UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

« SOMOS MUJERES INDÍGENAS PORQUE VIVIMOS AQUÍ » TERRITORIALITÉ ET RÉGIME DE CITOYENNETÉ CHEZ LES FEMMES AUTOCHTONES DE TALAMANCA (COSTA RICA)

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
MAÎTRISE EN SCIENCE POLITIQUE

PAR NAOMIE LÉONARD

MARS 2020

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.10-2015). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Aucune connaissance ne se construit en silo ou de manière transcendante. L'épistémologie renvoie à un processus plurilogique, dynamique et continuel. Ce faisant, la connaissance se bâtit travers le partage d'expériences, de savoirs et de réflexions. Cela dit, dans ce mémoire, je parle au JE.

Toutefois, ce JE à travers lequel je parle n'est pas un sujet individuel, mais plutôt l'incarnation d'une collectivité et de plurilogues à travers le filtre de ma réalité subjective. Dans ce JE, il y a beaucoup d'amour, d'amitiés, de support et d'échanges. Dans ce JE, il y a ma famille qui m'ont transmis chaleur, valeurs et ambitions en plus de m'avoir ouvert la voie à multiple possibles. Dans ce JE, il y a des amitiés avec qui les moments sont beaux, riches, stimulants, apaisants et bienveillants. Il y a aussi des collègues dont les réflexions nourrissent encore ma curiosité et mon admiration. Dans ce JE se retrouve nécessairement ma direction de recherche dont l'efficacité est sans conteste. Il y a également la communauté intellectuelle et militante auprès de laquelle j'ai pu m'abreuver et développer mes idées et mon sens critique. Ce JE est constitué de rencontres et de partages, notamment celles de personnes en d'autres territoires dont je suis encore reconnaissante pour leur générosité et leur confiance.

Je suis pleine de gratitude envers l'heureux hasard qui a mis Marissa sur ma route. Elle l'ignore sans doute, mais cette recherche n'aurait pu voir le jour sans elle. Et moi je n'aurais pas pu rester dans la lumière sans la présence des membres du collectif *Femmes aux cycles supérieurs* dans ma vie. Cet espace éphémère où j'ai pu tisser des amitiés sincères, broder mes réflexions à mes expériences et faire de la place pour

d'autres. Ce sont des lieux précieux ceux où il est possible de se sentir libre, de laisser libre cours à sa vulnérabilité.

Un merci particulier aux féminismes et aux féministes. À celles du passé pour m'avoir permis d'accéder à l'Université, à celles du présent pour nourrir et faire évoluer ma pensée et ma militance, et à celles du futur autant qu'il le faudra. Bref, merci de vos présences.

DÉDICACE

Aux espaces – matériel, territorial et métaphysique – qui sont des points d'inflexion avec le plurivers

> Aux réciprocités qui se forgent dans le partage et fleurissent dans la dissidence

Aux personnes qui ont dû partir, à celles qui sont encore là et aux autres, qui seront de passage

AVANT-PROPOS

* À noter que la citation du titre du présent mémoire « *Somos mujeres Indígenas* porque vivimos aquí » est tirée d'une entrevue effectuée durant le terrain de recherche.

Ce mémoire est à la fois un projet personnel et collectif. Il s'agit bien entendu d'une démarche individuelle qui s'inscrit dans mon cheminement personnel puisque le projet s'est formé au fil de mes lectures et de mes expériences. Mais ce mémoire fait également partie d'un processus collectif, d'une part parce que je vis dans une société privilégiée où l'éducation est supportée et possède une valeur intrinsèque — bien qu'il faille souligner le tournant néolibéral de l'éducation et la marchandisation du savoir. D'autre part, parce que cette recherche souhaite faire partie d'une réflexion plus vaste sur la manière d'envisager le vivre-ensemble à travers une perspective écoféministe.

Si cette recherche souhaite également emprunter aux approches décoloniales, il n'est pas possible de la caractériser d'un projet décolonial. Il est tout de même question de reconnaître les injustices et oppressions épistémiques existantes. L'objectif est alors de participer à la discussion en constituant un point d'ancrage supplémentaire aux critiques des institutions (politique, économique, culturelle et épistémique) modernes-occidentales hégémoniques à partir d'expériences et de réalités marginalisées par ces mêmes institutions. Il n'y a ici aucune prétention à l'atteinte d'une connaissance véritable, mais plutôt la volonté militante de transmettre des récits alternatifs à l'histoire dominante afin d'ouvrir le champ des possibles et les imaginaires d'avenirs collectifs.

TABLES DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS	. v
LISTE DES FIGURES	ix
LISTE DES ABRÉVIATIONS, DES SIGLES ET DES ACRONYMES	. X
RÉSUMÉ	xii
ABSTRACTx	iii
RESUMENx	iv
INTRODUCTION	. 1
CHAPITRE I CADRE THÉORIQUE ET MÉTHODOLOGIE	11
1.1 Définitions conceptuelles	11
1.1.1 Régime de citoyenneté	
1.2 Méthodologie	27
1.2.1 Rupture épistémologique	31 34
CHAPITRE II DIMENSIONS DES DROITS ET DE L'ACCÈS À L'ÉTAT DU RÉGIME DE CITOYENNETÉ AU COSTA RICA : TERRITOIRES ET PEUPLES AUTOCHTONES	
2.1 Régime de citoyenneté colonial (1502 – 1821)	41

2.2	Régi	me de citoyenneté républicain (1821 – 1948)	44
	2.2.1 2.2.2 2.2.3	Lisières internes, développement territorial et orientation économique Ethnicité et identité nationale	52
2.3	Régi	me de citoyenneté libéral (1948 – 1980)	
	2.3.1 2.3.1	Orientations politique et économique	
2.4	Régi	me de citoyenneté néolibéral (1980 – 2018)	70
	2.4.1 2.4.2 2.4.3	Orientations politique et économique Droit et accès à l'État Territorialité et lisière interne au régime de citoyenneté	76
2.5	Conc	lusion du chapitre II	85
AU	COST	E III DIMENSION IDENTITAIRE DU RÉGIME DE CITOYENNET A RICA : PERSPECTIVES DE FEMMES AUTOCHTONES DE NCA	
3.1	Femr	nes autochtones et citoyenneté : une perspective à considérer	92
	3.1.1 3.1.2	Territoires, identités et cosmologies Bribris et Cabécares	
3.2	Ident	ité, sentiment d'appartenance et territorialité	115
	3.2.1 3.2.2 3.2.3	Tensions et négociations identitaires	125
3.3	Conc	lusion du chapitre III	137
СО	NCLUS	SION	141
Anı	nexe A	Lettre de recrutement	148
Anı	nexe B	Formulaire de consentement	149
Anı	nexe C	Grille de questions	154

BIBLIOGRAPHIE	1.5	5:	4

LISTE DES FIGURES

Figu	Figure	
1.1	Schéma résumé des chapitres II et III du présent mémoire. Adaptation du modèle de Marques-Pereira (2011, p. 217)	10
1.2	Le régime de citoyenneté tel que schématisé par Marques-Pereira (1972)	17
2.1	Schéma résumé des chapitres II et III du présent mémoire (illustrant le chapitre II). Adaptation du modèle de Marques-Pereira (2011, p. 217)	39
2.2	Carte illustrant la région de Talamanca au Costa Rica (Hernández, 1985, p. 160-161)	43
2.3	Carte illustrant les territoires autochtones au Costa Rica ainsi que les noms de peuple y habitant (INEC, 2013, p. 25)	65
3.1	Schéma résumé des chapitres II et III du présent mémoire (illustrant le chapitre III). Adaptation du modèle de Marques-Pereira (2011, p. 217)	90

LISTE DES ABRÉVIATIONS, DES SIGLES ET DES ACRONYMES

Acomuita Asociación Consejo de las Mujeres de Talamanca

ADIs Asociación de Desarrollo Integral

BM Banque mondiale

CODESA Corporación Costarricense de Desarrollo

CONAI Comisión Nacional de Asuntos Indígenas

FMI Fonds monétaire international

Inamu Instituto de las Mujeres

ISI Industrialisation par substitution aux importations

JPRAN Junta de Proteccion de las Razas Aborígenes

MCCA Marché commun centraméricain

OEA Organisation des États Américains

ONGs Organisations non-gouvernementales

PES Paiement pour service environnemental

UNESCO Organisation des Nations Unis pour l'éducation, la science et la culture

RÉSUMÉ

À partir d'une persective féministe, cette recherche porte sur le rôle de la territorialité dans la construction du régime de citoyenneté des femmes autochtones de Talamanca au Costa Rica. Cette démarche est le point de départ d'une réflexion plus vaste sur la capacité de la notion de citoyenneté à prendre en considération à la fois les dimensions collective et territorialisée des Peuples autochtones et les dimensions individuelle et universalisante des droits des femmes. Suite à un terrain de recherche, il a été question d'articuler les notions de régime de citoyenneté et de territorialité afin de créer un dialogue heuristique qui permet de mieux rendre compte des réalités et revendications portées par les femmes autochtones.

Structuré en trois chapitres, ce mémoire débute par la présentation de l'ancrage théorique et méthodologique qui surplombe l'ensemble de la démarche. Le second chapitre analyse les manières dont, historiquement, à travers ses discours et pratiques juridiques, politiques et économiques, l'État adopte une vision du territoire et de l'identité nationale entrainant la création de lisières internes à son régime de citoyenneté. C'est notamment afin de réfléchir à ces frontières internes que le troisième chapitre s'attarde à la place du territoire et de l'identité dans les récits et revendications de femmes Bribris et Cabécares du territoire de Talamanca, notamment à travers les initiatives d'Acomuita et de Waré Kanë.

À travers l'analyse des récits des femmes rencontrées et une revue de la littérature scientifique et grise, l'objectif est de souligner l'importance de considérer la dimension territoriale dans les pratiques et discours de la citoyenneté afin de questionner la construction historique de cet outil de cohésion sociale et de participation politique pouvant servir à la fois l'impérialisme étatique et la résistance citoyenne. Cette recherche conclue que la territorialité est un lieu à la fois de tension, de négociation et de définition du régime de citoyenneté des femmes autochtones de Talamanca.

Mots clés : Costa Rica, Féminisme, Femmes autochtones, Régime de citoyenneté, Territorialité

ABSTRACT

Based on a feminist perspective, this research questions the role of territoriality in the construction of Indigenous women's citizenship regime in Talamanca, Costa Rica. This question is the starting point for a broader reflection on the ability of the notion of citizenship to consider both the collective and territorialized dimensions of indigenous peoples and the individual and universalizing dimensions of women's rights. The research focus evolved substantially after preliminary field work illuminated a need for a clear articulation of notions of citizenship regime and territoriality, as well as the links between them to address the realities and claims of Indigenous women.

In the first of three chapters, we present the theoretical and methodological foundations underpinning this thesis. The second chapter analyses the ways that the State has historically adopted, across political, economic and judicial discourses, a vision of the territory that creates internal barriers to citizenship which ultimately obstruct the participation of Indigenous women in Costa Rica's citizenship regime. Reflecting on these internal barriers, the third chapter explores the place of territory and of identity in the testimonies of Bribri and Cabécar women from the territory of Talamanca, more specifically through the initiatives of Acomuita and Waré Kanë.

Weaving together women's first-hand accounts with a review of scientific literature, the objective of this thesis is to create a heuristic dialogue between notions of territoriality and citizenship. The research suggest that the dimension of territoriality should be taken into consideration when analysing practices and discourses around citizenship, in order better understand the construction of this tool of social cohesion and political participation that can serve both state imperialism and citizen resistance. Finally, this research concludes that territoriality is a site of tension, negotiation, identification and definition for Indigenous women's citizenship in Talamanca, Costa Rica.

Keywords: Territoriality, Costa Rica, Citizenship Regime, Indigenous Women, Ecofeminism

RESUMEN

Desde una perspectiva feminista, esta investigación se centra en el papel de la territorialidad en la construcción del régimen de ciudadanía de las mujeres indígenas en Talamanca, Costa Rica. Este enfoque es el punto de partida para una reflexión más amplia sobre la capacidad del concepto de ciudadanía para tener en cuenta tanto las dimensiones colectivas y territorializadas de los pueblos indígenas como las dimensiones individuales y universalizadoras de los derechos de las mujeres. Siguiendo un campo de investigación, se discutió para articular los conceptos de régimen de ciudadanía y de territorialidad para crear un diálogo heurístico que refleja mejor las realidades y reclamos de las mujeres indígenas.

Estructurada en tres capítulos, esta tesis comienza con la presentación del anclaje teórico y metodológico que domina todo el proceso. El segundo capítulo analiza las formas en que, históricamente, a través de sus discursos y prácticas legales, políticas y económicas, el estado costarricense adopta una visión del territorio y la identidad nacional que conducen a la creación de fronteras internas en su régimen de ciudadanía. Es particularmente para reflexionar sobre estos límites internos que el tercer capítulo se centra en el lugar del territorio y la identidad en las historias y reclamos de las mujeres Bribris y Cabécares del territorio de Talamanca, incluso a través de las iniciativas de Acomuita y Waré Kanë.

A través del análisis de las historias de las mujeres que conocimos y una revisión de la literatura científica y gris, el objetivo es enfatizar la importancia de considerar la dimensión territorial en las prácticas y discursos en cerca de la ciudadanía para cuestionar la construcción histórica de esta herramienta para la cohesión social y la participación política que puede servir tanto al imperialismo estatal como a la resistencia ciudadanía. Esta investigación concluye que la territorialidad es un lugar de tensión, negociación, de identificación y definición del régimen de ciudadanía de las mujeres indígenas de Talamanca.

Palabras clave: Costa Rica, ecofeminismo, mujeres aborígenes, régimen de ciudadanía, territorialidad.

INTRODUCTION

Depuis plusieurs décennies déjà, des groupes militent activement tant au Nord qu'au Sud afin de rendre visibles les situations des Peuples autochtones¹, faire valoir leurs droits et oeuvrer à la reconnaissance de leurs identités, cultures et pratiques. Malgré l'adoption en 2007 de la Déclaration des Nations unies sur les droits des Peuples autochtones, les tentatives de « réconciliation » et/ou d'intégration – pour ne pas dire d'assimilation – entre États nationaux et Autochtones ne sont pas de nouveaux enjeux. Malgré diverses initiatives tant aux niveaux local, national qu'international, il faut considérer les rapports coloniaux qui se réactualisent au sein des structures politiques, économiques et culturelles héritées du passé colonial (Quijano, 2000 ; Grosfoguel, 2014).

Les revendications des Peuples autochtones imposent alors maints questionnements aux sociétés modernes tant au niveau des réparations historiques, de la souveraineté territoriale étatique, du rapport au territoire, du modèle de développement hégémonique que de l'articulation des droits individuels et collectifs. Autrement dit,

¹ La catégorie « autochtone » est à la fois une catégorie légale, sociale et politique. C'est une catégorie légale, puisqu'elle renvoie à un groupe d'individus ayant des droits spécifiques reconnus et définis par les textes internationaux et nationaux. Il s'agit également d'une catégorie sociale et politique caractérisée par son dynamisme et son interdépendance aux configurations sociopolitiques et historiques locales et nationales (Bellier, 2011). En effet, « les groupes ethniques n'existent pas en soi, indépendamment des relations qu'ils entretiennent avec d'autres groupes, mais qu'ils se construisent en traçant des frontières dans leurs interactions avec ces derniers, à l'occasion de contacts, d'échanges ou de conflits » (Verdo et Vidal, 2012, p. 18).

leurs mobilisations soulèvent des enjeux de vivre-ensemble, redéfinissant et renégociant par ce fait les frontières et le contenu de la citoyenneté.

Nonobstant l'hétérogénéité des réalités chez les différents Peuples autochtones, les mouvements autochtones mettent de l'avant leur rapport particulier au territoire et l'importance de celui-ci dans leurs processus de définition identitaire, leurs luttes et leurs revendications (Yashar, 1998; Bérangère Marques-Pereira, 2003; Bello, 2004; Turbide, 2010; Papillon, 2012; G. S. Coulthard, 2014; Kermoal et Altamirano-Jiménez, 2016; Basile *et al.*, 2017; Chen Sui, 2018). Depuis plusieurs décennies déjà, les États adoptent différentes manières d'intégrer/réconcilier les Peuples autochtones à leur régime de citoyenneté (voir notamment les exemples du Canada, des États-Unis et de l'Australie dans Papillon, 2005). Le régime de citoyenneté (Jenson, 2001) renvoie à une configuration particulière de certaines dimensions (responsabilité du bien-être social, droits et responsabilités, accès à l'État, sentiment d'appartenance) constitutives de la citoyenneté à un moment donné dans un lieu particulier.

Plus qu'un simple statut, la citoyenneté « is a richer mix of legal status, the ability to have access to formal protections in daily life, and inclusion in civic and social life » (Gordon-Zolov et Rogers, 2010, p. 14). Il ne suffit donc pas de détenir le titre de citoyen.ne afin de pouvoir jouir d'une citoyenneté pleine et entière et c'est ce que tente de mettre en lumière le concept de lisière interne qui sera mobilisé au long du mémoire. L'idée de la citoyenneté crée nécessairement des exclusions entre qui est inclus et qui est exclus en tant que membre reconnu de la Nation. Cependant, malgré ses volontés universalistes, il existe des disparités de traitement entre citoyen.nes au sein même des nations. Alors que la citoyenneté est relative à la capacité d'un individu à peser sur l'espace public, le droit d'avoir des droits et celui d'en réclamer (Bérengère Marques-

Pereira, 1998), certains groupes sociaux sont relégués à une citoyenneté de seconde zone (Young, 2002).

En effet, alors que la citoyenneté est un régime qui dépend de ses frontières nationales, il existe également des lisières internes qui représentent les formes historiquement déterminées des relations entre groupes d'individus et l'État (Jenson *et al.*, 2007). Ces inégalités de traitement sont au cœur du présent mémoire. En effet, il y est question de rendre visible les lisières internes propres au régime de citoyenneté costaricien à partir d'une relecture féministe de l'articulation entre territorialité et citoyenneté chez les femmes autochtones de Talamanca.

Un pays qui fait peu de vagues quant aux revendications des Peuples autochtones sur son territoire est le Costa Rica. Effectivement, le cas costaricien² ne s'avère pas de facto le terrain primé lorsqu'il est temps de s'intéresser aux réalités autochtones. Notamment de par leurs grandes populations autochtones ou encore la présence de conflits socio-environnementaux ardents, des pays comme le Brésil, le Mexique, le Pérou, la Bolivie et le Guatemala sont davantage traités à l'avant-scène au sujet de ces problématiques. S'il m'apparaît qu'il aurait été tout aussi intéressant d'engager cette recherche en d'autres territoires, le Costa Rica se présente comme un cas de figure unique dans son aire géographique. Doté d'un État fort avec un système universel de protection sociale (bien que celui-ci est en constante détérioration depuis les années 1980 (Martínez Franzoni et Sánchez-Ancochea, 2013), ce paradis de l'écotourisme fait

² Comme l'expression « costaricain » provient d'une erreur de traduction de l'espagnol vers le français, nous privilégierons ici l'emploi de « costaricien » afin de faire référence à ce qui est relatif au Costa Rica.

bonne figure sur l'échiquier international. Pourtant, en 2013, l'Institut Interaméricain de Droits Humains dénonçait les manquements du Costa Rica quant au respect du droit à la santé, à l'éducation, à l'autodétermination concernant l'utilisation des territoires, à l'accès aux services de base et à la participation politique des Peuples autochtones. De plus, le 18 mars 2019, Sergio Rojas Ortiz, un leader autochtone Bribri du territoire de Salitre, est assassiné dans sa demeure juste après le dépôt d'une plainte aux bureaux du ministère public dénonçant l'appropriation des terres par des non-autochtones sur la réserve autochtone de Salitre et l'inaction de l'État face à ce problème. Moins d'un an plus tard, le 24 février 2020, Jerhy Rivera Rivera un militant pour les droits autochtones de la communauté de Brörán est assassiné sur le territoire autochtone de Térraba. Autrement dit, les conflits socio-environnementaux et les revendications d'autonomie et de gouvernance de la part des différents Peuples autochtones existent, bien qu'ils semblent inaudibles en dehors des frontières nationales, voire régionales.

Si le Costa Rica est en quelque sorte sélectionné pour son particularisme, l'étude de cas est ancrée dans la réserve autochtone de Talamanca au sud du pays, là où 20,3% de la population autochtone habite (INEC, 2013, p. 34). Dotée d'une topographie montagneuse, les Peuples autochtones Bribris et Cabécares s'y sont rapidement réfugiés lorsqu'ils se sont fait chasser de la Vallée centrale par les colons espagnols (Solórzano Fonseca, 1996). Cela devint ensuite un lieu de résistance majeur au génocide et à l'assimilation. Encore aujourd'hui, la réserve de Talamanca demeure un lieu important de maintien et de revitalisation culturelle en plus d'être le berceau de plusieurs initiatives par et pour les Peuples autochtones du territoire costaricien.

Que ce soit en français, en anglais et même en espagnol, la littérature scientifique portant sur les enjeux des Peuples autochtones sur le territoire du Costa Rica n'est pas abondante. Lorsqu'elle existe, les enjeux sont principalement traités d'un point de vue

du développement durable et de l'économie. Il n'existe que peu d'études critiques et politiques sur le sujet. Outre certains rapports internationaux sur les inconduites en rapport aux droits humains, cette rareté est d'autant plus visible lorsqu'il est question d'aborder des problématiques à partir des expériences des femmes ou à l'aide de perspectives féministes. Pourtant, l'histoire et le contexte géopolitique du Costa Rica sont particuliers et méritent d'être étudiés à la lumière de cette problématique. De plus, les enjeux autochtones prenant place sur ce territoire se doivent d'être rendus visibles.

Ce mémoire propose donc de répondre à la question suivante: quel est le rôle de la territorialité dans la construction du régime de citoyenneté des femmes autochtones de Talamanca?

Cette question de recherche est le point de départ d'une réflexion plus vaste sur la capacité de la notion de citoyenneté à prendre en considération à la fois la dimension souvent collective et territorialisée des Peuples autochtones et la dimension individuelle et universalisante des droits des femmes. Il est ici question de penser la citoyenneté de manière plus large et complexe que dans sa conception classique, en ce qu'elle se définit comme étant « une pratique conflictuelle liée au pouvoir et aux luttes pour la reconnaissance des acteurs considérés comme protagonistes de revendications légitimes » (Bérangère Marques-Pereira, 2003, p. 27).

C'est notamment parce qu'elles se sont vu longtemps dénier le statut de protagonistes de revendications légitimes que cette recherche se penche exclusivement sur les perspectives des femmes autochtones. D'Idle no more au Canada à la première marche

des femmes autochtones, « Territoire : nos corps, nos esprits³ », tenue cette année au Brésil, en passant par les féministes communautaires au Guatemala (Cabnal 2017) et ailleurs en Amérique latine, les femmes autochtones sont en mouvement et en résistance afin de faire valoir leurs droits, leurs identités et leurs relations aux territoires. De même, le rapport singulier des femmes autochtones au territoire est une rhétorique omniprésente, d'une part, pour dénoncer des abus et des injustices et, d'autre part, pour rendre visibles les savoirs et les vécus particuliers des femmes à propos des territoires (Kermoal et Altamirano-Jiménez 2016; Léger et Morales Hudon 2017; Basile, Asselin et Martin 2017).

Cette recherche s'intéresse à la notion et aux pratiques de la citoyenneté à partir de l'État costaricien, d'une part, et de la perspective des femmes autochtones de Talamanca, d'autre part. L'objectif global est de questionner la construction historique de l'outil de cohésion sociale et de participation politique qu'est la citoyenneté, pouvant servir à la fois l'impérialisme étatique et la résistance citoyenne (Marshall, 1965; Papillon, 2007; Garibay et Marques-Pereira, 2011). Plus précisément, dans le cadre de cette recherche, les dimensions du sentiment d'appartenance, des voies d'accès à l'État ainsi que l'aspect des droits seront abordés à la lumière de la territorialité (voir figure 1.1).

Ce faisant, la première contribution de ce mémoire est l'élargissement et l'enrichissement de la notion de régime de citoyenneté. En effet, je mobilise cette notion afin de montrer comment la territorialité est liée autant aux droits et à la

³ J'ai traduit librement les passages originalement en espagnol

participation citoyenne (les dimensions formelles de l'inclusion politique) qu'aux formes plus abstraites d'identité et de sentiment d'appartenance, ce qui donne le sens et la signification à l'action politique. Cette interaction est de nature complexe et son hétérogénéité fait nécessairement apparaître des lisières internes au régime de citoyenneté.

À cet égard, ce mémoire a également pour objectif de combler les absences dans la littérature scientifique concernant deux aspects. Tout d'abord, il est question de combler les lacunes théoriques au niveau de la compréhension des liens territorialitécitoyenneté à partir d'une approche sociohistorique analytique et d'une enquête de terrain. La mise en valeur du cas costaricien constitue le second apport majeur de la recherche. D'une part en exposant une analyse de la construction du régime de citoyenneté du Costa Rica depuis la colonisation à la lumière de la territorialité et d'autre part en mettant en relief les lisières de la citoyenneté.

Cette recherche représente également une contribution féministe en ce qu'elle propose une relecture féministe du rapport entre territorialité et régime de citoyenneté. À travers le prisme du régime de citoyenneté et avec une perspective féministe, ce mémoire illustre à la fois le rôle des structures politiques et l'agentivité des actrices sociales. En effet, ce travail s'e penche sur les réalités des femmes autochtones à l'intersection de plusieurs systèmes d'oppression, soit, mais non exclusivement, le sexisme, le racisme et le néo-colonialisme (Bachand, 2014; Riverin, 2011; Rousseau, 2009; Morales-Hudon, 2017; Radcliffe; 2014). Il est nécessaire de considérer l'articulation des systèmes d'oppression. La marginalisation sociale et culturelle conjuguée au sexisme et à la précarité économique des femmes autochtones représente des obstacles à leur participation citoyenne. Toutefois, un des objectifs de ce mémoire est de rendre visible comment ces femmes transforment les configurations de la citoyenneté par leurs

revendications et leurs représentations du territoire dans leur processus de définition identitaire. Il est donc question de s'intéresser à la manière dont les femmes autochtones au Costa Rica, catégorie sociale hétérogène, articulent différentes tensions identitaires, construisent leur mouvement et se représentent comme sujet, tant dans la sphère privée que publique⁴.

Par ailleurs, il est important de spécifier que cette recherche considère la catégorie « femmes autochtones » comme produite et reproduite socialement et historiquement à travers les discours et les structures sociales, politiques et économiques. Loin d'adopter une approche victimisante, seront mises de l'avant leurs stratégies d'action et leurs revendications, malgré les possibles tensions identitaires (genre/ethnicité, traditions/modernité, etc.).

À l'instar de Léger et Morales Hudon (2017), cette recherche ne s'inscrit pas uniquement dans une volonté de reconnaissance et d'inclusion des discours des femmes autochtones, mais se veut également une critique de la construction du/des savoirs et du pouvoir en rendant visible diverses formes de résistances à travers la création de connaissance et des pratiques des femmes autochtones. Cette démarche permettra également de revisiter les luttes autochtones au-delà et en deçà de l'État (Bérangère Marques-Pereira *et al.*, 2010), en rendant visibles les tensions internes au régime de citoyenneté costaricien.

