorienne, traitant des sujets tels que l'héritage culturel, la discrimination raciale, et l'émancipation féminine. Elle est également connue pour son engagement féministe.

Luz Argentina Chiriboga est reconnue tant au niveau national qu'international pour son travail littéraire. Elle a été invitée à de nombreux festivals de littérature et conférences académiques à travers le monde pour parler de ses œuvres et de l'importance de la représentation des Afro-descendants dans la littérature mondiale.

Analyse sur la colonialité du genre :

L'œuvre de Chiriboga remet en question la colonialité du genre en mettant en lumière les oppressions spécifiques vécues par les femmes afro-descendantes en Équateur. Dans ses récits, elle dissèque les couches de discrimination qui croisent race et genre, offrant un portrait vivant des forces sociales et historiques qui façonnent la vie de ces femmes. En se concentrant sur l'expérience des femmes afro-équatoriennes, Chiriboga confronte les doubles oppressions

émanant d'un passé colonial qui a longtemps marginalisé et réduit au silence ces voix. Sa littérature sert de plateforme pour que ces femmes affirment leur identité et leur agentivité, contestant à la fois l'héritage colonial et les structures patriarcales.

Intersectionnalité : Les récits de Chiriboga explorent souvent les thèmes de l'intersectionnalité, où race, genre et classe se rejoignent pour former des identités complexes qui défient les catégorisations simples. À travers ses personnages, elle dépeint les nuances d'être afro-équatorienne et femme, naviguant à travers les attentes sociétales et les barrières systémiques. Cette approche intersectionnelle non seulement élargit la compréhension de l'identité, mais met également en lumière les formes de résistance uniques que ces femmes incarnent.

Analyse de la Métisphère : Les œuvres littéraires de Chiriboga illustrent le concept de la Métisphère à travers leur célébration de l'hybridité culturelle. Ses histoires fusionnent l'héritage africain avec les éléments culturels équatoriens, créant un riche tissage qui reflète l'héritage mixte de la communauté afro-équatorienne. Ce mélange de cultures dans son écriture défie les effets homogénéisants de la mondialisation et du colonialisme, plaidant pour une reconnaissance des récits diversifiés au sein de l'histoire nationale.

Résilience et innovation : Dans l'œuvre de Chiriboga, la résilience des femmes afro-équatoriennes est racontée à travers leurs stratégies de survie innovantes face à l'adversité. Ces récits soulignent les capacités adaptatives et innovantes de ces femmes, qui s'appuient à la fois sur leurs racines africaines et leurs expériences dans les Amériques pour forger de nouvelles voies pour elles-mêmes et leurs communautés. Les histoires ne concernent pas seulement la survie, mais aussi la prospérité malgré l'adversité, redéfinissant ainsi leurs identités et leurs communautés de manière à défier les catégorisations coloniales. À travers son écriture, Chiriboga invite ses lecteurs à réimaginer l'histoire et l'identité à partir d'un lieu qui honore à la fois le passé et le potentiel pour de futurs transformateurs.

« *El africano que despierta y canta* »

« *El africano que despierta y canta es el que habita mi cuerpo es el que recorre la América mestiza cargando cocos, semilla y tiempos hemos roto las fronteras impuestas mis hermanos indios mis gemelos negros, somos la gran mayoría en pie; fíjate bien, que no te confundan los slogans, es siempre el mismo africano solidario y cimarrón el que sobre el camino encuentro. Chiriboga Guerrero, Luz Argentina* ». (Poesía castellana, 2024).

Le poème de Luz Argentina Chiriboga Guerrero, « *El africano que despierta y canta* » (L'Africain qui s'éveille et chante), présente une exploration puissante de l'identité afro-équatorienne, en tissant des liens profonds entre l'histoire africaine et les réalités contemporaines des peuples africains et indigènes d'Abya Yala.

Réclamation d'identité et rupture des frontières : Le poème commence par l'affirmation d'une identité africaine qui « habite le corps », symbolisant une connexion intime et indélébile avec ses racines africaines, malgré la dispersion géographique et historique. Chiriboga utilise la

métaphore du « africano que despierta y canta » pour illustrer le réveil d'une conscience collective parmi les descendant·es africain·nes, qui, même en diaspora, portent avec eux leur culture, leur histoire, et leurs luttes. L'acte de chanter devient un acte de résistance et de revendication de l'identité.

La référence à la rupture des « fronteras impuestas » met en lumière la critique de l'ordre colonial qui a arbitrairement divisé les peuples et les cultures. En reconnaissant ses « hermanos indios » et ses « gemelos negros », la poète souligne une solidarité transculturelle qui défie les divisions imposées par les colonisateurs.

Solidarité et résistance : Le terme « cimarrón », utilisé historiquement pour désigner les esclaves africain·nes fugitives dans les Amériques, est ici réapproprié pour symboliser la résistance continue contre l'oppression. Cette solidarité manifeste entre les Africains et les indigènes d'Abya Yala reflètent une unité dans la lutte pour la liberté et la justice, écho de la résilience et de l'endurance partagées face à l'oppression systémique.

Analyse de la Métisphère

Le poème de Chiriboga illustre la Métisphère à travers l'hybridité des identités afros et indigènes qui se croisent en Abya Yala. « La América mestiza » n'est pas seulement un lieu de conflit et de colonisation, mais aussi un espace de création culturelle où différentes traditions et histoires se rencontrent et se transforment. En valorisant ce métissage, Chiriboga reconnaît la complexité des identités postcoloniales qui ne peuvent être réduites à des catégories coloniales simples.

Réinvention de l'histoire : En chantant le passé et le présent des Africain·nes en Abya Yala, le poème agit comme un acte de réinvention historique, où les récits marginalisés sont ramenés au centre de la narration historique et culturelle. Ce chant est un rappel que l'histoire est vivante et incarnée dans les peuples qui continuent de lutter pour leur reconnaissance et leur autonomie.

« El africano que despierta y canta » de Luz Argentina Chiriboga Guerrero est un appel à la reconnaissance et à la valorisation des racines africaines (de la négritude) dans le tissu social et culturel d'Abya Yala. Le poème défie les narratifs coloniaux, en réaffirmant l'identité afro-équatorienne et en promouvant une solidarité panafricaine et indigène qui transcende les frontières historiques et géographiques. Il illustre comment la poésie peut être un puissant véhicule de résistance décoloniale et de célébration de la Métisphère, où les différentes voix de la diaspora africaine continuent de chanter, de lutter et de rêver d'un monde plus juste.

« Suelta mi trenza »

« Suelta mi trenza
para que dance
en el mojado viento...
Vuela, bailotea,
con asustadas alas
y al revolotear
revela su origen africano.
Mi cabellera crespa
trae un furor,
un oleaje,
un ancestro
que viene desde lejos.
Aquel brillo tan negro
arrastra códigos milenarios.
Detrás de estos rizos
con su voz quebradiza
asoman mis abuelos ». (Poesía castellana, 2024).

Le poème « Suelta mi trenza » (détache, lâche ma tresse) de Luz Argentina Chiriboga offre une exploration profonde de l'identité afro-équatorienne à travers le prisme des cheveux, symbolisant à la fois la résistance culturelle et la réclamation de l'identité.

Analyse de la colonialité du genre

Symbolisme des cheveux crépus : Les cheveux crépus dans le poème représentent non seulement une caractéristique physique distinctive des Afro-descendant·es, mais aussi un symbole de fierté et de résistance contre les normes de beauté coloniales et occidentales. Le geste de « suelta mi trenza » est une métaphore de libération des chaînes imposées par les standards qui dévalorisent les traits africains. Ce geste symbolise également la libération des stéréotypes et des oppressions liés au genre, en particulier pour les femmes afro-descendantes qui ont été historiquement stigmatisées et objectivées à travers leurs corps et leurs cheveux.

Révélation de l'origine africaine : Le poème parle de cheveux qui « revela su origen africano » (révèlent leur origine africaine) lorsqu'ils volent et dansent dans le vent. Cette affirmation d'identité est cruciale dans la lutte contre la colonialité du genre, qui cherche à effacer ou à minimiser les contributions et l'histoire des peuples africains et de leurs descendant·es.

Analyse de la Métisphère

Le poème illustre la Métisphère à travers l'expression d'une identité hybride qui embrasse et revendique les origines africaines tout en étant profondément ancrée dans le contexte équatorien. Le « furor » et « oleaje » (furie et vague) que les cheveux apportent symbolisent les

mouvements culturels et historiques qui traversent les océans et les époques, connectant les descendant·es africain·nes aux histoires et aux résiliences de leurs ancêtres.