⁴ Dans la mesure où toutes les femmes ne sont pas explicitement actives dans la sphère publique, notamment pour des raisons matérielles comme le manque de temps, mais considérant l'adage des féminismes radicaux « le privé est politique », je tiens à préciser qu'une vision du monde au sein de pratiques quotidiennes est un lieu de résistance témoignant d'une compréhension politique et donc de mise en acte de la citoyenneté.

Le mémoire se structure en trois temps. Le premier chapitre consiste à établir les bases conceptuelles de la recherche. Les notions centrales évoquées par la question de recherche, soit le régime de citoyenneté, les lisières internes et la territorialité, seront définies pour ensuite expliquer de quelle manière le cadre analytique sera mobilisé. De même qu'il permettra d'exposer la méthodologie de recherche employée qui combine la sociologie politique historique, une revue de littérature et des entretiens non-dirigés avec des actrices sur le terrain.

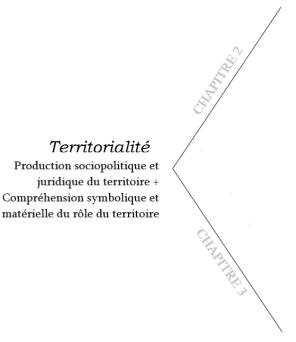
Le deuxième chapitre concerne l'axe vertical de la citoyenneté et portera sur l'analyse des éléments structurels. Autrement dit, il sera question de contextualiser et d'historiciser le régime de citoyenneté actuel au Costa Rica, dans ses dimensions d'accès à l'État et des droits, en plus d'analyser la situation (juridique, politique, démographique, social et culturel) des Peuples autochtones. Afin de bien cerner le rapport entre territorialité et citoyenneté chez les femmes autochtones du Costa Rica, ce chapitre analyse la construction de l'État costaricien et souligne les lisières internes qu'il construit, notamment pour les femmes autochtones.

Basé sur une analayse qualitative de terrain auprès de femmes autochtones de Talamanca, le troisième et dernier chapitre se concentre sur l'axe horizontal de la citoyenneté et sur le rôle incontournable de la territorialité dans la manière dont l'identité et le sentiment d'appartenance se construisent chez ces dernières.

FIGURE 1.1 Schéma résumé des chapitres II et III du présent mémoire. Adaptation du modèle de Marques-Pereira (2011, p. 217)

Droits et participation citoyenne

Droits politique, civils, sociaux et culturels + Représentation des intérêts et des identités



Identité & appartenance Sentiment d'appartenance à la communauté politique et culturelle nationale

CHAPITRE I

CADRE THÉORIQUE ET MÉTHODOLOGIE

Dans le cadre de cette recherche, il est question du rôle que joue la territorialité dans la construction du régime de citoyenneté chez les femmes autochtones de Talamanca. Les deux concepts centraux mobilisés dans cette question sont d'une part la territorialité et d'autre part le régime de citoyenneté, l'objectif étant d'intégrer le concept de territorialité au sein du cadre d'analyse offert par la notion de régime de citoyenneté. Ce chapitre sert donc principalement à justifier le choix du cadre conceptuel tout en les définissant.

1.1 Définitions conceptuelles

Dans sa conception classique, l'État définit la citoyenneté comme étant un statut qui implique un cadre universel de droits et de devoirs ainsi que l'accès à certains services (Marshall, 1965). Il faut toutefois considérer la citoyenneté dans le double mouvement qu'elle propose : vertical et horizontal. Effectivement, la citoyenneté se traduit, d'une part, verticalement par sa dimension structurelle et régulatrice. Bien plus qu'un statut, la citoyenneté se déploie également horizontalement via une « participation qui s'avère constitutive de la souveraineté des individus à devenir acteurs[.trices] de leurs vies et des identités collectives qui se forgent dans des luttes et des négociations visant l'obtention et l'exercice de droits » (Garibay et Marques-Pereira, 2011, p. 214). Alors

que la citoyenneté est indissociable du développement de l'État libéral démocratique européen et de sa souveraineté territoriale, confronter la notion de citoyenneté aux revendications portées par les Peuples autochtones permet de critiquer les configurations de l'État ainsi que ses mécanismes de gouvernance.

Bien qu'habituellement associée à l'inclusion et à la protection, la citoyenneté est également un outil d'oppression et de domination envers les Peuples autochtones (Turbide, 2010; Papillon, 2012). La citoyenneté n'est pas un objet statique, mais possède une réalité historique. Ainsi, la situation coloniale, comme processus historique, est un modèle de relation de pouvoir entraînant la subordination d'une partie de la population, ici différenciée en termes ethniques, au profit d'une autre à travers une interdépendance asymétrique (Téofilo Da Silva, 2014).

La citoyenneté représente une constituante essentielle des États-nations modernes (Papillon, 2007), en représentant une forme de médiation entre l'individu et l'État. Marshall (1965) la conçoit comme étant composée de trois facteurs : de droits, de devoirs et d'un sentiment d'appartenance à la nation. Cette expression classique de la citoyenneté comme étant inséparable de l'existence d'un État démocratique et libéral, pose une vision homogénéisante et eurocentrée des conditions civiles (entre hommes et femmes par exemple). La citoyenneté, comme produit de l'État-nation, est construite au sein d'un territoire physique délimité par des frontières nationales. La territorialité de l'État se traduit principalement par le monopole de la violence légitime (Weber, 1963(1919)) au sein de son territoire-frontières. Dans ce contexte, la dimension identitaire du territoire est limitée à son aspect frontalier. Toutefois, il ne suffit pas d'habiter le territoire-frontière pour en devenir citoyen.ne.

Loin d'être un concept abstrait, la citoyenneté a des effets indéniables dans le réel puisqu'elle désigne, sur un territoire donné, qui a le droit d'avoir des droits – pour employer la formule d'Arendt (1966, p. 296-297) – quels droits et aussi qui peut participer aux processus d'influence et de prise de décision. Effectivement, alors qu'elle représente un élément central organisateur au sein d'un État, les mécanismes historiques de construction de la citoyenneté produisent également nombre d'exclusions (Young, 2002). Ce fut longtemps, et c'est encore, le cas des femmes (Young, 1989; Walby, 1994; Morales Hudon, 2012; Del Re et al., 2013), des personnes afro-descendantes (Hooker, 2005, 2008) et des Peuples autochtones (Green, 2003; Papillon, 2005; Bellier, 2011), pour ne nommer que ces groupes sociaux. Comme en témoigne Magnette (2007, p. 35), en niant les « différences objectives entre groupes ethniques et religieux, entre les sexes et les groupes sociaux, l'État laisse se reproduire les inégalités des chances, et empêche de réaliser une véritable égalité civique ». Ces inégalités peuvent prendre forme dans le rapport des individus au territoire. Que ce soit par l'accès difficile voire impossible à la propriété privée, l'illégalité d'être sur un territoire pour des personnes migrantes, l'autonomie gouvernementale et territoriale déniée aux les Peuples autochtones ou encore la nonémission de visas pour des personnes issues de certaines nationalités, etc.

Aujourd'hui traversée d'une multitude de flux et d'acteurs transnationaux, supra et infraétatiques, la souveraineté territoriale de l'État de droit est largement mise à l'épreuve. Cela s'additionne à la hausse des mobilisations pour la reconnaissance des minorités qui contestent la souveraineté de l'État et, par le fait même, les fondements moraux et sociaux de la citoyenneté dans les démocraties modernes. Ainsi sont remis en question les mythes nationaux qui forcent l'assimilation et l'homogénéisation culturelle (Jenson *et al.*, 2007). Dans le processus de construction de l'État-nation, le territoire-frontière et l'identité étaient liées et produisaient la Nation. La souveraineté

territoriale se retrouve désormais ébranlée, notamment par les effets de la mondialisation, mais également par les mobilisations identitaires autochtones.

Il va sans dire que l'« effort de construction d'une identité nationale qui se veut universalisante, associé au principe d'égalité entre les citoyen[.ne]s, laisse peu de place au maintien et à la reconnaissance de la différence autochtone » (Papillon, 2005, p. 129). C'est pourquoi il est intéressant de questionner l'intégrationnisme étatique et de penser l'appartenance et la participation au régime de citoyenneté à travers le cas des Peuples autochtones et, plus particulièrement, à travers les réalités des femmes autochtones, puisque les femmes ont doublement été historiquement exclues des régimes de citoyennetés (Morales Hudon, 2007; Del Re *et al.*, 2013).

Ainsi, les frontières de la citoyenneté reproduisent les logiques d'altérisation et d'exclusion de populations marginalisées (Tuathail, 2005). Afin de rendre compte des différentes conditions civiles et des rapports sociaux, il devient nécessaire d'articuler une citoyenneté plurielle qui dépasse à la fois l'universalisme et le particularisme (Morales Hudon, 2007). Il est alors nécessaire de reconnaître la colonialité du pouvoir qui rend compte du processus historique de la construction de la structure actuelle du pouvoir global (tant aux niveaux économique, politique, culturel qu'épistémique) qui s'organise autour d'une classification sociale de la population mondiale à partir des marqueurs de la race, du genre et de la classe (Quijano, 2000; Lugones, 2008; Grosfoguel, 2014).

Alors que la notion de citoyenneté est concomitante de l'existence de l'État colonial, il peut paraître paradoxal de s'intéresser à la citoyenneté malgré un sensibilité décoloniale. Toutefois, il est question de se réapproprier cette notion et la pratique de la citoyenneté à travers une conception plus large que dans sa définition classique afin

de remettre en perspective le pouvoir hégémonique de l'État en rendant visible les brèches à échelle humaine, les résistances et les revendications, non pas comme espaces de ruptures, mais bien de continuités à la citoyenneté. Il faut considérer la valeur heuristique de la citoyenneté afin d'expliquer les phénomènes de participation politique puisqu'elle est un lieu privilégié d'articulation entre droits individuels et collectifs, entre autonomie privée et autonomie civique (Cavaliere et Rosales, 2007).

C'est pourquoi la citoyenneté est ici considérée comme étant la « capacité des individus et des acteurs collectifs à peser sur l'espace public autrement qu'en émettant une opinion sur les ressources qu'ils peuvent obtenir du pouvoir politique, c'est-à-dire en posant un jugement politique critique sur des choix de société » (Garibay et Marques-Pereira, 2011, p. 208). Toutefois, alors que la citoyenneté est construite en tant que statut prenant effet au sein d'un territoire national souverain, le rapport au territoire (au sens de la territorialité et non pas de frontières) est souvent évacué des études sur la citoyenneté. Considérant que cette recherche porte sur la manière dont les femmes autochtones construisent leur citoyenneté et que le rapport au territoire ressort constamment des études sur les mouvements et revendications autochtones (Altamirano-Jimenez, 2004; Papillon, 2005; Alfred et Corntassel, 2005; G. Coulthard, 2010), l'intégration de cet élément à l'analyse est au cœur de montravail. C'est donc en réponse à cette lacune que cette recherche vient lier les concepts de régime de citoyenneté et de territorialité, afin de rendre compte des réalités et de la complexité de l'articulation de la participation citoyenne et du lien au territoire chez les femmes autochtones de Talamanca.

1.1.1 Régime de citoyenneté

Le régime de citoyenneté désigne « les arrangements institutionnels, les règles et les représentations qui guident simultanément l'identification des problèmes par l'État et

les citoyen[ne]s, les choix de politiques, les dépenses de l'État, et les revendications des citoyen[ne]s » (Jenson, 2001, p. 46). Tel que mentionné précédemment, la citoyenneté est une institution liant les membres d'une communauté politique à un État qui est structurée par des normes, règles et pratiques établies dans le temps.

Cette notion proposée par Jenson (2001) provient d'un dialogue entre politique comparée, institutionnalisme historique et économie politique. Il s'agit d'une manière d'analyser les changements ayant lieu dans les institutions, les discours et les pratiques entourant la citoyenneté (Paquet *et al.*, 2018). Ainsi, le régime de citoyenneté souhaite dénoter, à un moment précis et dans un lieu précis, une certaine stabilité dans la configuration des relations entre État, marché, communauté et famille, qui sont tous des sites de (re)production de la citoyenneté (Jenson, 2001). De cette manière, il est possible de saisir la notion de citoyenneté non pas seulement comme étant une production de l'État, mais comme tant une production des interactions entre acteurs multiples, de comprendre la citoyenneté comme le produit d'actions politiques et de relations sociales (Paquet et *al.*, 2018). Tel que présentement théorisé, le régime de citoyenneté se décline en quatre dimensions (Jenson, 2001, 2006) :

- Responsabilité de la construction du bien-être social distribuant les tâches liées à cette responsabilité entre l'État, le marché, la communauté et la famille.
- O Droits et responsabilités (sociale, civile et politique collectifs et individuels) qui définissent les limites de l'intégration et de l'exclusion de la communauté politique.
- Voies d'accès aux débats, à la décision publique et à la représentation politique mécanismes de gouvernance (mécanismes institutionnels qui donnent accès à l'État) et modes de participation à la vie civique (voies d'accès à la définition des enjeux publics).

 Dimension identitaire et question du sentiment d'appartenance à la communauté politique nationale.

Il est suggéré de penser l'articulation de ces quatre dimensions en forme de losange pouvant prendre différentes configurations au fil de temps. Voici le schéma proposé par Bérangère Marques-Pereira (2011, p. 217) :

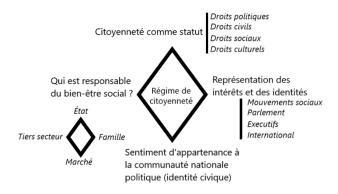


FIGURE 1.2 Le régime de citoyenneté tel que schématisé par Marques-Pereira (2011, p. 217)

Bien entendu, ces dimensions sont constamment sujettes à des redéfinitions liées aux temps et aux lieux d'application. La tâche d'analyser le régime de citoyenneté revient à identifier les espaces de citoyenneté afin d'observer ses contractions et expansions, pas uniquement en lien avec les droits et responsabilités, mais également à travers les arrangements de la gouvernance et les définitions de l'appartenance à la communauté politique (Jenson, 2007). De cette manière, le régime de citoyenneté permet de penser la matérialisation des différents rapports sociaux dans un lieu et une époque précise, ce à quoi cette recherche s'attèle.

Le territoire est un des lieux privilégiés de matérialisation des rapports sociaux et de démonstration des asymétries dans la capacité des différent.es citoyen.nes de peser sur le processus de définition du commun national. C'est pourquoi il est question dans ce projet de recherche de rendre compte de la place qu'occupe le territoire au sein de la construction d'un régime de citoyenneté, bien que la littérature actuelle n'accorde pas de place visible à cet aspect.

Il va sans dire qu'un régime de citoyenneté s'inscrit au sein d'un territoire et le mobilise d'une certaine manière ce qui a pour effet de le transformer. Cependant, la relation au territoire que les citoyen.nes et non-citoyen.nes du territoire développent à travers leurs interactions quotidiennes avec lui aura également pour effet d'influencer le régime de citoyenneté. Tel que nous l'aborderons plus en profondeur à la section 1.1.2, le territoire et la citoyenneté sont co-constitutifs. Cette affirmation renvoie au fait qu'un régime de citoyenneté se développe ou s'impose au sein d'un territoire, mais que la manière dont ses citoyen.nes ou autres individus vivant sur territoire habiteront ce dernier influencera également les lisières et frontières du régime de citoyenneté.

Par ailleurs, il n'est pas présumé ici que l'inclusion sous forme d'intégration ou d'assimilation aux régimes de citoyenneté soit nécessairement quelque chose de positif ou d'essentiellement négatif. Il est plutôt question de se demander comment les rapports entre État et citoyennes, dans le cas présent les femmes autochtones, se négocient. Afin de porter cette analyse sera mobilisé le concept de lisières internes de la citoyenneté (Jenson *et al.*, 2007). Il va sans dire que les limites de la citoyenneté ne s'incarnent pas uniquement aux frontières politiques de la nationalité ou au territoire géographique. Des inégalités entre citoyen.nes ont toujours séparé les citoyen.nes renvoyant certain.es membres à une citoyenneté de seconde zone (Jenson *et al.*, 2007; Young, 2002). C'est ce continuum d'inclusion/exclusion que le concept de lisière de la citoyenneté permet de rendre visible, c'est-à-dire les inégalités de traitement entre les citoyen.nes d'un État.

Cela nécessite de faire appel aux analyses féministes de citoyenneté qui critique un prétendu universalisme en soulevant que tout.e citoyen.ne ne sont pas réellement en situation d'égalité devant l'État et ses institutions (Lister, 1997). Historiquement et encore aujourd'hui les femmes, les personnes racisées, les personnes issues de l'immigration, les personnes de la diversité sexuelle et de genre, les personnes en situation de handicap et les Peuples autochtones (pour ne nommer que ceux-là) peine à bénéficier de la protection de la loi, de pouvoir mettre cette protection en action et à être en mesure de façonner cette protection via l'exercice des droits (Bérangère Marques-Pereira, 2003). Autrement dit, il est question d'être inclus.e dans un régime politique de citoyenneté via le statut decitoyen.ne, mais d'être simultanément exclu.es de certaines sphères d'application de la citoyenneté et ainsi ne pas être considéré.e comme des membres à part entière de la communauté politique. Cette exclusion partielle peut être causée par une discrimination systémique produite par le système juridique ou encore les stéréotypes sociaux. Par ailleurs, une analyse en termes de lisière interne de la citoyenneté ne peut faire l'économie d'adopter une perspective intersectionnelle⁵, c'est-à-dire la prise en considération de l'imbrication des différents systèmes d'oppression.

_

⁵ En refus au positivisme et aux luttes univoques universalisantes, la perspective intersectionnelle (Crenshaw, 1989; Hill Collins, 1990; Bilge, 2015) propose un changement de paradigme épistémique qui « recentre le sujet au cœur de l'analyse en valorisant sa capacité à produire une connaissance ancrée dans la réalité et l'expérience quotidienne » (Hill Collins dans Riverain, 2011, p. 57). Cette proposition provient des mouvements féministes noirs, des militantes qui dénonçaient le problème de représentativité des revendications des femmes noires tant au sein des mouvements antiracistes qu'antisexistes. De ce point de départ a pu évoluer les théorisations de l'imbrication des rapports sociaux de sexe, de race et de classe, pour ensuite s'étendre à d'autres systèmes d'oppression.

La mobilisation du concept de lisière interne participe de la relecture de la notion de régime de citoyenneté à la lumière d'une approche féministe du rapport entre territorialité et citoyenneté. Au niveau du régime de citoyenneté, dans le cadre de ce mémoire, il est question de se limiter à deux dimensions afin de les lier et les analyser à la lumière de la territorialité (voir figure 1.2). La première dimension propose d'unifier les pôles des droits et des voies d'accès à la représentation et à la participation à l'État. Cette dimension renvoie principalement à l'aspect vertical et structurel de la citoyenneté. La seconde dimension est celle du sentiment d'appartenance et de l'identité par rapport à la communauté culturelle et politique. Dans ce cas, c'est l'aspect horizontal de la citoyenneté, l'agencéité des actrices qui sera mise de l'avant. La prochaine section abordera de qu'elle manière ce cadre s'opérationnalise lorsqu'y est jointe la notion de territorialité.

1.1.2 Territorialité

C'est entre autres à partir d'une sensibilité écoféministe⁶ que j'en suis venue à poser comme hypothèse de recherche que la territorialité a un rôle prépondérant dans la construction du régime de citoyenneté des femmes autochtones de Talamanca. De manière générale, la territorialité renvoie à l'ensemble des relations matérielles et symboliques qu'une population humaine développe avec le territoire habité (Desbiens et Rivard, 2012). Cela permet de penser le territoire comme lieu actif de concrétisation des rapports sociaux et pas une scène. C'est à la lumière de cette hypothèse qu'il est question de soumettre la notion de régime de citoyenneté à l'éclairage nécessaire qu'offre la territorialité.

⁶ L'écoféminisme permet d'articuler, sans essentialiser, le système de domination et d'exploitation des corps féminins et des ressources naturelles créant ainsi un lien entre individu et territoire (Wilson, 2005).

Desbiens et Rivard (2012, p. 56) témoignent que « le concept de territorialité peut largement être compris comme la somme des mécanismes qui président à la relation qu'un groupe humain entretient avec un territoire donné ». Le territoire est alors défini comme un espace socialement délimité dans un processus d'appropriation impliquant diverses dimensions sociales : matérielle (de subsistance), politique (organisation de l'espace et lieu de reproduction des rapports sociaux), symbolique et culturelle (liées à l'ontologie et au sentiment d'appartenance). En tant qu'ensemble de pratiques spatiales et temporelles, la territorialité peut endosser un caractère de mobilisation, d'organisation et de lutte politique puisqu'elle a un rôle à jouer dans la reproduction des relations sociales et des territoires (Saquet, 2015). C'est notamment en ce sens qu'il est possible de faire des liens entre participation citoyenne et territorialité.

Selon Raffestin (1977), la territorialité permet de penser l'altérité, ce qui est extérieur à soi. Il s'agit de l'interface "bio-sociale", d'une attitude spatiale ou d'une stratégie spatiale afin de contrôler les ressources et les populations sur un territoire donné. En ce sens, il permet de faire entrer les relations de pouvoir et les dissymétries à l'origine des mouvements de révolte dans la revendication d'espaces territoriaux. La territorialité est donc dynamique et contextuelle. C'est pourquoi, à l'instar de Saltman (2002), le concept de territorialité doit être lié à ceux d'identité et d'ethnicité puisque les caractéristiques ethnoculturelles se construisent au sein d'un territoire via l'interaction avec l'environnement et que l'identité émerge en tant que facteur dans des situations politiques conflictuelles entre groupes socioculturels. C'est notamment cet aspect qui se retrouvera dans l'analyse du chapitre III. En effet, les pratiques spatiales et temporelles façonnent et sont façonnées par différentes cultures et il sera possible de constater que les différents groupes socioculturels n'ont pas tous le même poids politique dans la définition officielle du rapport au territoire et donc de l'orientation à adopter relativement à son développement ou à son utilisation.

La notion de territorialité permet également de s'intéresser à la production de l'espace au niveau du quotidien et à la conflictualité de l'espace. L'espace devient alors un mode d'organisation, un lieu de ressources et un milieu où se développent stratégies de production et de reproduction sociétale (Martin, 2011). Cela permet de penser le territoire-espace comme instrument de mobilisation, comme moyen et comme fin puisque la « transformation de la société suppose la possession collective de l'espace, par l'intervention perpétuelle des « intéressé[e]s » avec leurs multiples intérêts : divers et même contradictoires » (Lefebvre, 1974, p. 471). Le territoire est un lieu de concrétisation des rapports sociaux à travers des relations spatiales. La territorialité se présente comme un réseau d'interconnexions entre les individus (humains et non-humains) recoupant symbolismes (univers ontologique) et pratiques de subsistances (univers matériel) qui possède un caractère relationnel, historique, pluriel et quotidien.

Pour Saquet (2015), la territorialité comporte quatre dimensions en interaction permanente : (1) les relations sociales, l'identité et les rapports sociaux ; (2) la délimitation et l'appropriation de l'espace symboliquement et matériellement ; (3) les comportements, objectifs, nécessités et désirs; et (4) les pratiques spatio-temporelles pluridimensionnelles (sociale, politique, économique et technique par exemple). La territorialité vient aisément s'articuler aux deux dimensions du régime de citoyenneté sélectionnées dans le cadre de cette recherche. Effectivement, la manière dont l'État légifère et organise le territoire ainsi que la manière dont les citoyen.nes l'habitent et l'occupent peuvent également référer aux dimensions (2), (3) et (4) de la territorialité.

Autrement dit, qu'elle soit imposée par l'État ou revendiquée par les citoyen.nes, la délimitation et l'appropriation des espaces, symboliquement et matériellement, ainsi que la détermination des pratiques possibles ou interdites témoigne de la dimension des droits et de l'accès à l'État du régime de citoyenneté. De plus, les constituantes (1), (2)

et (4) de la territorialité s'intègrent nécessairement à la dimension identitaire et du sentiment d'appartenance du régime de citoyenneté.

Par ailleurs, la démonstration qui se déroulera en deux temps dans les chapitres subséquents ne doit toutefois pas nous mener à voir les aspects d'accès au droit et d'identité comme étant en opposition binaire ou comme évoluant exclusivement de manière parallèle. Il s'agit plutôt d'une division didactique afin de structurer les observations et les rendre intelligibles. L'articulation entre ces deux aspects du régime de citoyenneté sera par ailleurs rendue visible à partir d'un nouvel angle d'interprétation qu'offre la territorialité. Il sera effectivement question d'analyser les liens, les lieux de décalages et de tension entre les manières dont l'État crée le territoire via ses institutions politique, juridique et économique (chapitre 2) et celles que les femmes autochtones ont afin de développer leurs propres rapports au territoire à partir de leurs expériences quotidiennes de celui-ci qui se coconstruisent à partir à la fois des normes étatiques imposées et des pratiques culturelles ancestrales transmises (chapitre 3).

À cet égard, les mobilisations de femmes autochtones émergent en tant qu'espaces entre structures et agentivité produisant un contexte spécifique de significations, d'actions et de réflexions dans la reproduction du pouvoir social (Larsen et Johnson 2012). En effet, les perspectives de femmes autochtones révèlent les systèmes de domination qui participent à la formation des interactions entre les femmes et la terre, l'environnement, la communauté et le processus de création de connaissances (Kermoal et Altamirano-Jiménez 2016). L'idée n'est pas de folkloriser la relation des femmes autochtones avec la terre et le territoire, ou encore de la comprendre comme stable, donnée et inchangeable, mais plutôt de la rendre visible d'un point de vue politique, matériel et symbolique (Tuck et McKenzie 2015). C'est en ce sens que

l'adoption de la notion de territorialité, pour réfléchir aux relations entre identité et revendications, s'avère pertinente.

Comme le mentionne Marques-Pereira (2011, p. 126), le régime de citoyenneté « permet d'articuler la reconnaissance et la diversité et les luttes contre les inégalités et des identités, en un ensemble de droits-libertés (que l'individu possède face à la puissance étatique) et de droits créances (dont l'individu peut se prévaloir sur l'État comme allocataire de ressources), allant au-delà du seul cadre étatique universalisé abstrait ». Il est alors possible de réfléchir à la citoyenneté de manière synchronique, à la fois horizontale (« par le bas » en termes de participation politique et d'identification) et verticale (« par le haut » en termes de droits, devoirs et mécanismes d'accès à l'État). À cette compréhension intégrée est ici jointe la notion de territorialité qui permet de se concentrer sur les arrangements sociopolitiques, culturels et économiques engagés dans la gestion territoriale et la vie sur le territoire.

Suite au processus historique de colonisation, le territoire s'est vu redéfini par les différentes structures et modèles de gouvernance impérial ou étatique. Une restructuration territoriale par et pour les Peuples autochtones semble primordiale dans un processus de décolonisation puisque le territoire permet la création de liens sociaux entre acteur.trices et citoyen.nes (G. S. Coulthard, 2014). À l'instar de Vacaru et Vana (2014), si l'identité subjective est éphémère, les structures du pouvoir sont territorialisées et influencent notre identité.