Lignage et continuité : La mention des « abuelos » (grands-parents) avec leurs « voz quebradiza » (voix cassée) derrière les rizos (boucles) souligne une continuité générationnelle qui défie l’effacement culturel. Ces lignées sont porteuses de « códigos milenarios » (codes millénaires), suggérant une sagesse et une connaissance transmises à travers les générations, défiant les tentatives coloniales de rupture et d’assimilation.

« Suelta mi trenza » de Luz Argentina Chiriboga est un puissant témoignage de la résilience culturelle et de la richesse de l’identité afro-équatorienne. Le poème utilise le symbolisme des cheveux comme un moyen d’explorer des thèmes de libération, de résistance, et de fierté, tout en engageant des discussions plus larges sur la colonialité du genre et la complexité de la Métisphère. En célébrant l’identité afro-équatorienne, Chiriboga invite à une réflexion sur la manière dont les cultures et les histoires sont tissées dans une vision plus large de la société équatorienne et mondiale.

5.4. Mariela Casanova : Résilience et émancipation pour les femmes Awa

L’autohistoria de Casanova se manifeste dans son engagement à raconter et à vivre une histoire de résilience et d’émancipation qui est profondément ancrée dans son identité indigène et féminine. Son histoire personnelle et son ascension au sein de la Fédération des Centres Awa d’Équateur (FCAE) symbolisent une rupture avec les narratifs historiques qui ont souvent exclu ou minimisé les contributions des femmes indigènes. Par son engagement, elle contribue à la réécriture de l’histoire de sa communauté en mettant en avant les luttes des femmes Awa. Affirmant ainsi leur rôle crucial dans la préservation de la culture et de la souveraineté territoriale de leur peuple.

Mariela Casanova est une dirigeante indigène équatorienne appartenant au peuple Awa. Elle est vice-présidente de la FCAE. Dans ce rôle, elle travaille activement pour la défense des droits des peuples indigènes, la préservation de leur territoire et de leur culture, et la promotion du développement durable au sein de sa communauté.

En tant que vice-présidente de la FCAE, Casanova est impliquée dans diverses initiatives visant à protéger les droits fonciers des Awa, à combattre l’exploitation illégale des ressources naturelles, et à améliorer les conditions de vie de son peuple. Elle lutte pour la reconnaissance des territoires ancestraux et pour que leurs droits soient respectés conformément aux lois nationales et internationales sur les droits des peuples indigènes.

Le territoire Awa est riche en biodiversité, mais fait face à des menaces constantes telles que la déforestation, l’exploitation minière illégale et les cultures illicites. Elle travaille à sensibiliser à ces enjeux et à promouvoir des pratiques durables qui respectent la nature.

L’éducation est un levier important de sa communauté, notamment à travers la promotion de l’éducation bilingue qui intègre la langue et la culture Awa. Elle est une défenseure de la

transmission des savoirs traditionnels et des pratiques culturelles, qu'elle considère comme essentielles à la préservation de l'identité Awa.

Colonialité du genre

Mariela Casanova, en tant que dirigeante féminine dans une communauté traditionnellement dominée par les hommes, défie directement les structures de pouvoir colonial. En occupant un poste de responsabilité au sein de la FCAE, elle remet en question les rôles de genre traditionnels et promeut l'égalité en intégrant activement des perspectives de genre dans les politiques et initiatives. Cela ne remet pas seulement en cause les stéréotypes de genre, mais aborde aussi les héritages coloniaux qui ont historiquement marginalisé les voix des femmes indigènes, en les maintenant à l'écart des sphères de décision.

Casanova, dans son rôle de vice-présidente, incarne l'intersection des luttes pour les droits des peuples indigènes et la souveraineté territoriale avec les questions de genre. Son travail est vital pour sensibiliser aux spécificités des expériences des femmes indigènes, souvent à l'intersection de multiples formes d'oppression, incluant la discrimination sexuelle, raciale et économique.

Groupe des Nations Unies pour le développement durable (GNUDD) déclare que la région frontalière entre l'Équateur et la Colombie, peuplée de communautés afro-descendantes et Awá, confrontent des vulnérabilités sociales, économiques et climatiques, accentuant l'insécurité alimentaire (GNUDD, 2021). Les femmes, principales responsables des soins domestiques et de la provision alimentaire, subissent une double charge, exacerbée par un accès limité à des aliments sains. Pourtant, elles sont également au cœur des efforts de conservation et de pratiques agricoles durables.

Casanova met en lumière la capacité des femmes Awá à utiliser des méthodes agricoles écologiques pour contribuer à la lutte contre le changement climatique. Elle évoque l'implication des femmes dans la production alimentaire, encouragée par des initiatives comme celle de l'ONU Femmes, « *Construcción de la Capacidad de Adaptación a través de Acciones de Seguridad Alimentaria y Nutricional en Comunidades Vulnerables Afrodescendientes y Awá* » (ONU Mujeres, 2023), où elle a approfondi ses connaissances sur la gestion des semences et la reforestation, montrant comment l'empouvoirement des femmes est crucial non seulement pour la sécurité alimentaire, mais aussi pour la préservation environnementale.

Mariela soutient que l'égalité de genre dans les communautés commence par la formation des jeunes femmes pour qu'elles aient une voix active dans la prise de décisions, renforçant ainsi les capacités des femmes à devenir des agentes de changement. Casanova souligne le rôle crucial des femmes dans la transmission des savoirs ancestraux et dans les pratiques de gestion des terres. Faisant des femmes non seulement des gardiennes de la culture, mais aussi des piliers dans la lutte contre les défis climatiques et alimentaires.

L'importance de l'écologie traditionnelle et des connaissances indigènes

« Nous savons comment faire cultiver nos vergers avec des méthodes naturelles, sans utiliser de produits chimiques. Nous pouvons donc apporter des solutions au changement climatique et nous encourageons également nos enfants à entretenir les forêts, à prendre soin des cours d'eau et des ruisseaux ». (Mariela Casanova citée dans GNUDD, 2023).

Mariela Casanova, dans ce témoignage sur les pratiques agricoles et environnementales des communautés Awa, met en lumière l'importance de l'écologie traditionnelle et des connaissances indigènes dans la lutte contre le changement climatique.

Pratiques écologiques traditionnelles : Casanova souligne l'importance de l'utilisation de méthodes de culture naturelles, évitant les produits chimiques, ce qui reflète une approche décoloniale vis-à-vis de l'agriculture. Cette méthode contraste avec les pratiques agricoles industrialisées promues par les modèles de développement occidentaux, qui reposent souvent sur des produits chimiques lourds et des méthodes non durables. En rejetant ces méthodes et en promouvant des alternatives durables, Casanova défie les paradigmes de l'exploitation et de la destruction environnementale qui ont été imposés aux communautés indigènes pendant et après la colonisation.

Autonomie et souveraineté : Le témoignage met également en avant la souveraineté alimentaire, un concept clé dans la lutte contre la colonialité alimentaire qui impose souvent des modèles agricoles dépendants des marchés mondiaux et des entreprises multinationales. En valorisant et en utilisant des connaissances écologiques indigènes, les communautés Awa renforcent leur autonomie et résistent à la dépendance imposée par les systèmes alimentaires globalisés.

Éducation et transmission : Le fait d'encourager les enfants à entretenir les forêts et à prendre soin des cours d'eau indique un engagement envers la transmission intergénérationnelle des savoirs écologiques. Cette démarche perpétue les traditions tout en adaptant leur enseignement aux défis actuels, assurant ainsi que les générations futures maintiennent une relation respectueuse et durable avec leur environnement.

Le témoignage de Mariela Casanova offre un aperçu précieux des contributions des communautés indigènes à la durabilité et à la conservation. En valorisant les méthodes traditionnelles et en promouvant l'éducation écologique, elle montre comment iels peuvent influencer positivement la gestion environnementale et le bien-être des communautés tout en fournissant des réponses cruciales aux défis globaux tels que le changement climatique.

Métisphère

La Métisphère illustre la fusion des savoirs traditionnels et modernes, où les pratiques ancestrales des Awa rencontrent les stratégies contemporaines de gouvernances. Cette intersection crée un espace dynamique où les approches modernes et les connaissances indigènes sont valorisées et intégrées pour résoudre des problèmes complexes tels que la gestion

des ressources naturelles, la défense des territoires, et la promotion de l'égalité des sexes. Elle montre comment les pratiques traditionnelles peuvent enrichir les politiques modernes, renforçant ainsi la capacité de sa communauté à répondre aux défis contemporains tout en préservant leur héritage culturel.