C'est pourquoi il est nécessaire de prendre en considération que les rapports sociaux (de sexe, de race et autres) sont situés dans l'espace physique territorial et localisés dans les pratiques quotidiennes. Ainsi, comme Klein et Calderhead (2012) le

mentionnent, le territoire n'est pas que la scène, mais bien la source des revendications portée par les mouvements autochtones.

Ainsi, tel qu'abordé par Svampa (2011), il est possible de considérer la territorialité comme étant le cadre « indigéno-communautaire » qui, combiné à un discours sur l'environnement, où les luttes centrées sur l'environnement permettent d'amorcer un dialogue « caractérisé par la valorisation des savoirs locaux et l'élaboration d'un savoir expert indépendant des discours dominants » (Svampa, 2011, p. 114). Cela qui ne signifie pas qu'il est impossible pour des Autochtones de travailler au sein d'industries extractives telles les agro-industries ou d'adopter des comportements qui peuvent nuire à l'environnement.

La notion de territorialité autochtone renvoie plutôt aux enjeux et aux intersections économiques, politiques et socioculturelles concernant les territoires, leurs utilisations sociales et leurs exploitations économiques (Radcliffe, 2014). Autrement dit, à travers cette lentille, les peuples qui ont des pratiques narratives et rituelles ancrées dans une conception culturelle – une cosmovision – et qui possèdent des systèmes complexes de représentation de l'espace en relation dynamique avec l'environnement devraient être reconnus comme des nations autonomes. Aborder les enjeux d'accès à l'État et d'identité en termes de territorialité permet notamment, dans une certaine mesure, d'éviter de tomber dans le créneau colonial où l'identité et les droits des Autochtones demeurent circonscrits et contrôlés par l'État (Green, 2004).

Puisqu'il existe une modulation réciproque entre territoire et identité, il faut penser l'aspect politique et identitaire du territoire. C'est ce que rend possible l'articulation du concept de territorialité avec la notion de régime de citoyenneté. D'où la nécessité de reconnaitre la territorialité comme un instrument de connaissance et conséquemment

de l'intégrer dans les négociations avec l'État national, en tant que lieu légitime de revendications et potentiel d'inclusion politique. Par exemple, la manière dont les femmes autochtones définissent le territoire et se définissent elles-mêmes par rapport à lui ne cadre pas avec la vision imposée par l'État. Cela constitue une lisière interne au régime de citoyenneté. Le fait que les Peuples autochtones revendiquent une autre utilisation et/ou une autre compréhension du territoire soit ignorée, voire réprimée par l'État, rappelle que les Autochtones ne détiennent qu'une citoyenneté de seconde zone. Leurs identités et leur participation politique ne sont pas considérées comme étant légitimes au sein du système colonial en place.

Ce faisant, mobiliser la notion de territorialité est d'autant plus pertinent à la lumière des luttes pour la réappropriation territoriale et pour l'autonomie gouvernementale menées par les Peuples autochtones à travers le monde. Effectivement, suite à la dépossession coloniale, parler de réappropriation territoriale ou de territorialité permet de penser la réappropriation matérielle, politique et symbolique du territoire (Desbiens et Rivard, 2012), c'est-à-dire la réappropriation de l'accès et de la gestion du territoire et de ses ressources tout comme les produits de métarécits qui investissent de sens les territoires. Tel qu'il sera abordé subséquemment, la gouvernance néolibérale et le paradigme extractiviste mènent les Premières nations à participer à la commercialisation du territoire, ce qui a des conséquences directes sur l'identité collective autochtone (Papillon, 2012).

Ainsi, en mobilisant la notion de régime citoyenneté et en y intégrant de manière transversale une dimension territoriale, il devient possible de questionner les configurations de la citoyenneté ainsi que ses multiples dimensions. De plus, l'articulation des deux notions rend possible l'analyse critique portant sur la

citoyenneté et permet de concevoir un élargissement du concept dans son application pratique tout comme dans ses aspects théoriques.

1.2 Méthodologie

Cette recherche analyse le rôle de la territorialité dans la construction du régime de citoyenneté des femmes autochtones de Talamanca à la lumière des perspectives féministes. Comme il est question d'analyser un phénomène social et de rendre compte des facteurs qui l'influencent et/ou des perceptions, interprétations et significations qu'il entraine chez les actrices sociales concernées, une approche qualitative trouve sa pertinence en ce qu'elle permet de « generate knowledge to get deeper meaning of experience while acknowledging the contextual, value-laden character of the knowledge constructed as a result of research » (Tilley, 2016, p. 28). Ainsi, l'objectif est de produire et analyser des données descriptives comme des paroles (sous forme de récits ou d'opinions), des écrits (comme la littérature scientifique ou la littérature grise) et des comportements (observations de terrain) afin d'expliquer un phénomène social.

Le chapitre II mobilise une approche sociohistorique. Ancrée dans une revue de la littérature, cette section a pour objectif de reconstituer l'évolution de la dimension des droits et de l'accès à l'État du régime de citoyenneté du Costa Rica et de la place que les femmes autochtones y occupent. Sans évacuer totalement les acteurs et actrices sociaux, il se concentre davantage sur le processus évolutif de l'État, de ses institutions et son régime politique et de production. Contrairement à la volonté d'en arriver à des explications universalisantes, cette approche permet de se concentrer géographiquement et temporellement afin de déceler les particularités d'un phénomène contemporain précis (Gazibo et Jenson, 2004). Cette mise en perspective permet de mieux saisir les configurations actuelles du régime de citoyenneté.

Pour le chapitre III, comme l'objet d'étude est social, contemporain et temporellement déterminé, il est possible de l'appréhender « non seulement à travers des événements historiques, des faits objectifs, mais également par le vécu des individus ou des groupes, leurs représentations, leurs affects et leurs réflexions » (Burrick, 2010, p. 7). C'est pourquoi, bien qu'une revue de la littérature sera également mobilisée sur cette thématique, c'est principalement les résultats d'un terrain de recherche de deux mois dans la région de Talamanca qui seront mis de l'avant. L'observation participante et l'entretien semi-dirigé ont été des techniques employées afin de rendre compte de cette expérience de recherche terrain.

Selon Olivier de Sardan (1995), l'observation participante consiste à l'insertion prolongée de la chercheure dans le milieu de vie de l'enquête. L'objectif de cette méthode est double (1) créer des données et du corpus et (2) l'imprégnation. Les données sont ici « la transformation en trace d'objectivité de « morceaux de réel » tels qu'ils ont été sélectionnés et perçus par [la chercheure] » (Olivier de Sardan, 1995, p. 4). L'imprégnation, quant à elle, renvoit au processus de familiarisation avec le milieu culturel local permettant. Cette observation est participante, car la chercheure est en interaction avec le milieu et sa présence a certainement un effet sur les comportements des individus.

En ce qui concerne le présent terrain de recherche, cette observation participante a pris forme dans le fait d'habiter sur le territoire de Talamanca (plus précisément à Suretka) durant un mois et demi ainsi que dans les interactions quotidiennes qui en découlent. Ses interactions privées se conjuguent à la participation à divers événements publics comme une Convention sur la prévention du suicide des jeunes en territoires autochtones et semi-publics comme une rencontre associative de l' *Asociación Consejo de las Mujeres de Talamanca* (Acomuita) portant sur le vote d'une politique portant

sur le consentement préalable libre et éclairé ou encore l'organisation de la convention mentionnée ci-haut. L'immersion dans le quotidien est pertinente en ce qu'elle permet l'accès à une meilleure compréhension de la réalité du terrain, une meilleure capacité de décodage des codes socioculturels et peut potentiellement transformer une problématique initiale, comme c'est le cas pour la présente recherche.

Un autre aspect central de la démarche de recherche terrain est l'entretien, c'est-à-dire des « interactions discursives délibérément suscitées par [la chercheure] » (Olivier de Sardan, 1995, p. 3). L'importance est ici accordée au sens que les individus donnent à leurs expériences afin de rendre explicite l'univers de l'autre et de permettre une compréhension approfondie d'un phénomène social. C'est pour ces raisons que la forme d'entrevues semi-dirigées a été sélectionnée. À travers cette discussion ouverte sur une thématique de départ (voir annexe C), il a été possible d'approfondir certains points en posant certaines questions supplémentaires ou en demandant des éclaircissements sur les réponses données (Tilley, 2016; Burrick, 2010; Duschene, 2000). Cette méthode a été privilégiée afin de faire ressortir les expériences subjectives de vie sociale de celles qui les vivent, ou ont vécu, relativement à la thématique de la présente recherche (Bertaux, 2010).

Ce procédé permet de « recueillir, en même temps que les opinions des personnes interrogées, les éléments de contexte, sociaux, mais aussi langagiers, nécessaires à la compréhension des dites opinions » (Duschene, 2000, p. 11). Malgré le fait que cette démarche ne puisse pas être qualifiée de décoloniale, cette méthodologie mobilise des outils et pratiques développées au sein des études décoloniales qui invitent à la déconstruction des rapports de pouvoir entre sujet-chercheur et sujet-interviewé en mettant en place un cadre conversationnel ou le pouvoir est partagé. De plus, le format de l'entretien, qu'il soit directif ou non, n'est pas décolonial en lui-même. Cela dit,

ayant conscience de la relation asymétrique qui existe au sein de la relation entre chercheuse et participante, certains mécanismes ont permis de prendre en considération les asymétries comme un consentement libre, éclairé et continu, ainsi que le choix du lieu et du temps de l'entrevue (voir annexe B).

La démarche de recherche a fait des allers-retours entre l'induction et la déduction. Ainsi, il n'est pas possible de qualifier cette démarche d'uniquement inductive, puisque je suis arrivée sur le terrain avec certains objectifs, attentes et préconçus de par la revue de la littérature et la construction d'une cadre théorique en amont du terrain. Autrement dit, une attention volontaire existait en fonction d'un cadre théorique prédéterminé et d'un projet de référence. Par contre, le terrain a considérablement transformé ce projet de recherche. Par exemple, il faut préciser que c'est suite au terrain de recherche que j'ai intégré la territorialité à ce projet et que j'ai formulé l'hypothèse selon laquelle elle a un rôle à jouer dans le processus de participation citoyenne des femmes autochtones. Il y a donc eu dialogue entre le cadre d'intention (entendu comme le projet initial) et le terrain (Olivier de Sardan, 2008; Tilley, 2016).

C'est donc la triangulation des différentes méthodes d'observation et d'écoute qui légitime l'analyse. Il faut avoir conscience des limites de ce type d'approche, le caractère spatialement et temporellement marqué et unique du terrain de recherche durant lequel seule une partie de la réalité et des savoirs est accessible.

1.2.1 Rupture épistémologique

Cette démarche de recherche est explicitement motivée par les perspectives écoféministe ⁷ et décoloniale ⁸. Toutefois, il n'est pas possible de qualifier cette recherche de décoloniale considérant, entre autres, le contexte institutionnel dans lequel elle prend forme. Bien que la mise en actes d'une perspective écoféministe décoloniale ⁹ ne peut être ici revendiquée, elle inspire et informe toutefois la démarche. Seront alors mobilisés plusieurs outils théoriques élaborés au sein de ces approches par souci de cohérence avec la volonté de cerner la complexité et l'hétérogénéité des réalités des femmes autochtones au Costa Rica et celle de sortir d'une logique binaire, ce qui « implique de cesser de penser de manière linéaire, d'accepter la possibilité qu'il n'existe ni universaux, ni transcendance, ni identités fixes, et d'essayer de ne pas penser de manière dichotomique » (Fischer et Falquet, 2005, p. 66).

⁷ Françoise d'Eaubonne est la première, en 1972, à employer le terme « écoféministe » afin de penser l'émancipation conjointe des femmes et de la nature de la domination masculine. Sans nécessairement participer à l'essentialisation de la catégorie femme (il faut toutefois reconnaître l'hétérogénéité des approches écoféministes. Cela dit, nous nous inscrivons ici au sein des approches non essentialisantes), les écoféministes articulent donc la domination et l'exploitation de la terre et des ressources naturelles et celle des corps féminins, comme étant des objets appropriables et non des sujets, créant ainsi un lien entre individu et territoire. En faisant ces liens, elles suggèrent de rejeter la dichotomie Culture/Nature (et les autres dualismes qui en découlent) qu'impose l'avènement de la modernité qui suggère que l'homme (non-féminisation volontaire dans la mesure où cette idéologie s'est construite en excluant les femmes et reproduit cette exclusion dans ses mécanismes et ses structures de pouvoir) hors nature et qu'il en est maître (Gandon, 2009 ; Larrère, 2017 ; Laugier, 2015 ; Plumwood, 2015 ; Shiva, 1993).

⁸ L'approche décoloniale « représente une alternative pour penser à partir de la spécificité historique et politique des sociétés elles-mêmes, et non seulement vers ou sur elles » (Verschuur et Destremau, 2012, p. 9). Elle combine l'analyse du système-monde (Wallerstein, 1974) et la reconnaissance des capacités d'action culturelle des sujets intégrant ainsi les approches macro-structurelles et micro-individuelles. Cette perspective pense l'ensemble des dominations matérielles et symboliques découlant de la colonisation, c'est-à-dire la colonialité du pouvoir (Quijano, 2000, 2007).

⁹ Le féminisme décolonial est compris comme un « processus en cours émanant d'une communauté non homogène de femmes, ayant élaboré une critique interne par son autoréflexivité et capable de rendre compte des relations de pouvoir à l'origine des inégalités et de la subordination aux hommes et au masculin, à l'État-nation et à la culture hégémonique, mais aussi entre femmes » (Millán, 2012, p. 37).

De manière cohérente avec l'ancrage théorique féministe de cette recherche et afin d'entretenir cette sensibilité autocritique introspective en permanence, les théories du *standpoint*¹⁰ (Flores Espínola, 2012; Harding, 1997, 2009; Rosendahl *et al.*, 2015; Sosulski, 2009) sont adoptées. Cet ancrage épistémologique accompagne l'ensemble de la démarche de recherche. C'est un choix qui permet de reconnaitre que la production du savoir est une lutte politique puisque « tout savoir est profondément marqué par les conflits et les rapports de pouvoir qui caractérisent le contexte dont il émane » (Bracke *et al.*, 2013, p. 46). Ce modèle souhaite reconnaître le rôle de la subjectivité dans la production de savoirs (Flores Espínola, 2012). Ce choix épistémique est politique et appelle à la prise de conscience de sa position sociale au sein des structures et des rapports sociaux qui constituent le monde (Sosulski, 2009).

C'est pourquoi il est nécessaire de faire le point sur ce qui influence cette démarche de recherche et dont il ne faut pas faire abstraction; ma position comme chercheure femme allochtone, citoyenne canadienne de naissance, étudiante à la maîtrise à l'Université du

Hill Collins (1997, p. 375) suggère de comprendre la théorie du point de vue située comme un « cadre interprétatif visant à démonter comment la connaissance contribue à jouer un rôle fondamental dans le maintien ou la transformation des systèmes de pouvoir injuste », argumentant au sujet de l'importance de politiser et contextualiser le processus de création du savoir. À l'encontre des théories positivistes qui en appel à la désincarnation du sujet pensant afin de produire des connaissances « vraies », les théories du point de vue situé considèrent que toutes les positions sociales ne se valent pas dans la production du savoir. Selon ces approches, il faut repenser le sujet de connaissance en ce qu'il doit être historiquement et culturellement ancré et que son savoir n'est ni universel ni universalisable, en ce que les objets et sujets du savoir sont similaires parce qu'ils sont tous les deux incarnés et situés socialement en ce que ce ne sont jamais des individus seuls, mais bien de communautés qui produisent du savoir ; en ce que les sujets de connaissance sont hétérogènes, multiples, incohérents, etc., dans un objectif de non-essentialisation du sujet (Flores Espínola, 2012). Comme le mentionne Harding (1992, p. 444) : « Standpoint epistemology sets the relationship between knowledge and politics at the counter of its account in the sense that it tries to provide causal accounts – to explain – the efforts that different kinds of politic have on the production of knowledge ».

Québec à Montréal. Cela influence les perceptions, l'accès et la compréhension que je peux avoir de certains enjeux et/ou certaines réalités ancrées dans le terrain. Au niveau même de la construction de la recherche existent des biais dus à mon positionnement au sein des rapports de classe, de race et de colonialité. Mon point de vue est situé et au lieu de le nier, et ainsi nuire à toute production de savoirs qui se veulent scientifiques, c'est en en prenant conscience explicitement qu'il sera possible de considérer les limites de la recherche (Flores Espínola, 2012 ; Harding, 1992 ; Rosendahl *et al.*, 2015).

Par exemple, le Costa Rica était alors pour moi un terrain inconnu que j'ai appris à connaître au fil de mes lectures et de mes recherches, puis en allant sur place et en parlant avec des membres de la population locale. Cela démontre ma compréhension bien partielle de toute la complexité des dynamiques traversant les vécus des habitant.es de ce pays. Il faut également savoir que j'ai appris l'espagnol l'année avant mon départ afin d'être en mesure de dialoguer avec les personnes sur place. Étant consciente de l'effet de l'éducation nationale sur les Peuples autochtones, l'espagnol était également la langue dans laquelle j'ai pu dialoguer avec les femmes sur le terrain de recherche dans la région de Talamanca. Pour la majorité d'entre elles, l'espagnol était leur deuxième langue. Cela dit, il s'agit d'une troisième langue que je ne prétends pas maîtriser parfaitement. Tout cela influence l'analyse des données.

Il est toutefois possible de mettre en place certains mécanismes afin de répondre de ces biais, comme le fait d'effectuer un terrain de recherche, une large revue de la littérature et l'adoption d'une approche réflexive (Tilley, 2016). Méthodologiquement parlant, cela indique qu'il faut prendre en compte l'imbrication des systèmes d'oppression (comme le sexe, race, classe, etc.) obligeant par le fait même une analyse multiniveaux – individuel et structurel – combinée à une contextualisation historique du ou des sujets (Rousseau et Morales Hudon, 2016).

De plus, la présente démarche ne cherche pas à constituer une théorie universalisante, mais plutôt de rendre visible le savoir marginalisé des individus des groupes marginalisés et de le valoriser comme point de départ « d'une critique radicale des paradigmes et des façons de penser ethnocentrées » (Grosfoguel, 2014, p. 130). Cela s'effectue notamment via la contextualisation et l'historicisation des cultures et des analyses, impliquant la dénonciation de la colonisation discursive et des violences épistémiques perpétrées via les représentations homogénéisatrices et réductrices à l'état de victime des personnes subalternisées dans le système mondial (Mohanty, 1988, p. 64).

1.2.2 Démarches de recherche sur le terrain

En effectuant la revue de la littérature scientifique au sujet des mobilisations de femmes autochtones en Amérique latine, rien ne prédisposait à choisir le Costa Rica comme lieu de recherche. C'est justement pour cette raison qu'il a été sélectionné. Comme le Costa Rica représente un lieu d'exception dans sa région géopolitique (il en sera question au prochain chapitre), où la démocratie libérale est installée et où il y a peu de soulèvements populaires, ce pays touristique est peu présent dans la littérature scientifique critique des études autochtones.

Dû notamment à sa densité de population, une région névralgique de préservation et de revendication des cultures autochtones au Costa Rica est Talamanca. Ce qui m'a toutefois conduit à effectuer mon terrain dans cette région est que la première association de femmes autochtones m'ayant invité à les rencontrer se retrouvait au sein de ce territoire. L'effet boule de neige y est resté localisé et le court temps de présence sur place ne m'aurait pas permis de couvrir davantage de superficie.

La recherche s'est effectuée en trois temps. De prime abord, une recension des écrits a permis d'historiciser et contextualiser notre sujet d'étude (enjeux, revendications, histoire, situation légale actuelle, etc.). Cette contextualisation a posé les bases afin de développer un cadre d'interprétation ainsi qu'un guide d'entrevue afin d'aller sur le terrain mener des entretiens avec des femmes autochtones de Talamanca. Ainsi, avant de partir sur le terrain, le sujet de recherche tournait autour du processus de subjectivation politique vécu par les femmes autochtones au Costa Rica engagées au sein d'associations par et pour elles. Le terrain visait alors à se pencher sur la parole des principales concernées afin de mettre en lumière la manière dont les femmes autochtones membres d'organisations s'identifient, à travers leurs activités dans la sphère publique, afin d'identifier leurs revendications et stratégies tout en analysant les critiques et/ou transformations que leur action politique entraine sur le concept et la pratique de la citoyenneté. Ainsi, j'avais établi une liste de questions compatibles avec le type d'entrevues choisies ainsi que les objectifs de la recherche, soit des questions ouvertes, générales, neutres, courtes, simples et claires regroupées au sein de trois thématiques : l'identification personnelle, le rapport à l'engagement et le rapport à la citoyenneté. Un certificat éthique a été obtenu avant d'entamer le processus d'entrevues (Appendices A, B et C).

Durant l'étape du terrain, le travail fut double. Il a d'abord été question de mener une recension des écrits dans les centres de documentations universitaires ou étatiques ainsi qu'à la bibliothèque nationale du Costa Rica afin d'accumuler des informations difficilement accessibles au Québec. D'autre part, j'ai mené des entretiens avec des

femmes autochtones habitant le territoire autochtone de Talamanca¹¹ au sud-est du Costa Rica, dans la province de Limón.

Par ailleurs, le processus d'entrevues a remis en question l'angle de recherche. Il faut savoir que l'association de femmes avec laquelle je m'étais entendu afin d'y faire du bénévolat pendant deux mois n'a pas été en mesure de m'accueillir tel que prévu. J'ai donc voulu me rediriger vers d'autres associations reconnues, ce qui n'a pas été chose facile. Durant ce temps, j'ai rencontré plusieurs personnes et eu multiples échanges qui m'ont fait comprendre la complexité des relations intracommunautaires et de l'hétérogénéité des situations et réalités sur le territoire. C'est pourquoi j'ai finalement interviewé sept femmes autochtones habitant le territoire de Talamanca, n'appartenant pas nécessairement à une association et provenant de différents milieux économiques et sociaux. De cette manière, j'ai pu avoir accès à une diversité de réalités et, conséquemment, de points de vue.

Cet échantillonnage dynamique a démarré auprès des membres et de la présidente de l'association de femmes autochtones rencontrée et s'est poursuivi avec l'effet boule de neige. La perte de contact direct avec l'association m'a obligé à revoir mes critères de sélection des participantes afin de plonger plus profondément dans une démarche inductive. Autrement dit, si au départ je souhaitais rencontrer des femmes actives au sein de l'association sélectionnée (que nous aborderons au chapitre III), j'ai finalement décidé de m'entretenir formellement ou informellement avec les femmes habitant le territoire. Les critères se sont donc restreints à (1) être une femme autochtone (2) adulte

¹¹ Référez-vous à la carte en page 65.

(3) habitant le territoire de Talamanca. Ceci étant dit, sans pour autant que ce soit des critères, toutes les femmes à qui j'ai parlé étaient mères et cultivaient le territoire sans que ce soit leur occupation principale.

Une était cuisinière, mère célibataire de deux enfants dans le début quarantaine. La parcelle de terre familiale lui revenant étant mal située, elle a toujours travaillé sur les terres d'autrui ou de grandes compagnies agroforestières. Deux étaient membres fondatrices et leaders actuelles d'ACOMUITA. Dans la jeune cinquantaine, elles vivent aisément et sont bien entourées des membres de leurs familles respectives. Elles détiennent un très bon capital économique, culturel et politique. Dans la trentaine, une autre était conseillère pédagogique à l'école primaire et travailleuse autonome sur ses terres en plus d'être membre d'une communauté solidaire des femmes de sa région. Elle habite avec son mari et ses enfants dans une demeure plutôt confortable. L'une était tenancière du restaurant de son village et approchait de la soixantaine. Si elle avait travaillé toute son adolescence et sa vie de jeune adulte à San José comme femme de ménage, car c'était à ses frères qu'était réservé le travail sur la terre familiale, c'est aussi à San José qu'elle fit la connaissance de son mari, un non-autochtone. En attente de leur premier enfant, ils ont décidé de retourner vivre sur sa terre natale à elle et de vivre du territoire qui lui revenait de droit et d'un restaurant. Deux autres étaient des femmes vivant principalement de leurs terres et de troc, l'une ayant dans la trentaine et l'autre approchant de la soixantaine. Elles habitaient dans des maisons construites de manière traditionnelles et ne manquaient de rien, sauf parfois d'argent pour payer l'école postsecondaire aux enfants.

J'ai rencontré ces femmes dans les villages dans lesquels elles vivent présentement, bien que ce ne soit pas nécessairement leur communauté de naissance. J'ai interviewé deux femmes à Shiroles, une à Suretka, trois à Yorkin et une à Katsi. Les entrevues se sont déroulées à leurs convenances, soit chez elle, à leur lieu de travail ou chez une personne tierce. Au final, sept entrevues semi-dirigées auprès de femmes autochtones habitant le territoire de Talamanca ont été effectuées, mais plusieurs rencontres informelles participent également de l'élaboration de cette recherche.

La troisième étape constitue l'analyse des données co-construites dans les entretiens en les recoupant avec le cadre d'interprétation préétabli et en retravaillant ce dernier aux lumières des observations et réflexions survenues pendant et après le terrain de recherche.

CHAPITRE II

DIMENSIONS DES DROITS ET DE L'ACCÈS À L'ÉTAT DU RÉGIME DE CITOYENNETÉ AU COSTA RICA : TERRITOIRES ET PEUPLES AUTOCHTONES

Ce mémoire étudie le rôle de la territorialité dans la construction du régime de citoyenneté par les femmes autochtones au Costa Rica. Tel que mentionné précédemment, le concept de régime de citoyenneté comporte originalement quatre dimensions soient la responsabilité du bien-être social, l'aspect des droits et

responsabilités du statut de citoyen, les voies d'accès à la représentation et la participation politique et le sentiment d'appartenance à la nation au regard de l'altérité (Jenson *et al.*, 2007, p. 12).

Dans le cadre de cette recherche, je m'intéresse à deux dimensions du régime de citoyenneté qui seront liées et analysées à la lumière de la territorialité. La première dimension propose l'intégration des pôles des droits et des voies d'accès à la représentation et à la participation à l'État. La seconde dimension est celle du sentiment d'appartenance et de l'identité par

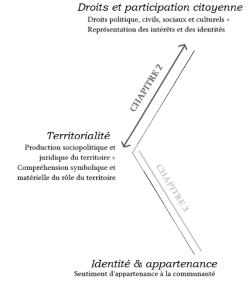


FIGURE 2.1 Schéma résumé du chapitre II du présent mémoire. Adaptation du modèle de Marques-Pereira (2011, p. 217)

rapport à la communauté culturelle et politique. Tel que suggéré par la figure 2.1, ce chapitre analysera la première dimension à travers la lentille du concept de territorialité. En tant que processus dynamique qui s'exerce de manière dialogique et transversale entre les activités sociales, culturelles et politiques (Saquet, 2015), cette notion permet de rendre visibles les relations multiples et complexes entre territoires, droits et identités (individuelles ou collectives) de manière non déterministe (Saltman, 2002).