Mariela Casanova incarne la nouvelle génération de femmes indigènes qui non seulement hérite des luttes passées, mais les adapte et les renouvelle pour répondre aux enjeux actuels. En tant que figure importante dans les luttes pour la justice sociale, environnementale, et de genre, elle démontre comment ces combats sont interconnectés et essentiels pour une véritable transformation sociale. Sa vie et son action sont des exemples de la manière dont les femmes indigènes peuvent utiliser leur position pour influencer les politiques et les pratiques à plusieurs niveaux, contribuant ainsi à un avenir plus juste.

En somme, après m'être plongée dans les autohistorias des femmes indigènes et afro-descendantes d'Équateur, je découvre la profondeur de leur engagement militant. Leur activisme intègre des luttes pour l'égalité des genres. Cacuango et Amaguaña ont combattu pour les droits des femmes et l'éducation des filles. Leur combat est ancré dans une opposition large contre l'oppression coloniale, raciale et économique. Aujourd'hui, leur héritage continue d'inspirer les mouvements féministes, les mouvements des femmes indigènes, noires, universitaires, militantes, etc. Mouvements qui reconnaissent leur travail comme relevant du féminisme communautaire, autochtone, écoféminisme, soulignant la diversité des mouvements sociaux.

Luz Argentina Chiriboga et Mariela Casanova, bien que ne s'identifiant pas toujours comme féministes, montrent un engagement profond envers des causes féministes. Chiriboga explore les intersections de la race et du genre dans ses écrits, et Casanova défend les droits des femmes dans une structure indigène dominée par les hommes. Ces femmes, par leurs actions, illustrent comment le féminisme peut prendre différentes formes et peut être intégré dans les luttes pour le changement social et la décolonisation. Pour une analyse plus complète, il serait pertinent d'inclure les expériences d'autres formes d'identités de genre indigènes et afro-descendantes d'Équateur.

6. Conclusion

Au cœur de cette recherche se trouve une interrogation fondamentale : comment les dynamiques de la colonialité influencent-elles les identités, les corps et les esprits des femmes Awa et afro-descendantes en Équateur ? De plus, ce travail cherche à comprendre les stratégies de résilience et d'émancipation que ces femmes déploient pour résister aux systèmes de pouvoir oppressifs hérités de la colonisation.

Analyse des effets de la colonialité

Ce mémoire a exploré les intersections de l'autohistoria, de la colonialité du genre, et de la Métisphère, approfondissant notre compréhension des expériences vécues par les femmes Awa et afro-descendantes. L'ancrage de l'analyse dans des récits personnels et collectifs a mis en lumière comment ces femmes puisent dans leurs racines culturelles pour façonner des stratégies de résilience face à des systèmes de pouvoir multiples et imbriqués.

Stratégies de résilience et d'émancipation

Le mémoire a également dévoilé les couches complexes d'oppression que ces femmes affrontent, et comment elles naviguent et contestent ces dynamiques en intégrant les questions de genre dans un cadre plus large de justice sociale et de droits des peuples autochtones et afro-descendants. Leur lutte illustre la nécessité de reconnaître et de valoriser leurs contributions non seulement à leur propre agentivité, mais aussi à la santé écologique et sociale de leurs communautés.

Visibilisation des voix subalternes

En visibilisant les voix subalternes, ce travail a contribué à une rupture épistémologique avec les récits dominants. En intégrant ces expériences dans les narrations collectives plus larges, ce mémoire a contesté les paradigmes dominants, offrant une perspective décoloniale qui reconnaît et valorise la pluralité des féminismes et des résistances.

Réflexion Personnelle et Métisphère

Ce parcours a également été personnel pour moi. En cherchant un terme pour définir mon propre vécu, j'ai trouvé dans la Métisphère une résonance et une notion qui m'a aidé à comprendre et à articuler l'hybridité de mes propres identités, façonnées par diverses influences culturelles, historiques et sociales. Dans la toile tissée de la Métisphère, j'ai trouvé les mots pour peindre l'importance capitale de mon séjour en Belgique, étincelle de ma prise de conscience - une révélation murmurée par Rigoberta Menchú en 1983 : « Así me nació la conciencia ». Les expériences de l'Équateur et de la Belgique se fondent en une harmonie qui danse dans cette sphère, où je célèbre l'alliance des savoirs ancestraux et contemporains. Dans un monde en perpétuelle métamorphose, ce croisement de visions engendre des formes d'innovations inédites.