Ce chapitre comporte donc deux objectifs principaux. D'une part, établir les liens juridiques, économiques et politiques entre territoire et État costaricien afin d'être en mesure de penser quelle territorialité produit l'État au Costa Rica. D'autre part, analyser l'évolution des droits des femmes et des Peuples autochtones au Costa Rica afin d'avoir une idée des réalités juridique, politique, économique et socioculturelle.

Ainsi, il est question de contextualiser et d'historiciser l'objet d'étude pour saisir le rôle de la territorialité dans la construction du régime de citoyenneté des femmes autochtones au Costa Rica. Le chapitre est séparé en quatre sections relatant l'évolution du régime de citoyenneté colonial au régime néolibéral en passant par le régime républicain et libéral. Cela rend visible la production sociopolitique et juridique du territoire costaricien dans le processus de consolidation étatique. Autrement dit, il est question d'établir la manière dont est conçu le territoire par les discours (juridiques, économiques, national, etc.) étatiques, de faire l'analyse de la compréhension matérielle et symbolique de territoire qui en émane.

À l'instar du régime de citoyenneté, à travers chacune des sections seront également soulevés, de manière plus ou moins exhaustive, les discours et pratiques qui forgent l'identité nationale et la manière dont cela se traduit en termes d'accès à l'État via la participation et/ou la représentation. De manière transversale seront exposés divers

enjeux en lien avec le territoire vécu par les Peuples autochtones au Costa Rica, notamment l'accès à la propriété pour les femmes autochtones.

Il s'agit d'une étape nécessaire à ce mémoire pour deux raisons : bien saisir le contexte historique et actuel au sein duquel les femmes autochtones au Costa Rica évoluent et être en mesure, au cours du chapitre III, d'effectuer une comparaison entre la territorialité promue par l'État et celle développée par les femmes autochtones. Cela dit, il faut avoir conscience des limites de ce chapitre, c'est-à-dire l'impossibilité de faire une revue exhaustive de l'histoire du Costa Rica et l'impossibilité de relater une réalité unique, homogène et fixe des Peuples autochtones dont les individus vivent des expériences hétérogènes, plurielles et complexes.

2.1 Régime de citoyenneté colonial (1502 – 1821)

La colonisation espagnole de l'Amérique débute à la fin du 15^e siècle et Christophe Colomb débarque en 1502 sur la côte caribéenne de ce qui deviendra le Costa Rica en 1560 lors de la définition juridique officielle du territoire. Il est estimé qu'à l'époque, entre 27 000 et 400 000 ¹² individus peuplaient ce territoire et que ces derniers possédaient des structures économiques, politiques, culturelles et militaires complexes et organisées sous des *caciques* ¹³ régionaux. Toutefois, violences, exploitation,

¹² Dans la majorité des ouvrages récents, les auteur.es adoptent une perspective dite maximaliste qui dénombrerait à 400 000 la présence d'individus. Toutefois, celle-ci s'inscrit en porte à faux avec une perspective minimaliste, telle qu'adoptée par Thiel (2011) dont le décompte renvoie plutôt à une population totale de 27 000 individus avant l'arrivée de Christophe Colomb. Solórzano Fonseca (2017) explique bien la complexité que représentent de telles estimations.

¹³ Les caciques sont des chefs traditionnels qui exercent une domination basée sur une légitimité qui est également basée sur des critères traditionnels. Cela peut également dénominer une structure d'organisation sociopolitique hiérarchique ou un chef ou une personne de grande influence décide des

esclavagisme et maladies importées d'Europe ont eu raison des populations autochtones qui en un siècle descendirent à 10 000 individus (Molina et Palmer, 2017).

À cette époque, ces populations vivaient principalement en *asentamiento*¹⁴ dans les hautes terres de la Vallée Centrale sous la forme de petites sociétés agricoles organisées (Solórzano Fonseca, 2017). L'arrivée des Espagnols sur le territoire qui deviendra Cartago, la capitale coloniale, dans les années 1530 entraina de graves perturbations dans la vie quotidienne des populations autochtones. Entre pillage de leurs ressources et attaques de leurs communautés, les résistances ont été présentes, que ce soit sous la forme de l'affrontement ou de la fuite vers les régions montagneuses et inhospitalières de Talamanca (Mitchell et Pentzer, 2008).

Rapidement, le Costa Rica est dépeint comme un territoire pauvre puisque, comparativement à ses voisins, il n'y avait ni or ni argent et encore moins une maind'œuvre autochtone populeuse. Ainsi, les colons n'y émigrent pas en masse, mais s'installent dans la Vallée Centrale sous la forme d'unités familiales d'autosubsistance (Seligson, 1980). Il existe alors deux méthodes d'acquisition des terres, soit la distribution en lot par la Couronne espagnole pour les membres de l'élite ou le processus de *prescripción*¹⁵ pour les autres. Toutefois ce processus est long et coûteux en plus d'entrainer l'obligation de payer des taxes. Ce faisant, peu d'individus l'ont mobilisé afin d'acquérir le titre légal de titulaire de leurs terres.

-

orientations politique et administrative d'une communauté autochtone d'Amérique centrale ou du sud (Solórzano Fonseca, 1996).

¹⁴ Lieu d'établissement d'une population donnée, milieu de vie d'une communauté où il existe un système socioterritorial d'organisation propre (Solórzano Fonseca, 2017).

¹⁵ Processus officiel d'acquisition d'une propriété foncière.

À cette époque coexistent, plusieurs régimes de citoyenneté entre les modes d'organisations autochtones, les communautés paysannes et la Couronne espagnole. Cette cohabitation s'exprime à travers un pluralisme de pratiques juridiques, culturelles, politiques et économiques. Il va sans dire que cette cohabitation n'est pas pacifique. Avant même l'arrivée des Espagnols, il existait des confrontations entre les différentes communautés autochtones du territoire, mais dû aux desseins coloniaux d'expansion économique et politique de la Couronne espagnole et de ses représentants sur le territoire costaricien et à leurs moyens techniques, ces confrontations ont pris un nouveau tournant (Seligson, 1980).

Talamanca est une région périphérique du Costa Rica et partage sa frontière avec le Panama. Les autochtones s'y étant réfiugés durant la colonisation ont pu vivre dans une

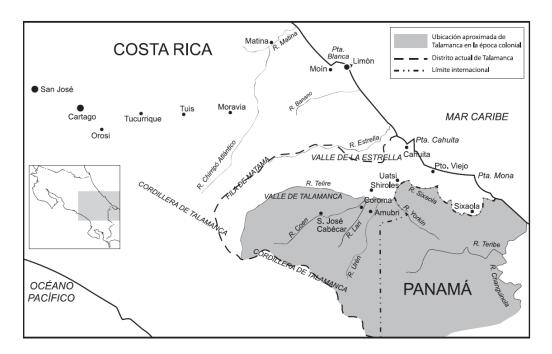


FIGURE 2.2 Hernández, Homogenes. *Costa Rica: Evolución territorial y principales censos de problación 1502-1984*. San José: EUNED, 1985, pp. 160-161.

certaine paix autarcique grâce à l'inhospitalité de la région et de ses nombreux moustiques (Boza Villarreal, 2018a). Les quelques tentatives d'invasions par le gouvernement colonial ont été violemment repoussées par les communautés Bribris et Cabécares qui y vivaient (Molina et Palmer, 2017).

2.2 Régime de citoyenneté républicain (1821 – 1948)

2.2.1 Lisières internes, développement territorial et orientation économique Suite à l'indépendance du pays en 1821, commence à s'imposer un capitalisme agraire stimulé par l'ouverture du marché du café et par un accès facilité à la terre. L'indépendance amène le Costa Rica à fonder un nouveau régime basé sur les idées républicaines de liberté et d'égalité qui a pour effet d'abroger les lois et traités existants concernant la protection des Peuples autochtones et de leurs territoires (Díaz-Azofeifa, 2012). Par conséquent, bon nombre de terres traditionnellement occupées par les autochtones sont déclarées improductives et sont soumises à un système de réclamation pour l'obtention d'une propriété privée, soit à titre individuel ou sous le nom d'une organisation/entreprise. Ce faisant, l'indépendance entraine une redéfinition idéologique et géographique à travers des processus décisionnels et de modifications des frontières politiques et territoriales desquels sont exclus les autochtones, mais auxquels ces changements sont imposés (Barabas, 2004).

C'est ainsi qu'en 1839, est mis en place le *Reglamento para la Hacienda Pública del Estado* qui convertit les terres considérées comme improductives ou inhabitées du pays en *baldíos* (terres sauvages ou lots vacants) pouvant désormais être réclamées par des individus ou des organisations (Lansing, 2014). Toutefois, dans certaines régions du pays, ces terres qualifiées d'improductives sont les territoires ancestraux non reconnus de communautés autochtones. S'en suit un processus de colonisation interne des terres

vivement encouragé par le gouvernement, via l'ouverture de routes et la création de nouvelles villes, d'où émerge une bourgeoisie agricole. Monétarisation de l'économie et concentration des terres provoquent insécurité et instabilité chez les populations rurales, paysan.nes et autochtones, qui suite à l'expropriation des terres que leur famille habitait, se voient dépossédé.es de leur moyen de subsistance (Cordero Ulate, 2011).

Plusieurs éléments influençaient le choix des familles paysannes de se séparer de leurs terres avec la venue de compagnies agro-exportatrices puisque ces dernières provoquent une pénurie de main-d'œuvre et une hausse des salaires, en plus d'une hausse du prix des terres et conséquemment de l'hypothèque (Seligson, 1980). Cela s'ajoute au modèle légal de transmission de la terre où les lots devaient être divisés équitablement entre tous les enfants, fils et filles, parcellisant ainsi rapidement les terres au fil des descendances les rendant trop petites pour la subsistance familiale.

Ainsi, ce processus de privatisation des terres, entre autres via la modification des modalités à son accès, favorise la propriété des entreprises privées pour l'exploitation productive. De plus, durant les décennies 1830 et 1840, cela a eu pour effet de réduire, voire de faire disparaître, les terres communales où vivaient certaines communautés autochtones (Kutschbach, 2003). Alors que les politiques agraires favorisent l'accès à la terre sous la forme de propriété privée, cette distribution est très inégale et entraine une différenciation au sein de la paysannerie (entre grands propriétaires terriens et travailleuses et travailleurs journaliers) (Hurtado, 2001). Par ailleurs, cette accaparation des terres par des industries agro-exportatrices, facilitée par des politiques gouvernementales, entraine une vague de paysan.nes à migrer en ville ou à devenir des employé.es journalièr.es sur leurs plantations.

Les premiers signes d'intérêt de l'État costaricien pour les territoires de Talamanca surviennent durant les années 1840 en écho aux conflits frontaliers avec la Colombie 16 et les conflits avec les Miskitos (Boza Villarreal, 2003). Talamance est une zone de conflit et le gouvernement doit y asseoir son autorité. S'accentuent alors les relations tendues entre intérêts étatiques et résistances autochtones qui perdurent. La recherche d'allié.es autochtones se fait activement jusqu'en 1867 où le pouvoir exécutif émet un décret reconnaissant les *caciques* locaux comme étant des chefs politiques. Ils devinrent alors des fonctionnaires de l'État. Cette reconnaissance culmine au tournant du 19° siècle avec la naissance de la figure du roi de Talamanca 17. Convertir les autorités traditionnelles en fonctionnaires de l'État faisait partie du plan de l'État afin d'assurer la souveraineté de l'État sur ce territoire. Toutefois, en 1885, la stratégie de l'État se modifie. Il imposait désormais le chef politique, un non-autochtone et considère désormais les structures traditionnelles autochtones comme étant informelles entrainant une décentralisation du pouvoir politique et une division ethnique à l'intérieur des structures étatiques (Boza Villarreal, 2018a).

_

¹⁶ La région de Talamanca demeure une zone contestée entre la Colombie (le Panama héritera de ce conflit frontalier lors de son indépendance en 1903) et le Costa Rica jusqu'en 1941 avec le *tratado de límites* déterminant la frontière pana-costaricienne.

¹⁷ Boza Villareal (2018a) fait part de l'incertitude dans la littérature académique de la provenance du premier roi de Talamanca, car il ne s'agit pas d'une configuration traditionnelle du système politique des communautés autochtones de la région, la structure du pouvoir comportant d'autres postes. Elle mentionne plutôt que le régime politique des Bribris et Cabécares de l'époque s'ancrait en trois niveaux hiérarchiques; (1) les *Usécares* qui sont reconnus pour leurs pouvoirs surnaturels. Ils vivent reclus et s'occupent des enjeux collectifs; (2) les *cantos funerarios* sont des maîtres spirituels puis; (3) les *caciques* sont des chefs militaires ayant autorité sur des clans ou une zone géographique. Ils sont aussi les intermédiaires entre la population et des deux autres niveaux hiérarchiques. La naissance de la figure du roi de Talamanca est le résultat de conditions complexes liant à la fois les conflits entre les Bribris et les Cabécares, les conflits entre les Bribris et les Teribes, l'influence des Miskitos, les activités marchandes non-autochtones et la volonté de l'État d'entrer en communication avec les Peuples autochtones de Talamanca (Bozzoli de Wille, 1972). Bien qu'il continua d'exister des structures locales de pouvoir, les peuples Bribris, Cabécares et Teribes reconnaissaient l'autorité du roi de Talamanca.

Le dernier roi de Talamanca meurt en 1927, durant le processus de consolidation de l'État libéral dans la région où la population locale demande à l'État d'intervenir face aux agroexportatices, principalement l'*United Fruit Company* (UFCo), la bananière étasunienne. La UFCo est un acteur majeur du processus de colonisation interne au Costa Rica. Arrivée en 1899, en s'accaparant une grande quantité de lots dans la région de Talamanca, la bananière change complètement les dynamiques d'appropriation et d'exploitation des territoires entrainant des confrontations directes et violentes entre autochtones et représentants de la nouvelle république libérale.

Il est par ailleurs intéressant de constater les liens étroits entre la volonté de créer des réserves autochtones au Costa Rica et la UFCo. S'il a fallu attendre la *Ley Indígena* afin que soit délimité le territoire de la réserve autochtone de Talamanca¹⁸, les peuples autochtones de la région réclame protection auprès de Limón (autorité provinciale) dès 1907 en réponse aux vagues d'expropriation ayant cours depuis l'arrivée de la bananière dans la région. À l'époque la multinationale est de loin le premier facteur de développement et d'intégration de la région au marché capitaliste.

Il est même pertinent de savoir que la UFCo crée sa propre carte des propriétés autochtones dès 1916 incarnant ainsi les premiers balbutiements du système de « réserves » autochtones du pays. Considérant que dès 1918 de nouvelles plantations

¹⁸ Toutefois, si les questionnements sur la sécurisation du territoire émanent des luttes autochtones à Talamanca, aucune terre ne sera protégée pour les autochtones. En effet, cela fait plutôt partie du processus de territorialisation de l'État-nation costaricien dont l'expansion capitaliste, depuis la seconde moitié du 19^e siècle, nécessite « the territorial enclosures of the sovereign state require authority over Indigenous subjects even if the spatial forms that define capitalist social relations within the territory simultaneously demands their exclusion » (Lansing, 2014, p. 39). Bien qu'il faille attendre encore quelques décennies avant leur création, l'idée des réserves de créer un espace juridique d'exception, à la fois intégrer à l'État parce que la loi s'y applique, mais également séparer puisque d'autres structures de gouvernance et de propriété y existent.

seront établies au sein de ces délimitations, il s'agissait davantage d'une action symbolique que d'un engagement réel à respecter les territoires autochtones ancestraux. De plus, le territoire délimité par cette carte ne représente qu'une petite fraction du territoire réel occupé par les autochtones. Toutefois, cela lui permettait d'apaiser les tensions existantes avec l'État en intégrant la stratégie étatique de 1885 de colonisation de Talamanca. Tel que mentionné précédemment, afin de faire face aux conflits de souveraineté territoriale avec les Miskitos et la Colombie, l'État doit asseoir son autorité. La nécessité d'incorporer les communautés autochtones de la région à l'État costaricien résulte notamment par la mise en place de mesures bureaucratiques, juridiques et policières¹⁹.

La création de cette réserve « was a moment that consolidated a dual position Indigenous peoples occupied with respect to state space: there were excluded from the spaces of capitalist accumulation, while at the same time, the state understood and mobilized such populations as political subjects of inclusion » (Lansing, 2014, p. 39). Ce processus de territorialisation de l'État n'est pas que symbolique. L'idée de réserve et même la simple cartographie du territoire viennent redéfinir le territoire en tant qu'espace géopolitique et légal désormais sous le contrôle d'experts de l'État. Une fois que le territoire est mesurable, il devient exploitable. La création d'espace de propriété « resulted in the production of capitalist socio-spatial relations that

¹⁹ Lansing (2014, p. 47) mentionne notamment le fait de metre les « *Indigenous caciques on state pay roll, organizing of voting, establishing Jefe Políticos who had the power to punish and coerce Indigenous (with the consent of the cacique), and filing legal briefs that claim these people as citizens of the Costa Rican nation* ».

simultaneously marked the Indigenous as 'other', and unable to access these space » (Lansing, 2014, p. 47).

Ce faisant, l'espace territorial autochtone fait désormais partie du territoire costaricien, tout en en étant séparé, rendant ainsi visible la dynamique d'inclusion/exclusion qui caractérise l'expérience autochtone du colonialisme interne lors de la consolidation de l'État-nation. Que ce soit à travers des politiques de laisser-faire ou de soutien, l'État est bel et bien au cœur de ce processus de colonisation des terres qui est dévastateur auprès des populations paysannes et autochtones, mais positives pour l'économie nationale du pays qui s'intègre au marché international et qui permet d'asseoir la souveraineté territoriale nationale. À travers ses choix politiques et économiques qui instaurent un régime territorial façonné idéologiquement, l'État se trouve être un acteur central dans les conflits socio-environnementaux (Llaguno *et al.*, 2014).

L'État costaricien, durant ce processus de territorialisation – ou plutôt d'expansion coloniale – reconnaît l'existence des ordres sociopolitiques et culturels préexistants au sein et entre les communautés précolombiennes, mais fait le choix de ne pas les reconnaître comme étant légitimes. Bien qu'il ne s'agisse pas de l'effet exclusif de la législation sur la terre, ces peuples qui possédaient déjà leurs propres régimes de citoyenneté sont désormais identifiés comme des sujets subalternes de l'État. Les Peuples autochtones se retrouvent alors dans cette situation paradoxale où ils ne sont plus perçus comme étant politiquement autonomes avec leurs propres structures ni considérés comme ayant une citoyenneté entière dans l'État-nation en consolidation (Papillon, 2018).

En plus, leur intégration forcée au sein de l'administration et de l'économie nationale a eu pour effet d'accentuer la fragmentation du tissu social communautaire et de participer à l'affaiblissement de leurs structures politiques et leurs modèles d'économie de subsistance. Combinée à ce processus d'intégration économique se déroule une entreprise d'assimilation culturelle, via les missionnaires catholiques puis, plus tard, par le système d'éducation nationale. Par exemple, en 1905, le gouvernement tente d'entrer en communication avec un des huit peuples reconnus au Costa Rica pour « civiliser » les autochtones (Molina et Palmer, 2017). Toutefois, cette apparente volonté d'inclusion/assimilation coexiste avec l'exclusion des Autochtones du pouvoir politique et des espaces d'accumulation du capital.

En 1939, l'État déclare que les lieux où se trouvent des populations autochtones sont inaliénables et leurs propriétés exclusives à travers l'article 8 du *Reglamento de la Ley General sobre Terrenos Baldíos*. C'est un premier pas vers la reconnaissance d'un droit à la terre (Lansing, 2014). Cela dit, les premières réserves autochtones juridiquement reconnues n'apparaitront qu'en 1956, suite au décret exécutif 34. Selon Boza Villareal (2018b), le processus qui conduit à la création des premières réserves sur la côte pacifique s'entame dès la première décennie du 20^e siècle. Ce serait le résultat de la conjugaison des demandes des communautés autochtones, des préoccupations nationales, des intérêts économiques d'UFCo²⁰ et du paradigme indigéniste (voir la section 2.2.2) adopté en Amérique latine durant les années 1940.

²⁰ Bien qu'elle ait progressivement quitté la région de Talamanca en 1929, la UFCo a été plutôt active dans le processus de délimitation des réserves sur la côte pacifique. Tel que le mentionne Boza Villarreal (2018b), durant les années 1940, la UFCo est soumise à l'instabilité économique apportée par la Seconde Guerre mondiale et les balbutiements des mesures nationalistes des politiques d'industrialisation par substitution aux importations (ISI). Cette incertitude conduit la multinationale a améliorer son image et ses relations avec les populations autochtones sur ses territoires d'exploitation. Ainsi, si la UFCo est centrale aux conflits du début du 20^e siècle, elle est également impliquée dans la mise en place de politiques indigénistes durant les années 1940-1950. De manière utilitaire, forte de son expérience à

En 1959, le Costa Rica ratifie la Convention 107 de l'Organisation internationale du travail (OIT), relative à la *Protección e integración de las poblaciones indígenas y de otras poblaciones tribales y semitribales*, un des premiers instruments juridiques internationaux portant sur l'intégration des populations autochtones. Cette convention oblige, entre autres, à reconnaître « *su legítimo derecho de tener bajo su propio dominio las tierras de su propriedad* » (Chacón Castro, 2001, p. 169). Afin de répondre aux exigences de la Convention qui représente un des premiers instruments juridiques internationaux portant sur l'intégration des populations autochtones, le Costa Rica a adopté la *Ley de Tierras y Colonización* (2825) en 1961.

L'adoption de cette loi a pour effet de fonder l'*Instituto de las tierras y de la colonización* (ITCO)²¹ et d'abroger celle de 1939 éliminant l'aspect d'inaliénabilité des terres autochtones. Ainsi, les terres occupées par les autochtones sont désormais propriété de l'État et de ses institutions officielles, y compris les réserves²² établies en 1956-1957 (Lansing, 2014). En effet, l'article 76 établit « que el ITCO velaba por el acondicionamiento de las comunidades o familias indígenas; además establecía que los extensos terrenos en donde las poblaciones vivían aisladamente no pertenecían, exclusivamente, a ellas, sino que reunirá a las comunidades indígenas en un solo

Talamanca, la compagnie entrevoit les impacts positifs de la mise en place de réserves permettant d'éviter des conflits territoriaux entre communautés locales et terrains exploitables pour la compagnie (Lansing, 2014).

²¹ L'ITCO deviendra plus tard l'Institut de développement agraire (IDA) jusqu'en 2012, puis changera encore de nom pour l'Institut de développement rural (INDER) via la loi 9036.

²² La réglementation concernant l'établissement des réserves autochtones se retrouve inscrite au sein de la *Ley Indigena* de 1977. Considérant que 21 des 24 réserves ont été créées après 1977, les quelques réserves qui existaient avant cette loi étaient le résultat d'ententes bilatérales entre la communauté et l'État. La *Ley Indigena* constitue les communautés autochtones en personne juridique en leur accordant des réserves, soit des territoires délimités et inaliénables (art. 1) possédant des structures administratives propres (art. 4) théoriquement adaptées aux réalités et pratiques traditionnelles autochtones (Pailler, 1992).

centro agrario en la zona donde el Instituto considere adecuado » (Arias Chaves et al., 2015, p. 59). À ce jour, au Costa Rica, il existe trois types de titres territoriaux possibles: privé, public et collectif. Ce dernier titre concerne exclusivement les territoires autochtones qui demeurent sous la propriété exclusive de l'État (Wallbott et Florian-Rivero, 2018).

2.2.2 Ethnicité et identité nationale

Entre les 16° et 19° siècles, le territoire costaricien a vu sa population se diversifier. Déjà, il existait plusieurs Peuples autochtones sur le territoire quand sont arrivés les colons espagnols qui s'installèrent dans la Vallée Centrale. S'en est suivi l'arrivée d'esclaves africains qui furent localisés majoritairement sur la côte caribéenne, puis l'immigration asiatique afin de bâtir les chemins de fer. Malgré cette réalité pluriethnique, l'État costaricien est une république qui fait la promotion d'une nation forte de par son homogénéité culturelle. Ancré dans ses racines européennes, l'Étatnation se consolide sur la base d'une identité monoculturelle blanche (Boza Villarreal, 2018b; Molina, 2010; Soto, 2008).

Il est à noter que l'ethnicité provient d'un processus de construction historique des identités. En Amérique, l'imposition du titre d'« Indiens », dès le 16° siècle forge historiquement la position sociale subalterne des Autochtones au sein des rapports coloniaux (Verdo et Vidal, 2012). Selon Bello (2004), l'ethnicité est un processus d'identification basée sur une relation hiérarchique entre groupes. La « race » est alors comprise « comme une catégorie générée par des groupes en contacts dans le but d'organiser politiquement leurs interactions selon les cultures distinctes mises en contact depuis l'avènement du colonialisme » (Téofilo Da Silva, 2014, p. 14). L'identité ethnique autochtone est en réalité une conséquence du processus historique de colonisation. Ce discours de différenciation se produit et se reproduit à travers des

pratiques juridiques et matérielles concrètes pouvant, suite aux indépendances par exemple, être nommées comme étant du colonialisme interne²³.

Suite aux indépendances, l'adoption d'un monisme étatique est répandue en Amérique latine, faisant la promotion d'un projet national unifié où le métissage biologique et culturel devient une clé pour l'homogénéisation sociale du peuple, le Costa Rica n'y faisant pas exception (Verdo et Vidal, 2012). Effectivement, l'idéologie républicaine d'une nation homogène utilise la stratégie discursive du métissage basée sur l'idée de forger l'identité nationale univoque (Soto Quíros et Díaz Arias, 2007; Verdo et Vidal, 2012). Par exemple, au Costa Rica, le passage de la colonie à la république est largement marqué par un changement discursif qui propose le métissage comme rhétorique raciale unificatrice afin de répondre à ce qui est identifié comme étant un « problème de race ». Ainsi, le métissage biologique, culturel et social s'inscrit au sein du processus colonial et est une option politique afin d'assurer le blanchiment d'une population pourtant pluriethnique. L'État participe alors au renforcement de l'idée d'une nation majoritairement blanche et cela va de pair avec l'idée libérale de la supériorité moderne, du progrès et de la civilisation (Ameringer, 1982; Díaz-Azofeifa, 2012).

Malgré la volonté d'inclusion que ce discours souhaite porter, il reproduit l'exclusion en ne questionnant pas le privilège blanc qui demeure dans la société costaricienne

²³ Le colonialisme interne est une forme d'actualisation du néocolonialisme qui englobe des phénomènes de conflits et d'exploitation au sein d'une nation qui a été colonisée historiquement et cela s'actualise à travers « une structure de relations sociales de domination entre des groupes culturels hétérogènes distincts » (Casanova, 1964, p. 294). Il s'agit donc d'une continuité avec des structures sociales préindépendances au sein des nouvelles nations. Les mouvements autochtones latino-américains critiquent le colonialisme interne présent dans l'absence de reconnaissance de leur droit au territoire et à l'autonomie (Hernández Castillo, 2016).

(Soto Quíros et Díaz Arias, 2007). Au Costa Rica, la réalité demeure que les familles d'ascendance espagnole forment les élites économiques et politiques. Il s'agit d'une idéologie basée sur l'idéalisation des normes culturelles occidentales et l'infériorité des populations autochtones et afrodescendantes. Cette approche ethniciste rend visibles les continuités entre la situation coloniale et le processus de construction nationale. Malgré l'indépendance administrative des États latino-américains, il n'en demeure pas moins qu'une forme de colonialisme interne est toujours à l'œuvre au sein des États qui se construisent à travers la volonté politique d'unification nationale en adoptant un discours et des politiques de métissage (Yashar, 2015). En effet, l'idéologie et/ou le discours du métissage part et renforce l'idée que l'homogénéité est nécessaire à la construction de l'État-nation.

Au début des années 1940 survient un changement de discours et de pratiques²⁴. Le Costa Rica, comme la majorité de l'Amérique latine, adopte des politiques dites indigénistes. Ces dernières visaient à reconnaître la spécificité des Peuples autochtones en encourageant l'adoption de « traitement spécial » afin de compenser pour les siècles d'assujettissement, de discrimination et de marginalisation (Favre, 2009). Au Costa Rica, cela se traduit notamment par l'adhésion du pays, en 1943, à l'*Instituto Indigenista Interamericano* une initiative soutenue par l'OIT, l'UNESCO et OEA et la création, en 1945, de la *Junta de Proteccion de las Razas Aborígenes* (JPRAN) qui veille à assurer l'accès à l'éducation et aux soins de santés en territoires autochtones (Boza Villarreal, 2018b). Les politiques indigénistes culmineront en 1977 avec

²⁴ Favre (2009) situe l'apogée de l'idéologie indigéniste entre les années 1920 et 1970. La décennie 1940 marque un tourant où se mettent en place des politiques indigénistes par les gouvernements des pays latino-américains afin d' « intégrer » officiellement les Autochtones à la Nation.

l'adoption de la *Ley indígena* qui sera abordée à la section 2.3. L'indigénisme a pour objectif l'intégration économique, politique et culturelle des Autochtones à la nation. Cela procède également par la reconnaissance et l'intégration des cultures autochtones, surtout de manière folklorique comme forme de patrimoine national, au monde moderne – blanc – afin de réduire l'altérité autochtone (Cruz, 2017). Il est d'ailleurs à noter que malgré un discours indigéniste, lors de l'adoption de la nouvelle Constitution en 1949, le gouvernement en place renonce à reconnaitre officiellement la différenciation de statut pour les Peuples autochtones en mettant de l'avant un discours libéral d'égalité, s'ancrant réellement dans les principes d'une nation monoculturelle (Silva de la Fuente *et al.*, 2003).

Comme Favre (2009) le mentionne, avec l'instauration progressive du capitalisme et du libéralisme, il y a volonté de constitution du marché du travail et, à cette fin entre autres, il semble pertinent d'éduquer les Peuples autochtones afin de les intégrer au marché et donc à la nation. Il est question de les moderniser et de les transformer en travailleurs et en consommateurs. La législation indigéniste ne correspond pas à un statut personnel, mais plutôt à une forme de protection particulière en raison du positionnement au sein du corps social. Toutefois, ces politiques demeurent une tentative d'assimilation qui s'exprime via l'éducation nationale obligatoire dans la langue officielle du pays, des réformes agraires/territoriales et le développement d'infrastructures en régions éloignées des centres urbains (Arias Chaves *et al.*, 2015).

Cette méthode d'intégration, ou plutôt d'assimilation progressive, essentialisante et homogénéisatrice exprime la racialité du pouvoir étatique (Canessa, 2014). Tel que mentionné par Da Silva (2012, p. 22) les « politiques indigénistes sont interprétées essentiellement comme des manières de garantir un territoire délimité par l'État avec des politiques d'intégration (ou de changement dirigé) de populations culturellement

diverses dans l'organisation nationale ». Il est pertinent d'analyser ces orientations politiques à la lumière du concept de lisière interne qui permet de rendre visible le régime de citoyenneté (Jenson *et al.*, 2007). Au Costa Rica, et probablement ailleurs, les autochtones sont perçus comme faisant obstacle à la consolidation d'un État dit moderne. L'imaginaire collectif de la société costaricienne dépeint « l'autochtone » comme un être appartenant au passé, faisant partie de communautés éloignées et noncivilisées représentant un danger pour l'État et la nation (Soto Quíros et Díaz Arias, 2007). La rhétorique de l'intégration devient alors une réponse au « problème indien » afin de penser la question nationale et la modernisation de l'État. Cette volonté d'inclusion juridique marque une réalité d'exclusion sociale, culturelle et politique dans laquelle s'ancre le développement de l'État-nation moderne.

2.2.3 Femmes, droits et accès à la terre

Ces discours et pratiques identitaires se traduisent dans le langage de droit et dans la capacité des individus ou groupes d'individus d'accéder à l'État. Tel est notamment le cas des personnes autochtones, mais également des femmes qui subissent une discrimination supplémentaire²⁵ basée sur le genre. Sans vouloir réduire la citoyenneté à la possibilité de voter, il faut tout de même souligner que les femmes, personnes afrodescendantes et autochtones n'ont obtenu ce droit qu'en 1949. Ainsi, en plus de la potentielle contrainte ethnique, une fois mariée, les femmes étaient soumises à l'incapacité juridique. Ce faisant, elles étaient définies en tant que bénéficiaires de l'État plutôt qu'actrice légitime, les relayant à une citoyenneté de seconde zone. Des politiques paternalistes s'appliquent à elles, ce faisant le régime de citoyenneté étatique

²⁵ À noter que l'emploi du terme supplémentaire ne signifie pas l'adoption d'une approche additive ou arithmétique des discriminations (voir Bilge, 2010).

s'impose à elles, mais leur accès à la représentation et à la participation politique demeure restreint. Cela se traduit également par un accès difficile à la terre (Bonilla Leiva, 2010).

Tel que le mentionne Zamora Rodríguez (2017, p. 270) « la legislación agraria costarricense se redacta en lenguaje sexista, lo que reduce su reconocimiento [de las mujeres] como beneficiarias de crédito, asesoría técnica y adjunción de tierras », et ce, encore aujourd'hui. Par exemple, suite au départ de la UFCo du Sud caribéen du Costa Rica au tournant des années 1930, l'État a mis en place un processus de récupération des terres pour que des anciens travailleurs dans les plantations de bananes et des paysans non-propriétaires puissent accéder à la propriété de ces terres, mais ces politiques ne concernaient pas les femmes, et ce malgré le fait que certains travailleurs dans les bananières étaient des travailleuses (Bonilla Leiva, 2010). Par ailleurs, si les filles étaient incluses dans les règles d'héritage, dans la plupart des cas elles se voyaient reléguer les parcelles les moins productives et en perdaient le contrôle lors du mariage. Ce faisant, l'accès à la propriété était pour elles difficile, voire impossible, dû au rôle social qui leur est attribué et d'une tradition légale qui enlevait les droits aux femmes mariées d'être considérées comme des individus autonome et indépendant.

C'est l'une des explications à l'invisibilisation de leurs expériences dans les recherches et les données portant sur cette époque alors qu'elles jouaient pourtant un rôle primordial tant dans la production agricole et la gestion des ressources que dans la prise en charge familiale. Il est également pertinent de dénoter la présence d'éléments qui « reflejan la relación entre propiedad privada y control sexual, [conformando] el sistema de normas y prácticas legales y morales, las cuales se han visto fortalecidas por los conceptos elaborados desde las religiones y están vigentes aún hoy » (Bonilla Leiva, 2010, p. 20). Ainsi, les femmes paysannes ont toujours été d'importantes

productrices d'une variété d'aliments tant pour la diète familiale que communale, mais elles ont été invisibilisées à cause de stéréotypes sexistes et une absence de reconnaissance de leur travail, parce qu'ancré dans le quotidien et la reproduction sociale de leurs familles et communautés (Zamora Rodríguez, 2017).

Bref, il est possible de constater que les orientations politiques et économiques du développement territorial ont des impacts concrets dans l'organisation sociopolitique et l'atteinte des objectifs d'assimilation des populations autochtones au modèle étatique. Cet impérialisme se traduit également à travers des discours et pratiques identitaires qui s'inscrivent dans le droit ayant des répercussions concrètes dans les possibilités l'accéder à l'État, via la représentation ou la participation directe. Une discrimination basée sur le genre est également omniprésente dans ces orientations. Autrement dit, ces configurations reproduisent des lisières internes au régime de citoyenneté, malgré un discours d'inclusion et d'égalité. La prochaine section portera sur l'époque plus contemporaine afin d'analyser la manière dont ces discours et pratiques se sont actualisés suite à l'adoption de la nouvelle constitution et aux influences de la mondialisation.

2.3 Régime de citoyenneté libéral (1948 – 1980)

2.3.1 Orientations politique et économique

Durant la Guerre froide, le Costa Rica est devenu un allié des États-Unis²⁶ dans la lutte anticommuniste et cette alliance a eu pour effet d'accélérer l'industrialisation du

²⁶ Le Costa Rica a également été inclus dans le Plan Baker de 1985, profitant d'une diminution de leur dette nationale sous obligation de faciliter l'implantation du marché libéral et la monétarisation de

secteur agroalimentaire, grâce aux capitaux étrangers en provenance de l'Agence internationale de développement des États-Unis (USAID) (Raymond, 2007). À la même époque, la tension monte au Costa Rica. D'une part, cela est dû à une perte de confiance généralisée dans les institutions nationales accusées d'être corrompues. D'autre part, il s'agit également du reflet des tensions sociales qui existent entre les intérêts politique et économique de la petite bourgeoisie propriétaire et ceux des classes prolétaires et rurales. Suite à l'annulation des élections de 1948, sous prétexte d'invalidité du résultat à cause d'un incendie qui aurait brûlé plusieurs boîtes de bulletin de vote, la guerre civile qui durera 44 jours et causera plus de 4000 morts, éclate (Molina et Palmer, 2017).

Tel que Lehoucq (1991) le mentionne, il existe plusieurs interprétations de cette guerre civile. Cela dit, il s'agissait d'un affrontement entre deux visions politiques incarnées par des tensions entre classes sociales. D'un côté, il y avait la petite bourgeoisie conservatrice et les institutions catholiques. De l'autre se trouvaient les réformistes-progressistes provenant davantage du milieu agricole ou du prolétariat²⁷ ayant des affinités avec le mouvement communiste. Après un mois et demi de conflit armé, la signature du Pacte Figueres-Ulate conduit à un gouvernement temporaire de 18 mois qui marquera le pays à jamais, notamment à travers l'instauration d'un régime de protection sociale. Par exemple, le gouvernement transitoire de Figueres a aboli l'armée, ajouté un palier d'imposition aux riches pour réduire le pouvoir de la

l'économie, et le Plan Brady, une nouvelle stratégie adoptée en 1989 par les États-Unis proposant la réduction de dettes de pays largement endettés suite aux échecs des PAS (Vãsquez, 1996, p. 233).

²⁷ À noter que si le Costa Rica ne connaît pas une ère d'industrialisation à grande échelle, il existe tout de même un petit prolétariat urbain dont la migration a été provoquée par l'accaparement terrien par de grandes entreprises locales ou des multinationales.

bourgeoisie agraire sur les banques, nationalisé les banques et réformé la Constitution de 1871 (Mitchell et Pentzer, 2008).

N'ayant pas connu de phase d'industrialisation massive, la mise en place d'un filet social au Costa Rica est le résultat simultané des politiques sociales universelles et de l'investissement public jumelé à l'intervention étatique, selon une approche kéneysienne, dans le secteur productif (Martínez Franzoni et Sánchez-Ancochea, 2013). L'État-providence costaricien repose sur le régime de protection universel dont les quatre piliers sont l'éducation gratuite, l'accessibilité au soin de santé, les pensions et l'accès au logement. Malgré la dépendance du secteur économique costaricien, qui s'appuie encore aujourd'hui sur l'exportation de matières premières, l'abolition de l'armée et la bourse du carbone qui arrivera au courant des années 1990 permettent de soutenir ce régime de protection sociale²⁸.

Cette nouvelle orientation de l'État privilégie les objectifs communs de la nation et ne répond pas aux besoins spécifiques des populations autochtones, c'est pourquoi si la Constitution de 1949 consacre de nombreux articles aux droits et garanties individuelles, sociales et politiques, elle n'élabore pas sur le cas spécifique des Peuples autochtones. Cela pourrait laisser croire qu'ils font partie intégrante de la nation puisqu'il est question d'assurer l'accès de toute la population du Costa Rica au service de soins de santé et à l'éducation en plus de promouvoir l'intégration du marché économique mondial, le tout s'inscrivant dans une plus large optique de modernisation

²⁸ Cela étant dit, avec l'accélération de la libéralisation de l'économie et la compétition désormais accrue entre le secteur public et le secteur privé, il est possible de constater une dégradation du système de protection sociale (Voorend et Venegas Bermúdez, 2014 ; Martínez Franzoni et Sánchez-Ancochea, 2013).

de l'État²⁹. Avec cette réforme vient le droit de vote des femmes, des Autochtones et de la population Afro-Caribéenne³⁰. Toutefois, cette présomption n'est qu'illusoire pour les autochtones qui ne seront pas inscrits au *Registro Civil* jusqu'en 1991, ce qui entraine la privation de *cédula*³¹ et donc d'accès au droit civique de participation politique (Pailler, 1992).

L'expansion de l'État-providence représente une incorporation formelle des Autochtones et des femmes au régime de citoyenneté à travers les droits universels. Toutefois, aucune consultation n'a été menée auprès des communautés autochtones au sujet de cette inclusion qui se présente comme une forme d'une éthique égalitariste centrée et promue d'une part par le pouvoir étatique et, de l'autre, par l'expansion du marché dans les relations sociales (Papillon, 2007). De plus, cela ne modifie pas le fait que l'intégration à la nation, afin d'incarner le modèle-type du citoyen, passe par l'intégration au marché. Autrement dit, la négation des modèles de gouvernance autochtone et de leurs rapports aux territoires, donc leur territorialité, nuit à leurs possibilités de participation et de représentation politique au sein du nouvel État.

Dans son processus de modernisation de l'État, au courant des années 1950-1960, le Costa Rica cherche à s'industrialiser. Symbole d'indépendance, l'industrialisation représentait un projet national à la fois inspirant et très couteux. À cette fin, le Costa

²⁹ À noter que si processus de modernisation de l'État se traduit de manière sociale par la mise en place d'un régime de protection universel, il s'incarne aussi, économique, via des politiques d'investissement dans les secteurs économiques nationaux et des politiques d'industrialisation par substitution aux importations (ISI).

³⁰ Par ailleurs, si beaucoup d'enjeux sont vécus par les personnes afrodescendantes et issues des différentes minorités ethnoculturelles au Costa Rica, l'espace restreint du mémoire ainsi que la question de recherche ne nous permet pas de nous étendre sur cette question et ces problématiques toutefois pertinentes.

³¹ Documentation officielle équivalente à une preuve de citoyenneté.

Rica, comme bien d'autres pays latinoaméricains, choisit d'adopter des politiques d'industrialisation par substitution aux importations (ISI) (Mitchell et Pentzer, 2008). Ces politiques culminent au courant des années 1960 avec la mise en place du Marché commun centraméricain (MCCA) en 1963. Ce processus est onéreux et la grande majorité du financement provient de l'extérieur du pays puisque le contexte économique international est tel qu'il est aisé d'accéder à un bas crédit afin de promouvoir le développement socioéconomique des pays dits du « tiers-monde » (Isla, 2015).

Les années 1970 sont marquées par d'intenses progrès tant au niveau de l'éducation, la santé que de l'économie. L'élection de José Figueres en 1970 entraine l'adoption d'une nouvelle orientation économique où l'État investit directement dans les entreprises jugées nécessaires à l'ISI. La fondation de la *Corporación Costarricense de Desarrollo* (CODESA), en 1972, vise justement à gérer ces investissements. Cette volonté politique combinée au bas prix de la banane et du café sur le marché international a fait exploser les emprunts du Costa Rica au courant des années 1970 (Mitchell et Pentzer, 2008).

Le Costa Rica n'est bien entendu pas le seul État « en voie de développement » à vivre de ces emprunts, ce qui mènera la plupart de ces pays vers la crise économique au tournant des années 1980. Il faut toutefois rappeler que ces emprunts ne sont pas le résultat de l'irrationalité des pays « en voie de développement », mais que « l'économie d'endettement international est avant tout un mode de financement permettant de soutenir les exportations des pays capitalistes développés » (Ominami, 1986, p. 97).

2.3.1 Droits et accès à l'État

2.3.1.1 Reconnaissance des droits des Peuples autochtones

Au début des années 1940, le Costa Rica a rejoint le mouvement interaméricain pour les droits des Autochtones et l'indigénisme est devenu la politique officielle de l'État (Díaz-Azofeifa, 2012). Notamment avec la JPRAN qui voit le jour afin de militer pour la protection des territoires autochtones et l'intégration culturelle des Autochtones à la société nationale (notamment via l'éducation publique). Suite à l'adoption de la nouvelle constitution et de la consolidation du programme universel de protection sociale, l'intervention de l'État concernant les Peuples autochtones se déroulait au sein même du cadre de cette politique de protection universelle. De manière cohérente avec le projet de modernisation de l'État, le Costa Rica ratifie la convention 107 de l'OIT de 1959 qui stipule qu'il est de la responsabilité des États de protéger les Peuples autochtones en vue « de leur intégration progressive dans la vie de leurs pays respectifs » (Article 2).

Le point culminant des politiques indigénistes de l'État costaricien survient dans les années 1970 avec la *Ley de Creación de la Comisión Nacional de Asuntos Indígenas* (CONAI)³² en 1973 et la *Ley indígena* (6172) en 1977. La CONAI est une institution « con personería jurídica y patrimonio propio para servir de ente oficial de enlace entre el Estado y la institucionalidad estatal y los distintos pueblos indígenas » (Arias Chaves et al., 2015, p. 59). C'est encore à ce jour l'organe de représentation autochtone

³² La CONAI est la première mesure de reconnaissance du statut d'autochtone en 1973, avec la *Ley de Creación de la Comisión Nacional de Asuntos Indígenas*. Il s'agit de l'organe de représentation autochtone au niveau gouvernemental. Cela dit, avec un cadre d'action limité et peu de financement, il devient difficile pour cette instance de jouer son rôle dans les rouages institutionnels et a donc peu de pouvoir politique, voire peu de reconnaissance de la part des communautés éloignées, bien que les réprésentant.es sont élu.es. Selon Diaz-Azofeifa (2012), cela est davantage un organe symbolique.

au niveau gouvernemental. Cela dit, avec un cadre d'action limité et peu de financement, il est difficile pour cette instance de jouer son rôle dans les rouages institutionnels. Elle a donc peu de pouvoir politique, voire peu de reconnaissance de la part des communautés éloignées, bien que les réprésentant es sont élu es. Selon Diaz-Azofeifa (2012), il s'agit davantage d'un organe symbolique de consultation. Cette loi sera révisée en 1975, année de modification de la Constitution via la loi 5703 afin d'inclure la préservation des langues autochtones au sein de l'article 76, ce qui n'en fait pas pour autant des langues officielles du pays. En 1976 se poursuit la création de réserves, les premières datant de 1956-1957, délimitant officiellement, entre autres, le territoire de Talamanca.

La Ley Indígena est une réponse à la conjoncture nationale et internationale. D'une part, il semble cohérent pour l'État de vouloir consolider un statut juridique reconnaissant les droits des Peuples autochtones après avoir mis en place la CONAI. Bien que peu de littérature existe sur le sujet, cette loi répond aussi aux mobilisations autochtones pour l'autonomie territoriale. De plus, elle permet d'entériner les engagements internationaux, conformément à l'article 7 de la constitution, soit la ratification de la Convention 107 de l'OIT relative aux populations aborigènes et tribales. L'adoption de cette loi repense complètement la manière d'organiser la gouvernance des communautés en territoires autochtones, mais cela soulève également quelques enjeux et paradoxes, dont la définition de l'identité autochtone par l'État (Green, 2004). En effet, dans cette loi les autochtones sont définis comme étant les « personas que constituyen grupos étnicos descendientes directos de las civilizaciones precolombinas y que conservan su propia identidad » (Article 1).

Ainsi, au Costa Rica, huit Peuples autochtones sont reconnus officiellement : Bribris, Cabécares, Malekus ou Guatusos, Chorotegas, Huetares, Teribe ou Terrabas, Bruncas ou Borucas et Ngäbes ou Guyamies qui sont répartis, pour la plupart, au sein de 24 territoires juridiquement reconnus par la *Ley Indigena* de 1977 (Carls, 2013, p. 18). Selon le recensement le plus récent, les autochtones représentent aujourd'hui à peine 2,4% de la population (INEC, 2013). Ce cadre juridique vise à protéger les Peuples autochtones ce qui inclut notamment la reconnaissance de 24 réserves autochtones qui sont des territoires inaliénables et imprescriptibles selon l'article 3 :

Las reservas indígenas son inalienables e imprescriptibles, no transferibles y exclusivas para las comunidades indígenas que las habitan. Los no indígenas no podrán alquilar, arrendar, comprar o de cualquier otra manera adquirir terrenos o fincas comprendidas dentro de estas reservas. Los indígenas sólo podrán negociar sus tierras con otros indígenas. Todo traspaso o negociación de tierras o mejoras de éstas en las reservas indígenas, entre indígenas y no indígenas es absolutamente nulo, con las consecuencias legales del caso.

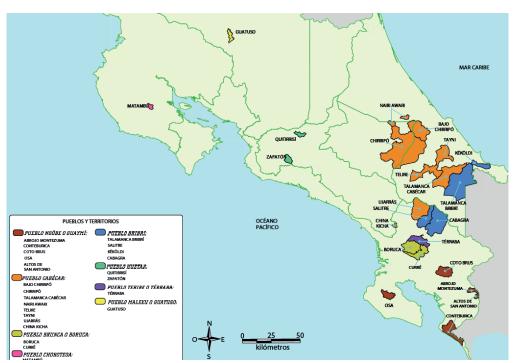


Figure 2.3 Carte illustrant les 24 territoires autochtones au Costa Rica ainsi que les noms de peuple y habitant (INEC, 2013, p. 25)

Un des paradoxes se situe au niveau de l'autonomie gouvernementale. Si l'article 4 stipule que les réserves sont administrées par des structures communautaires traditionnelles, cette même loi impose que les réserves soient soumises aux lois de la République et à la supervision d'organes imposés par l'État. En effet, la mise en place des *Asociaciones de Desarrollo Integral* (ADIs) qui agissent à titre de gouvernements locaux sous les ordres de la CONAI, depuis l'adoption du règlement 8487 en 1978, ne respecte pas les structures organisationnelles traditionnelles (Díaz-Azofeifa, 2012). Ainsi, la loi de 1977 établit « a éstas como las instancias de gobierno local indígena, sin tomar en cuenta las formas de organización y cosmovisión local » (Llaguno et al., 2014, p. 85).

Ce transfert de compétences amène son lot de conflits tant au niveau inerne, dans leurs modes d'organisation communautaire, qu'externe dans leurs relations avec des compagnies étrangères ou d'autres populations locales (voir Llaguno *et al.*, 2014). Au final, tel que le mentionne une étude sur les défis de l'autonomie autochtone au Costa Rica (Arias Chaves *et al.*, 2015, p. 60) :

En esta Ley se regulan sus derechos y obligaciones como personas y pueblos indígenas. Se regulan los respectivos territorios, el uso y administración tanto de sus recursos naturales, culturales, sociales y económicos como de su organización interna. Además, le permite al Estado tener más control sobre los pueblos indígenas.

Bien que les territoires autochtones soient théoriquement inaliénables et non-transférables, ils n'appartiennent pas aux communautés, mais à l'État et l'administration de ces espaces est confiée aux ADIs. L'État conserve ainsi la possibilité d'en reprendre la propriété si c'est dans l'intérêt de la nation (Lansing, 2014). Par exemple, dans les années 1980, le gouvernement a délivré des permis d'exploitation

minière dans des territoires autochtones³³ sans leur approbation et le *Código Minero* de 1982 permet, à travers l'article 8, à des minières d'effectuer de l'exploration ou de l'exploitation sur des territoires autochtones dès qu'ils ont une approbation gouvernementale (Díaz-Azofeifa, 2012). À cela s'ajoutent les enjeux d'occupations illégales du territoire dont les statistiques témoignent que dans certaines réserves, près de 98% du territoire autochtone appartient ou est occupé – bien que ce soit illégal – par des non-autochtones (Castro, 2005; MacKay et Garro, 2014; Wallbott et Florian-Rivero, 2018). Ainsi se poursuit l'insécurité territoriale des Peuples autochtones.

Cette loi a aussi pour effet de territorialiser les communautés autochtones en délimitant des frontières internes au territoire national. Cette délimitation territoriale a aussi pour effet d'invisibiliser le 34,5% (INEC, 2013) d'autochtones vivant en dehors des réserves. Ainsi, la mise en place de ces réserves a reçu un accueil mitigé chez les différents Peuples autochtones (voir Mitchell et Pentzer, 2008). Il faut aussi dénoter que les ADIs sont des structures imposées par le gouvernement qui, dans la loi, représentent et gouvernent chacun des territoires autochtones (MacKay et Garro, 2014). Tout cela sans prendre en compte des méthodes et structures organisationnelles traditionnelles présentes au sein des communautés autochtones.

_

³³ En plus de l'occupation illégale et de l'ingérence de l'État dans la gestion des territoires autochtones, il existe un phénomène de dépossession des terres au bénéfice d'industries extractives. Avec le Sommet de la Terre de Johannesburg en 2002, les activités minières font désormais officiellement partie de ce qui est considéré comme étant le développement durable, et ce, sans remettre en question son modèle industriel basé sur les ressources non renouvelables. Alors que les industries minières exploitent le territoire provoquant des effets désastreux sur l'environnement et les populations avoisinantes, ces dernières ne sont pratiquement pas consultées avant la mise en place de tels projets ni compensées pour la dévastation provoquée par les compagnies minières. Bien qu'en 2010, l'Assemblée législative du Costa Rica bannit unanimement les projets miniers à ciel ouvert, l'adoption de cette mesure n'affecte pas les projets déjà en cours (Macdonald, 2010).

Cela vient largement questionner la réelle possibilité d'accès à l'État et à la citoyenneté des Autochtones. Cette lisière au sein de même du régime de citoyenneté promut par l'État invisibilise complètement le mode d'organisation sociopolitique, économique et culturel des communautés autochtones sur son territoire national. Tout en tentant de les inclure dans son régime de droit ainsi que dans l'économie de marché, l'État leur impose les instances d'accès à la représentation et à la participation auxquelles elles pourront se référer, parfois intégrer, et qui sera responsable de la gestion de « leur » territoire et de ses ressources.