L'introduction de la Métisphère a enrichi cette analyse en montrant comment les savoirs et les pratiques traditionnels peuvent coexister et dialoguer avec des influences externes pour créer

de nouvelles formes de connaissances et de résistances. Ce cadre m'a aidé à comprendre comment ces femmes, en tirant parti de leur héritage culturel et de leurs expériences de vie, forgent des espaces de négociation où différentes visions du monde se rencontrent et interagissent.

Perspectives futures et élargissement des thématiques

Tout en mettant en lumière les luttes des femmes indigènes et afro-descendantes, ce mémoire a également reconnu l'existence d'une vision initialement binaire de la colonialité du genre. Cependant, il est essentiel d'élargir cette analyse pour inclure d'autres identités de genre, telles que les mouvements lesbiens, les femmes transgenres, et d'autres non-conformistes de genre qui dénoncent et luttent contre la colonialité. Les réseaux sociaux, en tant qu'espaces où les identités sont performées, contestées et renégociées, offrent un nouveau terrain pour examiner comment les identités de genre et ethniques sont exprimées et façonnées dans un monde de plus en plus numérique.

Finalement, ce mémoire contribue à un discours académique et militant plus large en offrant des perspectives décoloniales et féministes renouvelées sur les luttes des femmes indigènes et afro-descendantes. Il appelle à une reconnaissance accrue de la diversité et de la complexité des féminismes non occidentaux, et souligne l'importance de soutenir ces femmes dans leurs efforts pour obtenir justice et égalité, tout en proposant des directions futures pour continuer à explorer et à déconstruire les multiples facettes de la colonialité du genre.

7. Références bibliographiques

Livres :

- Anacaona P. (2019). *1492, Anacaona l'insurgée des Caraïbes*. Paris, Editions Anacaona.
- Carneiro S., Gonzales L., Lugones M., et al. (2022). *Pensée féministe décoloniale*. France, Editions Anacaona.
- Fronty E. (2023). *Vivantes : des femmes qui luttent en Amérique Latine*. France. Éditions Dehors.
- Quiroz L., et Colin P. (2023). *Pensées décoloniales : Une introduction aux théories critiques d'Amérique latine*. Paris. Éditions la Découverte.

Mémoires

- Gallegos, M. (2021). Les carrières migratoires : entre attentes de départ et réalités vécues [Mémoire de Master, Université de Mons]. Université de Mons. Promoteur : Claire Martinus.
- Gallegos M., Ger M. (2009). Estudio del potencial natural y cultural para el diseño de una alternativa de interpretacion ambiente en la comunidad de Lita Canton Ibarra Provincia de Imbabura. Universidad Técnica de Norte. Dr. Julio Rosero, directeur de thèse.

Articles de revues

- Amaguaña, T. (2009). *Autobiografía: Tránsito Amaguaña*. Quito : Ediciones Abya Yala.
- Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. Aunt Lute Books.
- Anzaldúa, G. (1987). *La Prieta*. In *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color* (2nd ed., pp. 220-233). Women of Color Press.
- Barrientos, P. (2018). *Contar historias y dibujar sobre arena. Autohistoria, escritura e identidad en la obra de Gloria Anzaldúa*. *Liminales. Escritos sobre psicología y sociedad*, 7(13), 61-82.
- Bracero A. (2018). *La cultura afroecuatoriana y su aporte en el desarrollo musical del Ecuador, a través de sus ritmos tradicionales*. Universidad de Las Américas. Obtenido de /mnt/data/jcrespo-05-02-bracero (1).pdf
- Bulnes, M. (1994). *Me levanto y digo. Testimonio de tres mujeres quichuas*. In *Narrativas de Mujeres Indígenas* (pp. 32-40). Quito: El Conejo.
- Cacuango, D. (2007). *Cartas y manifiestos*. Quito : Ediciones Abya Yala.
- Carbajal G. (2020). *Luz Argentina Chiriboga, la escritora afro de la literatura ecuatoriana: El Palenque, lugar para la resistencia*. *Textos y Contextos*, (20), 107-116. <https://doi.org/10.29166/tyc.v1i20.2174>.
- Cevallos J., Cruz A., Jimbo R., Gómez Walfandery del C., & Agualongo J. (2021). *Mama Tránsito Amaguaña y la PUCE: "Humanamente iguales culturalmente diferentes"*. *Revista Infancia Educación y Aprendizaje*, 7(2), 12-17.