Cet enjeu d'accès à la gestion territoriale est encore plus prégnant chez les femmes autochtones. Malgré une culture traditionnellement matrilinéaire et matrilocale³⁴, les femmes autochtones sont peu reconnues comme étant propriétaires du territoire. Malgré leur héritage familial, les terres appartiennent à la communauté, bien qu'il persiste des formes d'appropriation privée de parcelles au sein de la gestion locale des terres. Dans le cas de la perte d'une terre, une étude de l'*Instituto Nacional de las Mujeres* du Costa Rica démontre que les femmes sont peu outillées pour intervenir, soit par manque de reconnaissance par l'instance de gouvernance locale ou de connaissance de ses droits (Bonilla Leiva, 2010). Par ailleurs, cette étude démontre également le sexisme omniprésent dans l'application des politiques publiques par les ADIs puisque, lors de l'application d'un programme d'amortissement du chômage suite au retrait de la UFCo, 61% des terres à redistribuer ont été attribué à des hommes, contrairement à 16% à des femmes et 23% à des couples (Bonilla Leiva, 2010).

³⁴ La matrilinéarité réfère à un mode de transmission de la filiation familiale qui se base sur l'identité maternelle et la matrilocalité réfère au fait que le territoire appartient à la mère ou l'épouse – la femme en charge – de la maisonnée.

2.3.1.2 Reconnaissance des droits des femmes

Tel que mentionné plus tôt, les femmes costariciennes ont obtenu le droit de vote en 1949. Elles pourront l'exercer pour la première fois au niveau national lors des élections de 1953. Ainsi, avant la deuxième moitié du 20^e siècle, si les femmes sont incluses au régime de citoyenneté, l'État ne les reconnaît pas comme sujet politique légitime. Cela ne signifie pas qu'elles ne participent pas activement à la consolidation de l'État, mais que, premièrement, leurs tâches assignées de reproduction sociale ne sont pas reconnues comme étant dignes de représenter le modèle-type du citoyen autonome et rationnel moderne et, deuxièmement, qu'elles sont invisibilisées lorsqu'elles sortent des enclaves traditionnellement féminines (Bérengère Marques-Pereira et Raes, 2002). Ainsi, le régime de citoyenneté costaricien est genré et reproduit des discriminations systémiques en termes de genre, reléguant les femmes à un statut de citoyenneté de seconde zone.

Être citoyen.ne de seconde zone renvoi aux lisières internes du régime de citoyenneté, établies par les limites d'inclusion et d'exclusion de la communauté politique (Young, 2002; Jenson, 2007). L'analyse de Radcliffe et Pequeño (2010) s'applique au Costa Rica lorsqu'elles affirment que « Latin American states are structured around hierarchical intersecting relations of class, race, and gender with 'first class' citizenship reserved for white, male, urban and wealthier individual and 'second class citizenship' for indigenous people, individuals of afrodescendant, women, and rural poorer groups » (p. 984).

Les femmes ont dû militer afin de se voir intégrer au régime de citoyenneté à travers l'octroi de droits de participation et de représentation dans l'espace public et les instances décisionnelles. Rodríguez (2004) classe les mouvements des femmes costariciennes en trois périodes marquantes : la redéfinition du rôle des femmes dans

la société, tant dans la sphère privée que publique entre 1890-1922, la consolidation du mouvement suffragiste entre 1923-1952 avec la formation de la *Liga Feminista*, puis la période d'intégration à la participation politique entre 1953-1985, suite à l'élection nationale de 1953 à laquelle les femmes ont pu participer.

Toutefois, les femmes autochtones demeurèrent exclues autant des droits de participation et de représentation politique, puisqu'elles ne seront inscrites au registre civil qu'en 1991. Elles se retrouvent également à la marge des mouvements de femmes blanches et urbaines qui travaillent à la reconnaissance de leurs droits et libertés individuelles à travers un cadre libéral et institutionnel (Robles Santana, 2012). De plus, le premier recensement officiel incluant des données sur les Peuples autochtones date de 1950; ce faisant, aucune donnée n'existe avant cette période sur les réalités des femmes au sein des communautés autochtones.

2.4 Régime de citoyenneté néolibéral (1980 – 2018)

2.4.1 Orientations politique et économique

La libéralisation de l'économie depuis la moitié des années 1980 mène à l'adoption d'une déréglementation financière et de mesures facilitatrices à des fins d'exportation, décourageant alors les formes d'agriculture de subsistance habituellement pratiquée par les populations paysannes et autochtones (Martínez Franzoni et Sánchez-Ancochea, 2013). Ce faisant, le tournant économique des années 1980 a des impacts concrets sur le développement territorial en plus d'accélérer la détérioration et la fragmentation du système public à cause de la privatisation et la tertiarisation des services publics (Mora Alfaro, 2013). Ainsi, l'application de ces plans de relance ancrés dans un agenda néolibéral de privatisation et de libéralisation de l'économie a eu pour effet d'accroître

l'appauvrissement des populations déjà marginalisées, solidifiant les lisières internes au régime de citoyenneté.

Durant les années 1990, suite aux conséquences environnementales et sociales de l'application des PAS, le discours du développement durable ³⁵ est adopté comme porteur de luttes contre la dégradation environnementale et la pauvreté (Malki, 2010). Ce changement de discours de la part de la BM et du FMI sur l'importance des savoirs et de la participation des Peuples autochtones et des communautés locales ainsi que sur la protection des ressources naturelles est le résultat de mobilisations transnationales (Mora Alfaro, 2013; Verdo et Vidal, 2012). Au Costa Rica, comme ailleurs, ce nouveau discours international sera accompagné de modifications dans le régime de production et d'exploitation du territoire transformant ainsi la territorialité de l'État.

En 1997, le Protocole de Kyoto permet la mise en place d'un marché du carbone offrant ainsi la possibilité au Costa Rica de « payer en nature » ses dettes. Ce sont ainsi popularisés les *debts-for-nature*, c'est-à-dire la contraction d'une dette au-delà de la capacité de payer entre un pays considéré en développement regorgeant de ressources naturelles exploitables et un pays du Nord (Isla, 2015). Il s'agit d'un moyen employé par les banques et les pays créditeurs afin d'assurer leur mainmise sur les ressources

³⁵ La notion de développement durable est définie en 1987 dans le Rapport Brundtland (1987, p. 14) comme étant un modèle de développement qui nous permet « de répondre aux besoins du présent sans compromettre la possibilité pour les générations à venir de satisfaire les leurs ».

naturelles, ce qui a un impact sur la gestion du territoire et des ressources naturelles et, par le fait même, sur certaines communautés autochtones³⁶.

En réponse à ces contraintes économiques, le Costa Rica met en place, en 1988, la Estrategia de Conservación para el Desarrollo Sostenible de Costa Rica (ECODES) qui s'actualise en 1989 avec la création de l'Instituto Nacional de Biodiversidad (INBio) qui a pour mission de servir d'intermédiaire entre des acteurs étrangers et la richesse environnementale du Costa Rica à travers une pratique d'accumulation du capital basée sur la marchandisation de la nature, tel que le suggère le paradigme du développement durable. Également à travers ECODES est instauré, en 1992, le Sistema Nacional de Áreas de Conservación (SINAC)³⁷ sous la supervision du Ministerio de Ambiente y Energía (MINAIE).

De plus, en 1996, la *Ley Forestal* (7575) rend illégale *de facto* toute activité de déforestation venant, par le fait même, modifier la manière dont est comprise la forêt et la manière de l'administrer. Effectivement, si auparavant elle était une terre à rentabiliser, elle devient un patrimoine national sous la juridiction du MINAIE, administrée par leurs bureaux régionaux du SINAC (Holland et Lansing, 2017). C'est aussi avec cette loi que sont introduits les paiements pour services écosystémiques. Le système de paiements pour services environnementaux sert originellement à protéger et faire la promotion des forêts en indemnisant les propriétaires fonciers qui fournissent

³⁶ Ces nouvelles dispositions font que certaines ressources naturelles appartiennent désormais à des investisseurs étrangers limitant ainsi l'accès et le développement par et pour les communautés autochtones dans certaines régions et, inversement, stimulant le développement économique et territorial dans d'autres secteurs. Pour un exemple concret, voir Isla (2015, p. 81) au sujet de l'implantation de la minière canadienne Ariel dans la ville de Miramar située sur la « golden belt » costaricienne.

³⁷ SINAC a pour objectif d'administrer les 25 parcs nationaux, les 8 réserves biologiques, les 2 monuments nationaux et les 2 réserves naturelles existantes dans le pays.

des services environnementaux (Molina Murillo *et al.*, 2014). Beaucoup de communautés autochtones en bénéficient, car leurs territoires sont largement constitués de forêts³⁸.

Selon cette approche, l'économie de marché peut alors favoriser la protection de l'environnement via des incitatifs économiques afin d'intégrer les préoccupations environnementales au niveau du commerce international et de l'investissement. En cohérence avec le modèle de développement capitaliste néolibéral, le mouvement global pour la protection de l'environnement a opté pour l'adoption de pratiques basées sur le marché, ce qui signifie : le lègue de la gouvernance de l'État aux organisations non gouvernementales (ONG) et au secteur privé ; la création d'un marché de biens et services environnementaux ; la privatisation des ressources pour ce marché ; la commercialisation des ressources afin de faciliter leur échange ; l'établissement de partenariat avec des corporations privées pour la conservation (Fletcher, 2012).

Sous le couvert d'un régime de protection, cette démarche s'inscrit en continuité avec le paradigme économique de marchandisaton de la nature, seulement, au lieu de l'exploiter en tant que matière première, elle est marchandisée pour les services écosystémiques qu'elle offre (comme l'oxygénation ou encore les paysages).

³⁸ En effet, les forêts représentent 70% des territoires autochtones et cela représente 10% du total des forêts au Costa Rica, bien que les territoires autochtones représentent 6.6% du territoire national (Murillo et Castillo, 2014). Si en dehors des territoires autochtones ce sont les propriétaires individuels qui bénéficient de cette entrée d'argent, sur les territoires autochtones ce sont les gouvernements locaux, les ADIs, qui ont à gérer et redistribuer ces ressources économiques puisque la propriété de la terre est collective et appartient officiellement à l'État. Il existe également une controverse puisque ce programme participe de la marchandisation de la nature, laquelle certaines communautés refusent. De plus, Wallbott et Florian-Rivero (2018) nous informent que ce mode de gestion peut également causer des conflits puisque cet argent est administré de manière subjective aux familles de la communauté, il peut exister des pratiques de favoritisme.

Autrement dit, au sein de ce paradigme de développement, la nature et les humains sont toujours considérés comme des ressources capitalisables. Le discours du développement durable permet alors d'entériner le fait de transformer la nature en commodités ayant une valeur économique, de créer des enclaves et, ainsi, d'imposer la globalisation économique (Isla, 2005).

Analyser ces reconfigurations du modèle de gestion et de développement territorial est nécessaire lorsqu'il est question d'aborder le régime de citoyenneté à la lumière de la territorialité. Ces transformations au niveau de la vision du territoire influencent les lisières du régime de citoyenneté en redéfinissant la manière dont les Peuples autochtones vivent sur leurs territoires et sont inclus dans les processus décisionnels de gouvernance territoriale. Les orientations politiques et économiques de libéralisation de l'économie et de marchandisation de la nature construisent un modèle extractiviste qui donne lieu à des pratiques telles que la biopiraterie³⁹ ou l'écotourisme⁴⁰ qui ont tôt

³⁹ La biopiraterie et bioprospection consiste à l'utilisation des « systèmes de propriété intellectuelle pour légitimer la propriété exclusive des ressources, produits et procédés biologiques utilisés depuis des siècles au sein des cultures non industrialisées et l'exclusivité du contrôle exercé à leur égard » (Shiva, 2001, p. 63). De manière un peu plus sinueuse, la bioprospection consiste en la mise en place d'un contrat avec les communautés à l'origine des savoirs mis sous brevet, afin de leur donner une certaine redevance (Castree, 2003). Au Costa Rica, cette forme subtile de biopiraterie qu'est la bioprospection est largement institutionnalisée depuis 1989 à travers l'Institut national de la biodiversité (INBio), reconnu internationalement comme cas modèle (Castree, 2003). Pour certain.es (McNeely, 1988; Pearce, 1994; Perrings, 1995; Swanson, 1997) il s'agit de mettre un prix sur ce qui n'avait pas de valeur, au sens économique, permettant de propulser le développement dans des communautés plus démunies économiquement en plus d'assurer la protection de l'environnement. Cependant, cette stratégie d'accumulation du capital instrumentalise la biodiversité de pays économiquement faibles en plus de s'approprier le savoir des communautés paysannes et/ou autochtones.

⁴⁰ Un secteur ayant une place prépondérante dans l'économie costaricienne et faisant partie de ce paradigme de marchandisation de la nature et des services écosystémiques est l'écotourisme. Il représente la seconde source de revenu étranger (Fletcher, 2012). Cette forme de tourisme se présente en alternative au tourisme de masse, une version respectueuse des communautés locales et de l'environnement. Il s'agit toutefois d'une activité économique exportatrice dans la mesure où elle réduit

fait d'impacter les Peuples autochtones. Effectivement, la privatisation des terres et du savoir au profit de compagnies privées et/ou étrangères, et ce au détriment des populations locales qui se voient expropriées de leurs terres, et ce, parfois sous le discours de la protection environnementale. Cela a comme effet pervers de permettre l'appropriation des savoirs et pratiques traditionnelles développées et transmises durant des siècles chez les Peuples autochtones et les paysan.nes (Isla, 2015). Il est possible de parler d'un triple pillage ⁴¹: intellectuel et culturel à travers la négation des innovations collectives accumulées au fil des années et la réification du modèle épistémologique occidental comme étant le seul réel valable; économique en émettant des brevets à des compagnies étrangères qui protègent cette appropriation de savoir ainsi que sa commercialisation; et environnemental puisque les ressources premières sont extraites afin d'être commercialisée ailleurs (Shiva, 2001).

Autrement dit, la production juridique d'un territoire exploitable et d'une nature fragmentée pour en tirer des bénéfices économiques n'est pas sans impacts sociopolitiques. Cette territorialité s'imbrique dans une vision administrative et économique de l'État et participe de la production du régime de citoyenneté ou le sujet est avant tout un acteur économique. Cela crée une lisière interne au sein du régime de citoyenneté dans la possibilité d'accès à l'État et d'influencer la gestion territoriale à

à nouveau l'accès au territoire pour les populations locales en plus de participer à la construction d'infrastructures qui ne sont pas dédiées aux populations locales. L'impact sur les communautés autochtones n'est toutefois pas sans ambiguïté (Fabiola, 2006).

⁴¹ Au-delà de l'extractivisme qui est d'abord compris comme un modèle d'accumulation économique ancré dans l'accaparement et l'exploitation des terres, il existe également l'extractivisme épistémologique et ontologique (Grosfoguel, 2016). Ceux-ci impliquent une appropriation des savoirs et pratiques par la culture colonisatrice sans rendre de comptes aux peuples ayant produit cette connaissance. Il s'agit d'une forme de néocolonialisme produite par le régime économique mis en place par l'État, une intégration au régime de citoyenneté via l'intégration au marché économique qui instrumentalise le rapport familier et sacré ancestral des communautés autochtones et/ou paysannes.

partir des visions holistiques autochtones. Ainsi, l'éclairage qu'offre le concept de territorialité du régime de citoyenneté néolibéral du Costa Rica est que ce dernier ne donne pas accès à ces populations marginalisées dans la constitution du droit et des politiques de développement territorial et de gestion du territoire.

2.4.2 Droit et accès à l'État

2.4.2.1 Reconnaissance des droits des Peuples autochtones

Malgré la reconnaissance juridique officielle de l'identité autochtone par la *Ley Indigena* de 1977, il faut attendre jusqu'en 1991 pour que les modalités d'inscription de tous les autochtones au registre civil soient adoptées unanimement par la loi 7225. Pailler (1992) estime que la question de la *cedulación* est un point litigieux du statut d'autochtone. Pourtant, dès 1988, une délégation se présente devant la *Comisión Costarricense de Derechos Humanos* afin de dénoncer le fait que les autochtones sont privés de *cédula*, et, conséquemment, de leur droit de citoyenneté, ce qui contrevient notamment à l'article 33 de la Constitution. L'absence de *cédula* rend impossible l'action de voter et donc la possibilité d'influencer l'orientation politique du pouvoir politique. Il s'agit d'un bon exemple d'une exclusion partielle du régime de citoyenneté.

Cela permet de s'interroger plus largement sur le fonctionnement des instances institutionnelles de représentation des intérêts des communautés autochtones, comme les ADIs, ou même l'organe de représentation qu'est la CONAI, si les individus euxmêmes n'avaient pas accès au droit de vote. Ce qui, plus largement, questionne l'articulation entre droits individuels et droits collectifs ainsi que la production de citoyen.nes de seconde zone (Young, 2002 ; Jenson, 2007) par l'État.

Notamment par souci de cohérence avec sa propre législation, le Costa Rica ratifie en 1992, via la loi 7316, la Convention 169 de l'OIT de 1989, portant sur le consentement

libre, préalable et éclairé des Peuples autochtones en ce qui à trait à des projets de développement affectant leurs territoires. Cette convention se rapproche davantage des besoins exprimés par les Peuples autochtones en stipulant la nécessité pour les communautés de contrôler leur territoire, ses ressources et son développement et, donc, de penser l'autodétermination à travers l'autonomie territoriale et gouvernementale des Peuples autochtones au sein des États nationaux. C'est pourquoi, en 1994 s'entament des consultations dans les communautés concernant la possibilité d'une Ley de Desarrollo Autonómo de los Pueblos Indígenas où l'article 2 définit l'autonomie comme « el derecho de los pueblos indígenas de administrar sus territorios, ejercer pleno derecho de propiedad sobre ellos, elaborar su propio plan de desarrollo y tomar las decisiones que estimen convenientes para alcanzarlo en el marco de sus costumbres y tradiciones ».

Cette démarche était une démonstration de la possibilité d'accéder à l'État et de participer à l'élaboration d'une politique de reconnaissance qui déterminerait les volontés des Peuples autochtones. Toutefois, si la Commission permanente aux affaires sociales adopte l'avis unanimement, les consultations et les démarches pour l'adoption de la loi seront suspendues unilatéralement par l'Assemblée législative en 2000 pour motif réglementaire (Schliemann, 2012). Le texte sera repris intégralement sous un nouveau sigle (14.352) en 2001 et sera approuvé par la même instance, mais le tout demeurera lettre morte faute d'approbation en plénière de l'Assemblée législative (Chacón Castro, 2001).

Encore en 1994 s'entame le *Programa de Recuperación de Tierras en Reservas Indígenas* afin que le gouvernement reprenne possession des terres qu'il a, au fil du temps, vendues à des particuliers dans des territoires autochtones. Puis, afin de répondre aux exigences de la convention 169 de l'OIT est élaborée la loi 7880, adoptée

en 1999, qui vise une modification constitutionnelle afin d'intégrer une reconnaissance particulière pour les Peuples autochtones à travers l'obligation de l'État de travailler au maintien des langues et cultures autochtones (l'entrée en vigueur se fera en 2001) (Robles Santana, 2012). En effet, l'article 76 mentionne que si l'espagnol est la langue officielle, l'État reconnaît sa responsabilité dans le maintien et la promotion des langues autochtones nationales.

Suivant le mouvement au sein de la communauté internationale, le Costa Rica ratifie la Déclaration des Nations Unies sur les droits des Peuples autochtones en 2007. De plus, en 2018, le gouvernement a adopté, via le décret 40932, le *Mecanismo General de Consulta a Pueblos Indígenas*, dont l'application ne peut encore être évalué.

Malgré l'adoption de politiques reconnaissant des droits particuliers aux Peuples autochtones, il est possible de constater les défaillances du régime de citoyenneté multiculturel lorsque la question autochtone est abordée. De plus, le multiculturalisme comme « measure to improve indigenous development outcomes has ambivalent and contradictory impacts on women (e.g. state enforcement of authority structures, collective land titling to ethnic groups and a reliance upon historically-sanctioned modes of self-identification) » (Radcliffe et Pequeño, 2010, p. 1010). Bien que les réformes multiculturelles de l'État étendent des droits collectifs aux Peuples autochtones sur les territoires (dans une certaine mesure), ces réformes demeurent silencieuses sur les aspects genrés de l'accès à la terre et la gestion des ressources naturelles restreignant l'accès à la participation et à la représentation des femmes autochtones (Radcliffe, 2014).

2.4.2.2 Reconnaissance des droits des femmes

Guillén (2015) souligne la diversification du mouvement pour les doits des femmes au Costa Rica qui advient simultanément à son internationalisation et son institutionnalisation. Par exemple, en 1998, le Centro Nacional para el Desarrollo de la Mujer y Familial devient l'Instituto Nacional de las Mujeres (INAMU). Cette entité autonome décentralisé a comme mandat de s'assurer de la « la promoción y protección de los derechos humanos de las mujeres en conjunto con el Estado costarricense y la sociedad civil, contribuyendo con ello a la construcción de una sociedad justa e igualitaria » (Inamu, 2019). Afin d'assurer l'accès à une citoyenneté pleine et entière à toutes les femmes du territoire et d'assurer le respect de la diversité et de l'autonomie des femmes, l'institution adopte une vision inclusive et plurielle des réalités des femmes. Malgré cela, cette forme de féminisme d'État représente encore la culture dominante, c'est-à-dire les valeurs, principes et conceptions du monde issu de l'héritage colonial-moderne (Masson, 2006).

Les revendications pour une plus grande autonomie financière, corporelle et politique se transforment, mais demeurent au cœur des demandes de regroupements et des institutions militant pour l'égalité entre les sexes et les genres. Au tournant des années 2000, le mouvement pour la diversité sexuelle prend de l'ampleur au Costa Rica et des lieux de convergences se multiplient avec d'autres mouvements sociaux comme les mouvements féministes, progressistes, écologistes et postcoloniaux (Guillén, 2015). Au cours, des trente dernières années, la réflexion sur la nécessité d'articuler poscolonialisme et féminismes fait des percées ici et là, mais il faut souligner que si les femmes autochtones rencontrées militent pour la reconnaissance de leur émancipation financière, par exemple, elles sont loin de se déclarer féministes. Cela n'empêche pas, tel que nous le verrons au chapitre III, des institutions telles Inamu de se pencher sur la question des femmes autochtones.

Les femmes, en tant que groupe social hétérogène, ont historiquement été exclues des espaces décisionnels et subissent encore des discriminations dans l'espace public (Pequeño, 2009). Les rapports sociaux de sexe représentent donc une des lisières internes au régime de citoyenneté costaricien. Dans le cas des femmes autochtones, les discriminations systémiques sur la base du genre sont invisibilisées dans les réformes multiculturelles de l'État qui, ce faisant, ne reconnaît pas que les femmes autochtones subissent une triple oppression, par la race, la classe et le sexe.

Le différentialisme multiculturel reproduit l'imaginaire colonial tel un dispositif de savoir-pouvoir qui altérise à partir d'un lieu autoproclamé comme étant l'universel (Masson, 2006). Il permet une folklorisation de la culture et omet de faire une lecture des asymétries de pouvoir tout en oubliant la dimension genrée du processus de colonisation. Pour les femmes autochtones, la lutte à la reconnaissance est alors double (Castillo, 2001). Elle est à la fois une lutte pour la reconnaissance culturelle des droits collectifs au sein de l'État et pour la reconnaissance de leurs droits en tant que femme au sein de leurs communautés respectives et par rapport à l'État.

Selon Radcliffe (2014), il est nécessaire d'adopter une approche genrée des territorialités autochtones afin de considérer à la fois les impacts des politiques multiculturelles tout en documentant les biais sexistes dans l'accès au territoire et à l'État. Cela permet, entre autres, de reconnaître que la culture matrilocale ancestrale des peuples Bribris et Cabécares de Talamanca a été démantelée au fil des dépossessions territoriales et du déplacement forcé des populations dû à la colonisation, ce qui a pour effet la reconfiguration des relations sociales (de genre notamment) et spatiales.

Par exemple, le processus de monétarisation de l'économie a participé de l'imposition de la dichotomie et hiérarchie de genre européenne a été imposée aux Peuples autochtones (Castillo, 2001). Ce confinement à la sphère privée et la dévalorisation des tâches de reproduction marginalisent les femmes (autochtones et non-autochtones) des lieux de prise de décision et de gestion des ressources naturelles ou économiques. Si les femmes autochtones participaient (et participent encore tel qu'il sera abordé dans le prochain chapitre) aux tâches de production et de reproduction de leurs communautés, l'imposition de la division sexuelle occidentale du travail assigne les femmes aux tâches reproductives et domestiques non-salariées. À noter qu'il n'est pas question ici de folkloriser ou d'essentialiser la période précoloniale ou encore de la définir comme étant nécessairement libre du patriarcat ou d'une division sexuelle du travail, mais plutôt de faire valoir une restructuration des rôles genrés faisant fi des modèles sociopolitiques traditionnels d'organisation.

C'est pourquoi Lugones (2008, 2010) rappelle l'importance de la considération de la dimension genrée de la colonialité du pouvoir lorsqu'elle revisite ce concept qui dénonce l'organisation des structures de pouvoir autour de la notion de « race ». En effet, le contrôle des corps, des genres et des sexualités est partie intégrante de la matrice du pouvoir colonial (Mignolo *et al.*, 2008). S'attarder aux réalités des femmes permet de rendre compte des angles morts dans le développement des politiques publiques ou l'élaboration du droit qui sont ancrés dans un monisme identitaire qui ne reflète pas la réalité de l'imbrication et de la co-construction des systèmes d'oppression.

Toutefois, tel qu'il sera abordé au prochain chapitre, les femmes autochtones se regroupent afin de revendiquer leur droit à la participation aux prises de décision et à la revitalisation de leur culture. Comme le mentionne la Comission Warë Kané⁴² (2007, p. 9) « Se debe garantizar la participación de la mujer en la adopción de decisiones relativas al cuidado y manejo del medio ambiente territorial ».

2.4.3 Territorialité et lisière interne au régime de citoyenneté

À la lumière de l'évolution juridique, économique et territoriale du Costa Rica, il est possible de constater l'intégration forcée des Peuples autochtones au régime de citoyenneté étatique. Qui plus est, cette intégration omet de prendre en considération les modes d'organisations préétablis au sein et entre les communautés et le territoire. Le Costa Rica étant inséré dans le marché mondial, ses orientations politiques sont largement influencées par le développement économique et la quête de nouvelles formes de rentabilité. C'est pourquoi, afin de bien saisir la production du territoire par le régime de citoyenneté et la place des femmes autochtones dans ce dernier, il était nécessaire d'aborder les questions du régime de production et du paradigme économique qui l'encadre.

Tel qu'il a été constaté, depuis les années 1980-1990, le Costa Rica endosse les discours internationaux du développement durable, c'est principalement via la marchandisation de sa nature et de son territoire que le pays se démarque. D'un côté il faut reconnaître les nobles intentions de préservation de l'environnement et, de l'autre, rendre visible les problématiques entrainées par ces propositions sur les territoires des communautés

⁴² La Commission Warë Kané a été mise en place à travers des initiatives de l'*Instituto Nacional de las Mujeres* du Costa Rica. Entre 2001 et 2007 se sont tenus divers ateliers au sein d'organisations régionales afin de créer des espaces permettant la participation massive de femmes autochtones et ainsi que de compiler les contributions qui sont sorties de chaque atelier. Ainsi, suite à multiples concertations avec différents groupes de femmes autochtones provenant des 8 cultures et des 24 territoires, a été élaboré un document résumant les problématiques soulevées par les femmes et les pistes de solutions qui ont été pensées afin de défendre les droits des femmes autochtones.

autochtones ainsi que sur leur autonomie et leurs systèmes de croyances et leur vision du développement.

Ce faisant, la territorialité construite par l'État costaricien se définit à travers le continuum du dualisme moderne nature-culture⁴³ qui fragmente, l'exploite et le réduit à des mesures et/ou des frontières. De cette perspective, la nature est également vue comme source potentielle de profit, d'accumulation de capital. Cette perspective rend possible, voire encourage, l'exploitation, la fragmentation à des fins de marchandisation du territoire et des ressources qu'il porte. De cette manière, le territoire est à la fois le lieu où les rapports de pouvoir prennent forme, mais est également un outil d'imposition du pouvoir (Barnhardt et Kawagley, 2005). Autrement dit, le territoire comme un objet administratif, voire un outil de coercition, n'est pas conçu comme un milieu de vie et de reproduction socioculturelle et matérielle (dans le sens de moyen de subsistance). Ainsi, les institutions bureaucratiques ne sont pas construites sur des bases pluralistes de compréhension du territoire, mais se fondent sur une vision territoriale moniste dont les ressources et les terres sont des unités exploitables et commercialisables, le tout renforcé par l'idée d'une souveraineté étatique inaliénable (Schroeder et González, 2019).

⁴³ Un système naturaliste fondé sur « l'affirmation d'une différence de nature et, non plus de degré, entre les humains et les non-humains » (Descola, 2018, p. 21), à cause des dispositions morales et cognitives. Cette ontologie (manière de concevoir le monde) divise nature et culture tout en hiérarchisant l'Homme (sic) qui peut, voire doit, désormais maîtriser, dominer et exploiter la nature. C'est un bouleversement de notre vision scientifique dans notre manière dont nous habitions la terre. Cette logique civilisationnelle, supportée par le système économique capitaliste et l'idéologie néolibérale, n'accorde de subjectivité qu'aux humains. Cette capacité d'abstraction suppose d'ailleurs qu'il est alors possible d'émettre des règles universelles, non dépendantes du contexte culturel, politique, économique et social. Latour (1991) supporte cette thèse à travers sa critique d'un occident qui n'aurait jamais réellement été moderne, puisque les critères de transcendance que suppose la modernité ne sont pas atteignables et que cette division Nature/Culture n'est qu'une illusion de l'esprit technoscientifique moderne.

Il faut se rappeler que c'est dans un contexte d'endettement que le Costa Rica crée des aires protégées afin d'être en mesure de capitaliser ses richesses naturelles et répondre aux demandes des pays créditeurs. Ce processus, qu'Isla (2015) qualifie de *greening*, renvoie au transfert de « resources from the new nature, the opening of new markets in common areas for the so-called service-oriented economy, the dispossession of labour, and the loss of livelihoods ». Cette forme de privatisation de la nature permet de convertir les ressources naturelles en capital et réduit considérablement l'accès au territoire, zones de production et/ou de divertissement, aux populations locales. Ainsi, sous le couvert du discours de la préservation environnementale, les efforts pour la réduction des pressions sur la Nature ont des effets considérables sur les populations les plus défavorisées, dont les femmes autochtones. Cela n'empêche pourtant pas l'extractivisme industriel contrôlé par des compagnies étrangères de se tailler une place de choix à proximité, voire au sein même, de ces territoires (voir Fletcher, 2012).

Selon certain.es auteur.es, mêmes les impacts qualifiés de positifs s'intégrant dans une rhétorique de développement durable, comme développement d'infrastructures ou la création d'emplois en milieu éloigné, notamment les réserves autochtones, ne serviraient au final qu'à faciliter l'exportation des produits d'extraction (principalement le café et la banane) vers les ports de destination (Langlois, 2014; Serrano, 2014). En plus des désastres environnementaux, cela s'incarne en une perturbation de la relation des Peuples autochtones avec la nature causée par l'élimination ou la restriction d'accès aux espaces de production et de récréation entrainant des problèmes sociaux tels que l'alcoolisme et l'augmentation de la violence intracommunautaire (Isla, 2015).

Le territoire est revendiqué comme étant à la base des identités rurales et autochtones, condition essentielle à la reproduction socioculturelle, puisqu'imprégné d'aspects matériels et spirituels de l'existence. La colonisation des terres, l'intégration forcée au régime de citoyenneté via, entre autres, l'imposition de structures administratives et du modèle de développement de la société dominante représente des obstacles majeurs à l'expression et la reconnaissance de cette identité autochtone au sein de la nation costaricienne (Silva de la Fuente et al., 2003). En plus de la marginalisation sociale et économique, ces enjeux de reconnaissance peuvent également être d'ordre spirituel en constituant une violation des cosmovisions et principes cosmogoniques autochtones⁴⁴. Il se génère alors une lisière interne au régime de citoyenneté imposé par l'État créant une citoyenneté « à double vitesse ». Autrement dit, le modèle-type du citoyen promu par les institutions est un acteur économique masculin et « blanc ». Ce faisant, les femmes, historiquement associées aux tâches reproductives, et les Peuples autochtones, historiquement associés à des conceptions prémodernes et non-civilisées du monde, sont exclus de ce régime. Cette dynamique d'inclusion/exclusion crée un statut ambigu où il devient primordial de se pencher sur les questions d'articulation des droits collectifs et individuels au sein des États et sur les voies d'accès à l'État pour la représentation et la participation politique des populations marginalisées.

2.5 Conclusion du chapitre II

Ce chapitre analytique porte sur la vision du territoire, des ressources naturelles et des femmes autochtones qui émane des discours juridique et sociopolitique de l'État costaricien, à la lumière de la territorialité et du régime de citoyenneté. Rappelons que

⁴⁴ Malgré les différences entre les différents peuples, il est possible de dénoter une spiritualité se rejoignant au niveau de la croyance en l'existence d'un être suprême à respecter et en d'autres entités spirituelles chargées de la protection des ressources naturelles, d'où l'intérêt d'adopter une pratique d'exploitation de subsistance, afin de ne pas provoquer de pénurie et d'assurer l'avenir des générations futures (Téofilo Da Silva, 2014).

de régime de citoyenneté désigne « les arrangements institutionnels, les règles et les représentations qui guident simultanément l'identification des problèmes par l'État et les citoyen[ne]s, les choix de politiques, les dépenses de l'État, et les revendications des citoyen[ne]s » (Jenson, 2001, p. 46). L'objectif était d'historiciser les politiques économiques et d'inclusion ethnoculturelle du Costa Rica et de contextualiser les réalités juridiques, économiques, culturelle et sociopolitique des Peuples autochtones afin de faire émerger un modèle de territorialité imposé par l'État.

Tel que constaté, le Costa Rica est bon élève des recommandations internationales, tant au niveau économique que des droits humains. L'appareil législatif actuel semble offrir des structures permettant l'autonomie et le respect des communautés autochtones. Toutefois, l'épreuve des faits démontre que maints enjeux nient l'accès à une citoyenneté pleine et entière chez les Autochtones. Cela est, entre autres, causé par la situation de marginalisation culturelle et de précarité économique, par un appareillage bureaucratique qui sape les modes d'organisation traditionnels, la non-détention des titres officiels de leurs terres et la non-reconnaissance ou un système d'éducation nationale qui n'inclut pas les identités, pratiques et narrativités autochtones.

La réalité du monisme étatique et l'hégémonie culturelle rendent difficile l'accommodation de la différence culturelle, malgré l'adoption de politiques multiculturelles (Díaz-Azofeifa, 2012). Cette emphase sur la reconnaissance des différences culturelles omet de rendre visibles l'asymétrie des relations de pouvoir entre cultures et les dynamiques d'exclusion qui résultent de l'appauvrissement historique de ces populations, de leur marginalisation culturelle et de leur subordination politique (Bello, 2004). Pour des raisons liées aux enjeux de colonialisme interne, la diversité culturelle est perçue comme un obstacle au développement de la nation. L'orientation des politiques d'inclusion de la diversité ethnoculturelle au sein du

régime de citoyenneté passe par des iniatives tantôt assimilationnismes, tantôt paternalistes ancrées dans une logique de protection/domination (Papillon, 2005) de mise en tutelle qui consacre la relation de dépendance à l'État au sein du cadre juridique et la conception fondamentale de la place des Autochtones au sein du régime de citoyenneté.

Cela s'incarne, entre autres, à travers les droits et voies d'accès actuelles à la participation citoyenne. Historiquement exclus du régime de citoyenneté, rappelons que l'apparition discursive des Peuples autochtones survient en raison de la volonté de sécuriser l'intégrité territoriale du Costa Rica afin d'assurer le respect de ses frontières externes et de ne pas créer de frontières internes (Lansing, 2014). L'invisibilisation historique des Peuples autochtones dans les textes constitutionnels est une violence symbolique et politique qui entraine l'exclusion par la négation de l'existence. Dans son processus de consolidation territorial et étatique, le Costa Rica impose effectivement une dynamique d'inclusion/exclusion qu'il est possible d'analyser à l'aide du concept de lisière interne (Jenson et al., 2007). Juste au niveau du développement et du régime territorial, il est possible de voir le double mouvement à l'œuvre : inclusion comme sujet de l'État, mais exclusion des lieux d'accumulation du capital et de prise de décision sur les orientations politiques de la nation. Les autochtones sont considéré.es comme citoyen.nes de seconde zone puisque subissant encore nombre de discriminations systémiques et des restrictions d'accès au régime de citoyenneté imposé par l'État.

Dans le cas présent, comme dans bien d'autres cas d'ailleurs, les institutions étatiques ne sont pas construites sur des bases pluralistes de compréhension du territoire, mais reposent justement sur une vision territoriale moniste dont les ressources et les terres sont des unités exploitables et marchandisables, le tout renforcé par l'idée d'une

souveraineté étatique inaliénable (Schroeder et González, 2019). Par exemple, les réformes agraires et le processus de répartition des terres sont des dispositifs de pouvoir qui permet à l'État d'asseoir sa légitimité. En plus, avec l'accaparement des terres et l'industrialisation du secteur agraire et l'intégration économique des communautés autochtones entraine la dépendance économique et, conséquemment, une perte d'autonomie (Lariagon et Piceno, 2016a). Les territorialités occidentales s'imposent de diverses manières, notamment à travers les cartes et les divisions territoriales qui imposent une certaine vision du territoire, de ses frontières, des informations pertinentes d'y relever venant changer la manière de lire et comprendre le territoire (Barabas, 2004). Le territoire est donc compris comme étant un objet administratif, voire un outil de coercition, non pas un milieu de vie et de reproduction socioculturelle et matérielle. Ce régime territorial moderne (voir la note de bas numéro 43) imposé par l'État est antagonique aux discours territoriaux des femmes autochtones qui seront abordés au prochain chapitre, induisant une nouvelle forme d'exclusion d'accès à la représentation, dans ce cas-ci de leurs valeurs et de leur ontologie, au sein de l'État.

Ce statut ambigu, à la fois séparé et intégré à l'État-nation, est le résultat d'un processus contradictoire d'une souveraineté d'un État capitaliste dont la territorialisation ne transforme pas uniquement les espaces, mais construit également, via l'inclusion ou l'exclusion, des sujets politiques (Papillon, 2012; Lansing, 2014). Cela s'appuie encore sur logique civilisationnelle néocoloniale qui n'accorde pas de réelle valeur aux subjectivités autochtones, sinon des droits symboliques. Une volonté abstraite d'intégration des individus autochtones au sein du marché économique et de l'État sans considération pour une transformation de l'État aux vues des régimes territoriaux autochtones.

Cela dit, tel que mentionné plus tôt, la citoyenneté n'est pas qu'un statut octroyé par l'État dans un mouvement du haut vers le bas, mais c'est également un ensemble de pratiques horizontales entre acteurs sociaux (individus ou groupes) en interactions, souvent asymétriques, avec l'État. Ainsi, malgré diverses formes de marginalisation économique, politique ou épistémologique, les Peuples autochtones résistent et s'organisent afin de repenser l'étendue du pouvoir étatique sur leurs territoires et dans leurs communautés, questionnant par ce fait même la souveraineté territoriale de l'Étatnation. Ils et elles vont même jusqu'à instrumentaliser les outils de coercition, comme le droit, à leurs propres fins, réclamant l'accès à la définition des règles de l'État et donc leur participation dans la définition des priorités et des règles politiques. En d'autres mots, les Peuples autochtones participent simultanément à la déconstruction et la reconstruction du régime de citoyenneté.

La territorialité de l'État Costa Ricain participe de la formation du régime de citoyenneté imposé aux Peuples autochtones du territoire. En dépit d'un État social fort, de nombreuses lisières internes existent et bon nombres affectent les Peuples autochtones. Ce « paradoxe » mériterait d'ailleurs plus d'attention lors de recherches subséquentes. Niant l'existence d'un régime de citoyenneté propre aux communautés précolombiennes, le gouvernement se confronte à des résistances à l'intégration complète due à des revendications liant autonomie culturelle à autonomie territoriale et politique. Cela pose les bases des questionnements pertinents concernant la négociation de l'inclusion/exclusion par rapport à l'État colonisateur effectué par les Peuples autochtones. Comme ce mémoire se penche sur la construction du régime de citoyenneté des femmes autochtones à Talamanca, le prochain chapitre portera plus spécifiquement sur les liens entre identité et territorialité au dans les discours et pratiques des membres de cette catégorie sociale.

CHAPITRE III

DIMENSION IDENTITAIRE DU RÉGIME DE CITOYENNETÉ AU COSTA RICA : PERSPECTIVES DE FEMMES AUTOCHTONES DE TALAMANCA

Rappelons que la présente recherche porte sur le rôle de la territorialité dans la construction du régime de citoyenneté des femmes autochtones de Talamanca. Ce mémoire se concentre principalement sur la dimension des droits et accès à la participation et représentation politique, et à celle de l'identité et du sentiment d'appartenance. Autrement dit, la première dimension concerne surtout l'axe vertical de la citoyenneté en ce que l'État impose une certaine forme de régime de citoyenneté et, la seconde partie s'intéresse à l'axe horizontal de la citoyenneté et à la manière dont l'identité et le sentiment d'appartenance se construit au sein communautés autochtones précisément, chez les femmes autochtones de Talamanca.

Droits et participation citoyenne Droits politique, civils, sociaux et culturels + Représentation des intérêts et des identités **Territorialité** Production sociopolitique et juridique du territoire + Compréhension symbolique et matérielle du rôle du territoire **Identité & appartenance** Sentiment d'appartenance à la communauté politique et culturelle nationale**

FIGURE 3.1 Schéma résumé du chapitre III du présent mémoire. Adaptation du modèle de Marques-Pereira (2011, p. 217)

Alors que le chapitre précédent concerne la dimension verticale du régime de citoyenneté, le présent chapitre a pour objectif d'explorer les dimensions identitaires et d'appartenance du régime de citoyenneté à partir des perspectives des femmes autochtones de Talamanca. Ainsi, toujours à partir du concept de territorialité, il est question de se pencher sur les récits, discours, expériences et pratiques vécues par les femmes autochtones Bribris et Cabécares de Talamanca dans leur processus de définition identitaire et de revendication auprès de l'État costaricien et au sein de leurs communautés.

De même, il est important de considérer et de rendre visibles les territorialités des femmes autochtones qui se construisent différemment de celles des hommes issus des mêmes communautés. Il est également question de reconnaître l'aspect genré du rapport territoire, tant au niveau de l'accès à la terre que dans le lien symbolique et culturel qui se crée avec la nature et le territoire.

Tel que mentionné au premier chapitre, cette recherche est à la fois basée sur une revue de la littérature et une expérience de terrain. C'est principalement au cours de ce dernier que l'ancrage territorial de l'identité et des luttes s'est révélé comme étant nécessaire à l'analyse. Tel qu'exposé au cours du présent chapitre, la territorialité était omniprésente lors des entrevues, de l'observation participante et de la documentation produite par les organisations de femmes autochtones rencontrées sur place. C'est en prenant en considération son potentiel heuristique que le concept de territorialité a été intégré à la notion de régime de citoyenneté, afin de rendre visibles certains aspects des processus de définition identitaire et de revendication menée par les femmes autochtones. Ainsi, ce chapitre abordera les manières dont le rapport matériel et symbolique au territoire se transpose dans les discours identitaires et s'articule au processus de politisation et la citoyenneté de ces femmes.

À cette fin, le chapitre sera divisé en deux parties. La première a un double objectif. Elle se concentre premièrement aux revendications mises de l'avant par deux organisations de femmes autochtones, soient l'Asociación Consejo de las Mujeres de Talamanca (Acomuita) et Comisión de Mujeres Warë Kané (Warë Kané), afin de rendre compte de la place de la territorialité dans les processus identitaires et de revendication face à l'État costaricien. Puis, elle aborde les cosmologies des cultures Bribri et Cabécar de Talamanca qui bien qu'hétérogènes se recoupent, et ce notamment via leurs conceptions du territoire et des rôles traditionnels associés aux femmes. La deuxième partie pose une analyse plus large afin de faire ressortir, à partir des informations de la section précédente, ce que l'identité et le sentiment d'appartenance revendiqués par les femmes autochtones peuvent témoigner sur le régime de citoyenneté qu'elles construisent en dialogue, à la fois en continuité et en opposition, à celui imposé par l'État national.

3.1 Femmes autochtones et citoyenneté : une perspective à considérer

Pour être en mesure de comprendre les revendications des femmes autochtones au Costa Rica—et possiblement ailleurs— il est ici suggéré qu'il est nécessaire d'intégrer la littérature sur la territorialité afin de rendre visibles les liens d'interdépendance entre mobilisations de femmes autochtones, citoyenneté et territoire. Une telle démarche permet notamment de questionner les défis soulevés par ces mobilisations, comme l'articulation entre droits collectifs et individuels, ainsi que la manière dont l'action politique des femmes autochtones transforme, entre autres, les notions de citoyenneté et de territorialité. La présente section se penche justement sur la place qu'occupe la territorialité dans la manière dont les femmes, comme catégorie sociale hétérogène, bâtissent leur mouvement, se représentent comme sujets et questionnent le régime de citoyenneté établit par l'État tout en construisant le leur. Autrement dit, il sera question

de s'intéresser particulièrement à la place qu'occupe le territoire au sein des discours de ces deux initiatives afin de rendre explicites les aspects politique et identitaire du territoire.

L'objectif est de soulever la place du lien au territoire au sein des revendications portées par ces espaces de rencontres et d'échanges entre femmes autochtones afin de rendre visible la manière dont les femmes autochtones construisent leur mobilisation. Il est important de savoir que si la première initiative est une instance organisationnelle militante qui souhaite être permanente, l'autre est plutôt une activité ponctuelle, un processus de consultation où des femmes des huit peuples ont été concertées sur leurs préoccupations.

Acomuita naît en 1991⁴⁵ de la volonté de créer un espace afin de rassembler les femmes des communautés Bribris et Cabécares de la région de Talamanca, dans la province de Limón dans le Sud Est du Costa Rica. L'élément déclencheur qui mène à sa fondation est le tremblement terre d'avril 1991 de magnitude 7,7 dont l'épicentre était à Limón. C'est afin de répondre à la nécessité de s'organiser que Faustina Torres Torres – presidente actuelle et membre fondatrice d'Acomuita – déclares : « ¡[...]organicémonos porque esa es la única forma que podemos lograr muchas cosas y enfrentar grandes necesidades y para enfrentar los problemas que teníamos en ese momento! » (Inamu, 2007b, p. 71).

Yo creo que ahí, la mujer reivindica su papel. Porque nosotras como mujeres indígenas Bribri tenemos nuestro papel muy muy protagónico dentro la cultura. [...] Nos dimos cuenta que la mujer indígena tiene un papel protagónico dentro su cultura lo sabe el hombre, lo sabe la mujer.

⁴⁵ Il a toutefois fallu attendre 1999 pour qu'Acomuita soit reconnu juridiquement (Inamu, 2008).

Entonces, no hay discusión sobre sus temas. Lo que hay que saber es respetar [...] esa forma o el rol de trabajo que tenemos. El hombre tiene su rol, la mujer tiene su rol. Entonces, lo primero que vale es el respeto. [...] Una de las primeras acciones que hicimos fue de reconocer que papel nosotras como mujeres tenemos en la comunidad, en la cultura (Entrevue A).

Traditionnellement, dans ces cultures matrilinéaires, les femmes jouent un rôle déterminant au sein de la communauté. Toutefois, au fil du temps, de la colonisation, des expropriations et de l'assimilation, la participation des femmes est devenue synonyme de présence et d'écoute uniquement (Entrevue A). Depuis plus de trente ans bientôt, ces femmes veulent se faire entendre et participer activement à la prise de décisions. C'est principalement à cette fin qu'elles se regroupent : faire valoir la perspective des femmes autochtones en tant que personnes porteuses d'une identité particulière et conséquemment d'une perspective unique, c'est-à-dire en tant que femmes autochtones.

Lo primero que ocupamos [es de] reconocer que todas las compañeras estamos ejerciendo, participando en un puesto importante donde se requiere la visión de la mujer y no solamente que me tenga la participación, sino que la toma de decisión. [...] La independencia económica de la mujer es muy importante porque nosotras somos dueñas de nuestras tierras y somos las administrativas de nuestras tierras. Eso significa que podemos tener una independencia económica (Entrevue A).

Warë Kané a été mise en place à travers des initiatives de l'*Instituto Nacional de las Mujeres* (Inamu) du Costa Rica. Entre 2001 et 2007 se sont tenus divers ateliers au sein d'organisations régionales afin de créer des espaces permettant la participation massive de femmes autochtones et ainsi compiler les contributions sorties de chaque atelier. Ainsi, suite à multiples concertations avec différents groupes de femmes autochtones provenant des 8 cultures et des 24 territoires, un document résumant les problématiques

soulevées par les femmes a été élaboré et les pistes de solutions ont été pensées afin de défendre les droits des femmes autochtones.

Par exemple, une liste de recommandations établies suite à la rencontre de six associations de femmes recoupe, entre autres, la mise en place d'infrastructures matérielles pour permettre aux femmes de se réunir; l'établissement de mesures afin de permettre à chaque femme d'atteindre une autonomie politique et économique; la nécessité de redonner le droit de propriété ancestral aux femmes; l'actualisation de la culture autochtone respectant les droits des femmes ; la création du lien entre droits humains et droits des Peuples autochtones (Warë Kané, 2007).

Plusieurs recoupements existent entre les résultats de Warë Kané et les lignes directrices d'Acomuita. S'il n'est pas nécessairement au premier plan, le rapport au territoire est omniprésent à travers les discours de ces deux initiatives. Pour deux des fondatrices d'Acomuita, une de leurs motivations à démarrer cette association de femmes était de rappeler aux membres de leurs communautés la réelle place des femmes dans la culture et dans leurs traditions, entre autres en tant que personnes à qui appartiennent à la terre. C'est par souci d'avoir leur mot à dire dans la gestion environnementale que ses femmes décident d'unir leurs voix.

Pour Acomuita le seul fait de militer pour la restauration du rôle des femmes dans leur société est une revendication territoriale puisqu'elles mentionnent, au sein d'un document de prise de position de la gestion territoriale, que la « tierra y las mujeres se unieron para siempre y son ambas, las que en su vientre generan la vida » (Acomuita, 2017, p. 2). C'est également parce que c'est leur territoire qu'il s'agit de leur responsabilité d'être présente et d'influencer la prise de décision. À cet égard, bien plus qu'un lien matériel ou de subsistance « [e] l valor sagrado de la tierra y la

espiritualidad asociada a un vínculo espiritual con la tierra, con la naturaleza, con el bosque, con la biodiversidad » (Acomuita, 2017, p. 1).

De l'autre côté, Warë Kané mentionne que la « relación histórica de los pueblos indígenas con el Estado se ha caracterizado por sufrir procesos de colonización interna, explotación de sus recursos, desconocimiento de la posesión de sus tierras y formas de organización tradicional, tanto en sus estructuras económicas, culturales como políticas » (Inamu, 2007a, p. 19). En effet, lors de la colonisation, l'expulsion des Autochtones de leurs terres les a obligés à se réfugier dans les régions éloignées pour les protéger, mais qui aujourd'hui constitue l'une des multiples causes de leur exclusion et de leur isolement (Inamu, 2007a, p. 21). À cela s'ajoutent les enjeux provoqués par les industries agro-exportatrices et extractivistes ainsi que l'occupation illégale du territoire qui ont été abordés lors du chapitre précédent. Cette réalité, et face à l'impunité et l'inaction de la part de l'État, le Costa Rica contrevient à ses engagements internationaux et à ses propres lois. Cette non-reconnaissance nuit aux relations entre communautés autochtones et le territoire ainsi qu'à la protection et au respect de leur identité culturelle en plus d'augmenter l'insécurité liée à leur moyen de subsistance et leur droit de poursuivre librement leur développement culturel, social et économique.

De plus, au niveau de l'autonomie territoriale, malgré la reconnaissance accordée aux pratiques de gouvernance traditionnelle via la *Ley Indígena* de 1977, le décret 8487 de 1978 établit la création des *Asociaciones de Desarrollo Integral* (ADI), des organes gouvernementaux imposés ayant le pouvoir de représenter et gouverner chacun des territoires autochtones juridiquement reconnus (MacKay et Garro, 2014). Les ADIs sont censées valoriser l'autogestion en territoires autochtones, mais, simultanément, elles reçoivent des indications directement de la CONAI, structure centralisée de

représentation des intérêts autochtones imposée par l'État et ayant peu d'influence et de reconnaissance au sein des communautés (Silva de la Fuente *et al.*, 2003, p. 2). L'imposition de structures administratives et du mode du modèle de développement de la société dominante représente des obstacles majeurs à l'expression et l'actualisation de l'identité autochtone. Ainsi, en plus de la marginalisation sociale et économique, ces enjeux peuvent également être d'ordre spirituel en constituant une violation des cosmovisions et principes cosmogoniques autochtones.

Ces enjeux sont également soulevés par Warë Kané lorsqu'elle dénonce les pratiques et politiques paternalistes et protectionnistes mises en œuvre par le gouvernement « con resultados negativos desde el punto de vista de mejoramiento en la calidad de vida, que los territorios indígenas están en las zonas más pobres del país » (Inamu, 2007a, p. 18). En effet, la déficience des services de base est marquée et les indicateurs socioéconomiques démontrent que cette frange de la population est plus pauvre et plus à risque d'être atteinte par diverses maladies (INEC, 2013). Par ailleurs, la présidente d'Acomuita dénonce les contradictions entre les politiques culturelles de l'État, qui mettent de l'avant la valorisation d'un multiculturalisme, et les politiques éducationnelles, dont les préceptes restent largement assimilationnismes⁴⁶.