- Chiriboga, L. (2010). *Ritmos Negros del Ecuador*. Quito : Ediciones Abya Yala.
- Chollet, M. (2018). *Sorcières : La puissance invaincue des femmes*. Zones.
- Chuji, M. (2011). *Équateur. Halte à l'utilisation abusive de la justice pénale pour réduire les voix critiques au silence*. Amnesty International. Index AI : AMR 28/009/2011.
- Chuji, M. (2013). *Pueblos indígenas y naturaleza en el discurso de la modernidad*. *Letras Verdes*. Revista Latinoamericana De Estudios Socioambientales, (1), 5–6. <https://doi.org/10.17141/letrasverdes.1.2008.797>
- Combahee River Collective. ([1979] 2006). *The Combahee River Collective Statement*. In *Words of Fire: An Anthology of African American Feminist Thought*, ed. Beverly Guy-Sheftall, 232–240. New Press.
- Curiel, O. (2009). *Descolonizando el feminismo: Una perspectiva desde América Latina y el Caribe*. Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista (GLEFAS).
- Curiel, O. (2014). *Otras formas de (re)conocer: Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista*. En I. Mendia Azkue, M. Luxán, M. Legarreta, G. Guzmán, I. Zirion, & J. Azpiazu Carballo (Eds.), *Otras formas de (re)conocer: Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista* (pp. 45-60). Universidad del País Vasco.
- Defensoría del Pueblo del Ecuador. (2012). *El pueblo afrodescendiente en el Ecuador: Informe temático*. Quito: Defensoría del Pueblo del Ecuador.
- Dussel, E. (1995). *The Invention of the Americas: Eclipse of "the Other" and the Myth of Modernity*. Continuum.
- Falquet, J. (2011). *Por las buenas o por las malas: Las mujeres en la globalización*. Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Escuela de Estudios de Género.
- Falquet, J. (2014). *Las feministas autónomas latinoamericanas y caribeñas: Veinte años de disidencias*. *Universitas Humanística*, 77, 40-60. doi:10.11144/Javeriana.UH78.falc
- Falquet, J. (2022). *Imbricación: Mujeres, raza y clase en los movimientos sociales*. Madreselva.
- Falquet, J. (2023). *Sobre Imbricación: más allá de la interseccionalidad*. En G. Rovira (Coord.), *Constelaciones feministas*. Ediciones Bellaterra-Betiko.
- Fourtané, N. (2023). *Tránsito Amaguaña Alba (1909-2009) figura emblemática de la identidad india de Ecuador*. Université de Lorraine LIS F-54000 Nancy France.
- Gabbert, K., Rodas Morales, R. et al. (2017). *Dolores Cacuango y la lucha por los derechos sociales y globales: Aprender del pasado*. Fundación Rosa Luxemburg, Oficina Región Andina.
- Giraldo, L. (2020). *Las Mujeres de Abya Yala: Resistencia y Empoderamiento*. Universidad de Antioquia.
- Lugones, M. (2008). *Colonialidad y género*. *Tabula Rasa*, (9), 73-101. ISSN 1794-2489.
- Lugones, M. (2010). *Hacia un feminismo descolonial*. *Hypatia*, 25(4), 742-759. Traducido por Gabriela Castellanos.

- Lugones, M. (2011). *Hacia un Feminismo Descolonial*. *La Manzana de la Discordia*, 6(2), 105-119
- Lugones, M. (2018). *Hacia metodologías de la decolonialidad. Prácticas otras de conocimiento(s)*. Entre crisis, entre guerras Tomo III. México: CLACSO, 75-92.
- Maldonado-Torres, N. (2007). On the Coloniality of Being: Contributions to the Development of a Concept. *Cultural Studies*, 21 (2–3), 240–270.
- Maldonado-Torres, N. (2008). *Against War: Views from the Underside of Modernity*. Duke University Press.
- Martínez, S. (2019). *Feminismo Comunitario. Una propuesta teórica y política desde Abya Yala*. *Servicios Sociales y Política Social XXXVI*(119), 21-33.
- Menchú, R. (s.d.). *Así me nació la conciencia*. Cristianismo y Justicia.
- Mignolo, W. (2002). *The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference*. *The South Atlantic Quarterly*, 101 (1), 57–96.
- Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina: La herida colonial y la opción decolonial*. Ediciones Akal.
- Mignolo, W. (2020). *La colonialidad en cuestión. Entrevista realizada por Norma Fernández*.
- Mignolo, W. 2013. « Géopolitique de la sensibilité et du savoir. (Dé)colonialité, pensée frontalière et désobéissance épistémologique ». *Mouvements*. n° 73.
- Paí, N. (2023). *The Role of Awá Women in Ecological and Community Resilience*. *Journal of Indigenous Studies*, 34(1), 11–13.
- Paillé, P. (1994). *L'analyse par théorisation ancrée*. *Cahiers de recherche sociologique*, (23), 147–181. <https://doi.org/10.7202/1002253ar>
- Palacio A. (2020). *Gloria Anzaldúa: Poscolonialidad y feminismo*. Editorial Gedisa. ISBN: 978-84-17835-80-4.
- Palacio A. (2020). *Gloria Anzaldúa: Poscolonialidad y feminismo*. Editorial Gedisa. ISBN: 978-84-17835-80-4.
- Quijano, A. (1992). *Colonialidad y modernidad/racionalidad*. *Perú Indígena*, 13(29), 11-20.
- Quijano, A. (2000). *Colonialidad del poder eurocentrismo y América Latina*. Periferias.
- Quijano, A. (2014). “Bien vivir”: entre el “desarrollo” y la des/colonialidad del poder. In A. Quijano, *Cuestiones y horizontes: De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 848-859). Buenos Aires: CLACSO.
- Quiroz, L. (2019). *Décoloniser le savoir : le concept de autohistoria-teoría de Gloria Anzaldúa*. *Colloque International « Gloria Anzaldúa : Traduire les frontières »*, Université Paris 8.
- Rodríguez A. (2016). *Enrique Dussel y el pensamiento crítico de la liberación*. *Brocar*, 40, 199-220. <https://doi.org/10.18172/brocar.3248>
- Salgado, V. (2020). *Dolores Cacuango en la memoria oral de su pueblo*. Universidad Andina Simón Bolívar Sede Ecuador.
- Salgado, V. (2020). *Dolores Cacuango en la memoria oral de su pueblo*. Universidad Andina Simón Bolívar Sede Ecuador.

- Sánchez A. (s.d.). *Diagnóstico de la problemática afroecuatoriana y propuestas de acciones prioritarias*. Cooperación Técnica BID ATN/SF-7759-EC.
- Segato, R. L. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de Sueños.
- Walsh, C. (2010). *Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir (re)existir y (re)vivir*. Quito : Abya-Yala.
- Walsh, C. (2012). *Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas (De)coloniales de Nuestra Época*. Editorial Universidad Andina Simón Bolívar.

Sites Web

- Groupe des Nations Unies pour le développement durable (GNUDD). (2021). *Peuples autochtones : Les femmes prennent l'initiative au sein de leurs communautés*. <https://unsdg.un.org/fr/latest/stories/indigenous-people-women-take-lead-and-out-their-communities>. Page consultée le 30 juillet 2024.
- OADPI, UNIPA, MPDL. (2021). *Mujeres Inká Awá caminando la palabra: Por un “buen vivir” libre de violencias de género en Colombia*. Observatorio por la Autonomía y los Derechos de los Pueblos Indígenas de Colombia, Unidad Indígena del Pueblo Awá, Movimiento por la Paz, el Desarme y la Libertad.
- ONU Femmes, Programme mondial de l’Alimentation. (2021). *Mujeres Awá y Afroecuatorianas por una vida solidaria: Reflexiones sobre la igualdad de género y seguridad alimentaria en contextos de cambio climático*. Université Andina Simón Bolívar — Programme Andina Ecosaludable. .
- ONU Mujeres. (2023). “Mariela Casanova: Las mujeres indígenas podemos aportar soluciones para el cambio climático y fortalecer la seguridad alimentaria de nuestras familias” [Online]. Retrieved from <https://ecuador.unwomen.org/es/noticias-y-eventos/articulos/2021/09/mariela-casanova-las-mujeres-indigenas-podemos-aportar-soluciones>. Page consultée le 8 août 2024.
- Poesía castellana (2024). *Poemas Luz Argetina Chiriboga*. <https://www.poesiacastellana.es/poemas.php?id=Chiriboga%20Guerrero,%20Luz%20Argentina>. Page consultée le 7 août 2024.
- Sabido Fernando. (2016). *Poetas Siglo XXI. UZ Argentina Chiriboga*. <https://poetassigloveintiuno.blogspot.com/2016/10/luz-argentina-chiriboga-guerrero-19190.html>. Page consultée le 7 août 2024.