⁴⁶ Malgré la loi de 1977, qui répond aux engagements pris avec les instances internationales telle que la Constitution l'oblige à l'Article 7, l'unique reconnaissance des Autochtones au sein de la Constitution Costariciene post-guerre civile de 1949 se retrouve à l'article 76, concernant l'engagement de l'État à la préservation des langues autochtones. Ainsi, bien qu'un tournant multiculturaliste fasse son chemin au courant des années 1990, l'idéologie institutionnelle monoculturelle suppose que l'État n'est constitué que d'une seule nation définie par une langue, une culture et une histoire commune sur un territoire délimité (Díaz-Azofeifa, 2012). Cette idée qui nie la diversité culturelle dans le processus de construction historique des États se reproduit à travers les institutions politiques, économiques, culturelles et, surtout, via l'instauration d'un programme d'éducation nationale qui transmet principalement les savoirs et pratiques de la culture dominante.

Les discours tenus par ces initiatives par et pour les femmes autochtones critiquent l'État qui, pour des raisons philosophiques et politiques, ne reconnaît pas dans sa Constitution (1949), basée sur une vision libérale et républicaine de la nation où prime la notion d'égalité de droit, les différences en matière de citoyenneté (Inamu, 2007a, p. 20). Et ce, alors que l'accès aux services de base est limité, voire inexistant, au sein des communautés et territoires autochtones ce qui reflète, selon elles, le racisme historique dans la construction de la nation (Inamu, 2007a, p. 28). Warë Kané dénonce directement l'équilibre général précaire qui se traduit par « una grave crisis en la sociedad, tanto en los aspectos económicos, sociales, en la familia, los valores tradicionales y sobre todo la destrucción masiva y progresiva de los recursos naturales » (Inamu, 2007a, p. 12).

L'existence de telles initiatives permettent et ont permis aux femmes des différentes régions d'organiser des rencontres d'informations, des formations ainsi que des conventions avec d'autres organismes, touchant autant la protection de l'environnement que l'avenir des jeunes de leurs communautés. Leur positionnement politique actuel est le résultat d'années d'invisibilisation et de victimisation, dans la mesure où elles ne sont pas perçues comme citoyennes, sujets politiques, mais plutôt comme bénéficiaires des services sociaux de la part de l'État. C'est pourquoi leurs démarches s'ancrent au sein d'approches interculturelles, de genre et de citoyenneté portant une attention particulière à a reconnaissance identitaire et culturelle, à l'appropriation territoriale et à l'autonomie tant économique que politique (Inamu, 2008).

Plus largement, elles émettent une critique du modèle de développement des Occidentaux⁴⁷ que Marie⁴⁸ définit comme étant qualifiée par des indicateurs de la qualité de vie, des chiffres qui ne s'intéressent pas à la réalité des gens. Par exemple, la Commission Warë Kané mentionne que « la madre naturaleza está muy enferma, como dicen nuestros mayores, la razón de estos desequilibrios son provocados por el hombre, motivado por la avaricia en la explotación desmesurada de los recursos y la explotación del mismoindividuo » (Inamu, 2007a, p. 12). Par ailleurs, tel que mentionné en entrevue par Marie, elles font la promotion d'un modèle de développement plus holiste, qui inclut la connaissance de son identité, de sa culture, de la cosmovision ainsi que la protection de la nature. Dans le même ordre d'idée, la Comission Warë Kané dénonce :

El problema fundamental que experimentan los pueblos indígenas se refiere al "Derecho a la Tierra". En Costa Rica, las jurisdicciones que la ley ha declarado como "Reservas Indígenas", en donde se asientan estas comunidades en muchos casos desde tiempos inmemoriales, de manera constante y sistemática han sido y son víctimas del acoso de los colonos no indígenas que impunemente las invaden y se apropian de ellas; del mismo modo, las propuestas de desarrollo de la sociedad no indígena afectan estas áreas al imponer planes de explotación minera, turística, y de expansión agroindustrial de grandes dimensiones en sus tierras (Inamu, 2007a, p. 25).

⁴⁷ Ceci apparaît comme une grande généralisation, mais il s'agit du terme employé par l'interviewée. Étant consciente de l'hétérogénéité des personnes vivant en occident, il est ici question de faire référence à la positionnalité globalement dominante tout en faisant référence au cadre idéologique libéral ancré dans une ontologie moderne.

⁴⁸ Des faux noms ont été attribués aux participantes afin de préserver leur anonymat.

Considérant la dépossession et la fragmentation territoriale provoquées par le processus de colonisation, le destin et l'histoire des communautés autochtones sont liés au territoire. Ce dernier constitue un espace physique délimité contenant des relations sociales, un espace de maintien et de reproduction de la culture et de l'organisation sociale (Bello, 2004) imprégnés dans les aspects matériels et spirituels de l'existence. Une des méthodes mobilisées afin de porter des requêtes vis-à-vis l'État est l'adoption du langage du droit. Ces demandes de reconnaissance de leurs relations culturelles particulières à l'espace contestent simultanément l'unicité territoriale de l'État-nation souverain et l'ontologie moderniste. L'adoption du langage du droit, tout comme de références écologiques par exemple, fait partie du processus de construction d'une territorialité locale qui s'opère de manière dialogique en relation au modèle de territorialisation imposé par le pouvoir central (Ayangma, 2008).

Ces deux initiatives par et pour les femmes autochtones sont deux exemples concrets d'engagement citoyen. Rappelons ici que la citoyenneté n'est pas qu'un statut octroyé par l'État, mais bien des actions quotidiennes menées par des individus et ayant pour objectif d'influencer la définition des enjeux collectifs ainsi que les actions à poser afin de repenser le vivre-ensemble (Garibay et Marques-Pereira, 2011; Nagels et Patternote, 2013). Dans les cas ci-dessus, il apparaît que ces femmes se mobilisent sur la scène publique, tant au niveau local que national, voire même international dans le cas d'Acomuita, afin de faire valoir leurs perspectives sur différentes problématiques qui marquent leurs quotidiens. Ces femmes se basent sur leurs expériences spécifiques en tant que femmes autochtones, elles font valoir leur identité et leur territorialité comme sources légitimes d'un savoir particulier. C'est également au nom de cette identité revendiquée (Lamoureux, 2014) et territorialisée qu'elles revendiquent le droit à la participation et la représentation politique.

En réponse à un régime de citoyenneté imposé dont elles ont historiquement été exclues tant au niveau de la définition de l'identité nationale que de la participation politique, elles construisent, ou revitalisent, leur propre régime de citoyenneté à partir de leurs réalités territoriales. À noter que cela amène le problème de la compatibilité entre le régime étatique et le régime associatif suscitant ainsi des questions sur les conflits qui en découlent. À cet égard, cette analyse se poursuivra à travers les prochaines sections qui traiteront davantage de la mise en récits du territoire et de l'identité culturelle via l'analyse des entrevues et l'observation participante ayant eu lieu sur le terrain de recherche.

3.1.1 Territoires, identités et cosmologies Bribris et Cabécares

L'identité culturelle n'est pas un état permanent et que les Peuples autochtones au Costa Rica sont hétérogènes, ont des pratiques socioculturelles et des cosmologies variées et complexes. Cela dit, de manière générale, ces différents peuples revendiquent une lecture holistique du monde⁴⁹. Une compréhension qui s'ancre dans l'harmonie, le respect et la complémentarité des rôles. Cette éthique « du respect, du souci et de la responsabilité à l'endroit de la terre est souvent fondée sur l'existence de relations spécifiques, nouées au fil des générations, avec des régions particulières de la terre » (Plumwood, 2015, p. 28).

Cette section a un double objectif. D'une part, il est question d'étudier les modes organisationnels des communautés Bribris et Cabécares qui habitent le territoire de

⁴⁹ À noter qu'historiquement, et encore aujourd'hui, certaines cosmovisions holistes ne font tout simplement pas de distinctions entre l'être humain et ladite Nature. Cette section ne vise pas à invisibiliser cette réalité, mais plutôt de rendre compte des pratiques et discours actuels au sein des communautés visitées.

Talamanca en mettant l'accent sur des aspects spécifiques liés aux rôles des femmes. D'autre part, le but est de rendre explicites les liens entre femmes et territoire selon cette ontologie, ainsi que les rôles traditionnels qui en découlent. Cette démarche sert à mieux saisir d'où partent culturellement les femmes qui ont été rencontrées afin de rendre compte de la territorialité qui les habite. Cela permettra d'éclairer la dimension identitaire et du sentiment d'appartenance du régime de citoyenneté.

Bien qu'il existe des différences entre les cultures Bribris et Cabécares⁵⁰, il est possible de déceler plusieurs lieux communs surtout en ce qui a trait à la manière relationnelle d'appréhender le territoire. Il faut par ailleurs considérer le dynamisme des cultures qui ne sont pas des objets fixes, mais dialogiques, en constante réorganisation et redéfinition. Il faut aussi reconnaître que la colonisation et l'assimilation culturelle ont d'importantes conséquences sur les manières de vivre et les conceptions ontologiques de ces communautés. Ces dernières sont présentement dans un processus de revalorisation et de revitalisation de leur culture et de leur identité simultanément au fait de devoir s'adapter à un univers construit sans eux et à partir d'une autre vision du monde afin de subsister.

Cuando Sibó creó el universo, formó la Tierra del cuerpo de una mujer y sobre la tierra sembró la vida humana. En una fiesta de dioses transformó a la mujer diosa Iriria en la tierra fecunda. Con el cuerpo y la sangre de Iriria formó la tierra y así unió en uno solo el destino de la tierra y las mujeres. Cuando la Tierra estuvo lista, [Sibó] invitó a los dioses a sembrar

⁵⁰ Bien que les différents Peuples autochtones du Costa Rica partagent une histoire commune, soit celle de la colonisation, la manière de vivre ce processus varie dépendamment du territoire où la communauté était installée à l'origine et où elle a migré. Par ailleurs, si huit peuples sont officiellement reconnus au Costa Rica, c'est qu'il existe des différences culturelles entre celles-ci comme la langue, la spiritualité, les mythes, les territoires, les modes d'organisation sociopolitique, etc.

semillas de maíz. Todos los dioses trabajaron juntos con [Sibó], como si fueran una sola persona. El trabajo de la siembra se hizo en colectivo; todos los dioses estaban alegres y cantando. Y desde entonces la mejor manera de trabajar la tierra es trabajando juntos y unidos, unos con otros, con alegría, historias y canto. Del maíz que se sembró nacieron plantas y las mazorcas eran las personas. Así nacieron nuestros primeros abuelos y abuelas. Luego, de que nacieron los primeros ancestros, Sibó los formó en clanes, les dio funciones para cuidar la tierra y para que hubiera un equilibrio entre las personas y los pueblos. A las mujeres, Sibó les dio la potestad de mantener la identidad del clan; solo es cabécar o bribri quien nace de una mujer bribri o cabécar y solo las mujeres bribris o cabécares pueden heredar o prestar las tierras para el cultivo y las viviendas. La tierra y las mujeres se unieron para siempre y son ambas, las que en su vientre generan la vida (Acomuita, 2017, p. 2).

Ainsi, deux des aspects fondateurs de la structure sociale de ces communautés sont la matrilinéarité et l'organisation par clan. Le système de clan est créé par *Sibó* afin de prendre soin, régénérer et féconder la terre. Il s'agit d'un système d'organisation sociopolitique directement lié à la terre (ODICC, 2017). Le clan est la racine de l'identité individuelle et collective autochtone à Talamanca. Par exemple, alors qu'une femme interviewée mentionne que pour elle être autochtone ne signifie plus rien puisque les individus ont perdu leur culture et ne cultivent plus leurs terres, sa fille affirme son identité autochtone puisque, bien qu'elle ne parle pas sa langue ancestrale, elle possède un clan. L'objectif ici n'est pas de comprendre ou rendre explicite le pourquoi et comment du fonctionnement de l'organisation clanique et des règles implicites que ce modèle sous-tend. Il est toutefois pertinent de mentionner que traditionnellement, ce sont les femmes qui portent et transmettent l'identité du clan et, conséquemment, ce sont elles qui sont assignées à préserver et administrer la terre.

La matrilinéarité, qui inclut ici l'aspect matrilocal, possède plusieurs fonctions dans l'organisation sociale Bribrí et Cabécar (ODICC, 2017). La matrilinéarité réfère à un mode de transmission de la filiation familiale qui se base sur l'identité maternelle et la

matrilocalité renvoie au fait que le territoire appartient à la mère ou l'épouse – la femme en charge – de la maisonnée. Selon leurs dires, cette structure organisationnelle permet de garantir la sécurité et la subsistance de la famille et des enfants en plus d'assurer que la terre soit entre les mains de personnes qui se soucient d'elle, l'aiment et la respectent. En effet, la matrilinéarité a également pour fonction ancestrale de garantir que l'usage de la terre soit cohérent avec la cosmovision et la spiritualité autochtones et, de cette manière, que la terre serve à préserver l'identité clanique et l'autosuffisance de la communauté. Ainsi, au cœur même de la transmission identitaire et culturelle se retrouve la transmission du territoire et des savoirs, pratiques et symboliques qui y sont liées.

Par ailleurs, une femme interviewée mentionne que le fait d'être une femme autochtone signifie, pour elle, le fait d'être une transmettrice : transmettrice de la vie, de la terre, de la culture. « Ser una transmisora de mi cultura, de otra forma de vivir, y transmitir a mis hijos de se respeto a todos [...] siempre estar en defensa de mis costumbres, de mi cultura, de mi territorio » (Entrevue C). Cette femme qui a un travail salarié dans une école de la région travaille également de manière non salariée sur sa terre afin de soutenir sa famille et conserver une certaine autosuffisance alimentaire. Pour elle, c'est primordial puisque c'est synonyme d'indépendance et cette indépendance fait partie de sa culture, tout comme être en relation avec la terre et de bien se nourrir. Ainsi, la perte du contact avec la terre et du savoir-faire, de l'autosuffisance, est synonyme de perte de sa culture.

En lien avec cette distribution des responsabilités de transmission de l'identité, de la culture, des savoirs et du territoire, les femmes sont responsables de la subsistance de la famille et plus largement de la communauté. Conséquemment, elles sont largement préoccupées par la gestion rationnelle des ressources naturelles du territoire, cela peut

expliquer pourquoi elles se mobilisent autour de cet enjeu. À noter que les hommes ont également leurs rôles à jouer au niveau de ces questions, mais il est ici important de rendre visible ce rôle traditionnel et nécessaire à la reproduction de la communauté qu'occupent les femmes. De manière générale, « their labor reinforces participation and membership, it also has much to do with the continuance of the particular indigenous social system » (Stevens Rojas, 2009, p. 115). Elles s'occupent de tâches telles que la préparation des repas, de prendre soin de ses animaux domestiques et des enfants, l'éducation les jeunes, s'assurer de la propreté de maisonnée, faire le lavage, etc. Toutes ces activités sont vitales à la communauté et valorisées de manière égale aux activités traditionnelles des hommes. C'est l'interdépendance et la complémentarité des tâches qui sont aux fondements de l'obligation mutuelle au sein de la famille. De plus, comme elles participent aux tâches de la communauté, cela justifie leur représentation et participation au sein des instances de gouvernance du territoire.

Comme le mentionne Avedaño Flores, (2010, p. 30) « las prácticas cotidianas como el centro de la experiencia territorial tratan de identificar esos comportamientos, acciones, gestos, a veces minúsculos, otras veces no tanto, y en muchas ocasiones repetitivos ». C'est donc notamment à travers ces tâches quotidiennes que les femmes deviennent des membres et sujets politiques de leurs communautés respectives et que leurs revendications et perspectives sont légitimes de par leur implication à la reproduction sociale de la communauté et leur lien particulier au territoire. C'est également ce qui ressort des paroles de Suzanne lorsqu'elle parle de sa grand-mère qui l'a élevée. Sa grand-mère était une grande femme. Artisane et chocolatière, elle travaillait également sa terre en plus de s'impliquer au niveau du leadership communautaire et d'élever ses enfants et petits-enfants. C'est elle qui lui a enseigné à reconnaitre la faune et la flore sur sa terre, comment semer et récolter. Suzanne raconte

qu'elle aimait également l'accompagner dans des réunions politiques afin d'apprendre et que c'est clairement grâce à elle qu'elle s'implique aujourd'hui dans sa communauté afin d'amplifier les voix des femmes. Effectivement, « las mujeres son las portadoras y transmisoras de la identidad indígena, aspecto que surge desde su función maternalizadora, pero que asume un importante papel, reconocido y legitimado, en los espacios de liderazgo y participación en las organizaciones indígenas » (Inamu, 2007b, p. 27).

3.1.2 *Madre Tierra*: Femmes, territoires et autonomie

« Vender la tierra es como vender la mama » (ODICC, 2017, p. 2).

Adopter une lecture genrée des cosmologies autochtones et de la territorialité permet de comprendre les fonctions des assignations traditionnelles en plus de rendre visibles des réalités particulières et de récupérer des voix et des histoires marginalisées. Toutefois, bien que le genre joue un rôle important dans la formation de la relation à la terre, « the land is viewed as a fundamental and integral part of each person's being » (Wilson, 2005, p. 343), autrement dit, les hommes aussi ont une forte connexion à la nature. Cela dit, les femmes sont porteuses d'une spiritualité qu'elles développent en réponse aux rôles sociaux qu'elles portent, dont la charge de la continuité culturelle puisque le domicile et le quotidien sont les espaces principaux d'apprentissage de la culture.

Ainsi, sans nécessairement s'ancrer dans une approche essentialisante des corps et rôles, il est plutôt question d'associer des fonctions sociales à un rapport particulier au territoire. En effet, « indigenous women's cosmogonies, beliefs, and traditions often put them in virtually seamless relations to their environment, with land and natural resources, particularly the ones that directly nurture their livelihood, being conceived

of and treated as extensions of the self» (Tovar-Restrepo et Irazábal, 2014, p. 42). Autrement dit, comme les femmes adoptent historiquement un rôle primordial dans la gestion des ressources et la transmission de la culture, en plus de transmettre le clan et la terre, elles sont, de par leurs assignations sociales, plus près de la nature (Camacho Jiménez, 2018).

Ahora, estoy sufriendo ya, porque me queda, por la niña. Seis años, tengo que sufrir por seis años. Tristeza. ¿Qué vamos a hacer? [...] No diga eso, porque la niña no tiene culpa. [...] Voy a aceptar, no voy a decir ya más. Pero, si sabe lo que a mi da un dolor de la cabeza porque te vive solo en la casa no hay nada que hacer. [...] Me da un dolor de cabeza, me da un mal estar... qué, te quisiera hace algo, pero no hay nada que hacer porque la parcela es pequeña (Entrevue G).

Lors d'entrevues effectuées avec certaines femmes de la région de Talamanca (voir figure 2.2), entre Suretka et Yorkín, le territoire prenait diverses formes à travers leurs récits. Par exemple, Mireille, qui devra sous peu quitter sa terre, raconte qu'elle sera malheureuse pour les cinq prochaines années parce que pour elle, travailler sur sa terre est ce qui la rend heureuse. Elle ressent même des effets physiques, comme des maux de tête, lorsqu'elle est trop longtemps séparée de ses activités quotidiennes de cultivation. Cela témoigne d'une perception de la culture, sa culture, comme étant directement liée aux connaissances du territoire et de la pratique de cultiver la terre de manière respectueuse et pour l'autosuffisance. C'est par ailleurs dans ce contexte qu'elle mentionne que sa culture n'est pas de dépendre des *sikwas* (non-autohctones). Elle affirme plutôt que les aspects importants de sa culture sont la langue, le travail dans les champs et la cuture du maïs et du riz puisqu'ils sont essentiels au maintien de la maisonnée.

D'un autre côté, Solange témoigne que, pour elle, être autochtone ne signifie plus rien puisque les individus ont perdu leur culture et ne cultivent plus leurs terres. « Que nous

reste-t-il d'autochtone ? », demande-t-elle rhétoriquement, sinon le fait que le territoire est identifié comme étant autochtone. Elle fait ici référence au fait qu'aujourd'hui, peu de personnes cultivent leur terre, parlent la langue et construisent leurs maisons à même les ressources de la forêt. Elle dénote que la dépendance, notamment économique, développée par rapport à l'État va à l'encontre de sa culture qui est synonyme d'autonomie et d'autosuffisance. Elle raconte avec fierté que sa maison a été bâtie de manière traditionnelle et qu'elle vit sa vie comme si l'argent n'existait pas, comme sa mère lui a enseigné lorsqu'elle était enfant.

La grand-mère de Claudette lui a toujours dit que *Sibó* nous considère comme faisant partie de la nature et qu'il faut respecter l'environnement. Ainsi, tout ce qui appartient à la nature se doit d'être respecté, autrement cela entraine la perte de ses racines, de sa culture. « *El principio nuestro es el cuidado del ambiente* » (Entrevue C). Ainsi, la culture possède une définition conjointe à la nature, puisque c'est le prendre soin de la nature et le fait de cultiver la terre qui permet de garantir la vie. Ainsi, pour Claudette, Solange et Mireille, apprendre à travailler la terre est essentiel pour préserver sa culture et son indépendance. Il est possible d'en comprendre que c'est l'interdépendance et la relation entre peuples et territoires qui définit la culture de ces communautés autochtones.

Cuáles son los puntos positivos, bueno, yo pienso que para seguir la cultura antigua de cosechar y sembrar, cosechar y sembrar para mis persona. [Los aspectos principales de nuestra cultura son] el maíz y el arroz que son la cosa más importante para la casa. [...] Yo no veo ningún negativo acá, porque para mi todo es positivo porque en cualquier parte que usted siembra, hay, hay vida. Para mi no hay nada más positivo (Entrevue G).

Sans nier la réalité actuelle d'urbanisation et de mobilité, la vie dans la forêt demeure une caractéristique fondatrice chez les Peuples autochtones au Costa Rica. La forêt est

considérée comme étant le vientre primigenio. « Dentro de la tradición bribri y cabécar, el pueblo y la persona indígena forman parte del bosque; destruir el bosque es destruir al pueblo y a las personas » (Acomuita, 2017, p. 3). La vie en elle-même dépend et les communautés se considèrent comme étant « un hilo más en la trama de la vida y no el centro del delicado equilibro de los ecosistemas de los bosque lluviosios » (Salazar, 2002, p. 29). Autant dire que la forêt est centrale au développement et au maintien du mode de vie des communautés et que c'est notamment en ce sens qu'elle est sacrée. Elle est la condition même d'existence. « El valor sagrado de la tierra y la espiritualidad asociada a un vínculo espiritual con la tierra, con la naturaleza, con el bosque, con la biodiversidad » (Acomuita, 2017, p. 2). Au-delà du lien spirituel et du pouvoir de donner la vie, la terre est également à la fois un droit et un devoir. « La tierra, la Madre Tierra es un derecho para la persona indígena, apreciarla es un valor y respetarla un deber » (ODICC, 2017, p. 8). Le droit d'accès et d'utilisation se combine au devoir de respecter et préserver. Cette formulation est intéressante considérant que la définition générale de la citoyenneté est l'incarnation des droits et des devoirs des membres d'une communauté politique sur un territoire donné. Il semblerait alors que les interdépendances entre populations humaines, territoire et Nature suggèrent un modèle de citoyenneté particulier.

La nature et la terre sont fréquemment incarnées dans la représentation de la *Madre Tierra* ou la *Madre Naturaleza*. Pour les personnes autochtones la terre est sacrée, « *no se vende* », tout ce qui se trouve sur la terre doit être protégé. Nous faisons partie de cette Terre et elle appartient à tous et toutes, son usage est collectif. En effet, la « *tierra se trabaja colectivamente y con alegría ; la hermandad y mutualidad entre familias es un principio fundamental en el cultivo de la tierra. La protección del bosque también se hace en colectividad y solidaridad pero las personas protectoras del bosque y animales son las que tienen la función directa de su cuido » (Acomuita, 2017, p. 7).*

Ainsi, cette lecture du territoire, ce rapport au territoire et à la nature propose un modèle de vivre-ensemble pour les communautés humaines. Il suscite un modèle d'organisation politique propre et territorialisé.

Había mucho respeto, respeto a los mayores, respeto a la familia, [...] respeto a la mujer, respeto a la tierra. Siento que son conocimientos de mi cultura que me gustaría que prevalecen. [...] Siempre mi abuela nos explicaba que el hecho relacionada con la tierra. [...] Somos parte de la naturaleza, respete al ambiente. [...] Leyendo mi cultura, respetando mi naturaleza, mis creencias. Eso es muy fuerte como indígena. Todo se respeta, la madre naturaleza. Siento que todo es amo o es respeto a mi cultura (Entrevue C).

Le territoire étant idéologiquement produit via des pratiques, l'action d'organiser le monde, de lui donner un sens et de penser le vivre-ensemble sont des pratiques territoriales où une construction sociosymbolique des espaces se superposent : public/privé, corps/territoire (Avendaño Flores, 2010). La territorialité est une forme de cohésion sociale puisqu'elle détermine la frontière entre l'individu (le territoire de la vie privée) et la collectivité (le territoire de la vie publique) renforçant par le fait même l'identité collective construite en relation avec l'environnement et fondée sur l'expérience quotidienne (Barabas, 2004). Chen Sui (2017) explique que « [d]esde la cosmovisión indígena, el individuo forma parte integral del medio y sur entorno (de manera holística), por eso se realiza el abordaje del paisaje enfocándolo en la vida cotidiana y su relación directa con los usos de los recursos de su territorio » (Chen Sui, 2018, p. 103). Si la présente recherche ne porte pas spécifiquement sur le concept

de paysage⁵¹, cette définition de la vision territoriale autochtone au Costa Rica éclaire des aspects qui semblent centraux à la présente analyse.

Bien qu'il faille considérer l'hétérogénéité des réalités des femmes habitant le territoire de Talamanca, à travers les témoignages et les textes d'initiatives de femmes autochtones il est possible de rendre compte d'une vision commune du territoire qui est synonyme de culture et d'autonomie. Il existe effectivement un lien entre agentivité et territorialité, parce que le lien au territoire permet une sociabilité et donc une autonomie. Dans le cas présent, l'autonomie renvoie à la capacité « of individual and social groups to give themselves their own laws and social instituting power and its capacity to generate new social forms and identities through a creative radical imagination » (Tovar-Restrepo et Irazábal, 2014, p. 43).

Il est également important de mentionner que l'autonomie territoriale renforce l'autonomie et le bien-être corporel. Comme les corps sont parties intégrantes du territoire et de la nature, l'interdépendance qui existe entre le rôle de prendre soin de la nature a des répercussions sur la manière de prendre soin de soi tout comme l'autonomie territoriale influence l'autonomie corporelle. C'est ce qu'il est possible de dénoter lorsque Mireille mentionne le mal-être et les maux de tête qu'elle ressent lorsqu'elle est loin de sa terre et de ses activités quotidiennes de cultivation. Cela témoigne du fait que dans sa cosmovision le bien-être du corps commence avec le bien-être de la nature et le fait de prendre soin de cette dernière.

⁵¹ Le paysage est une « construccion social y cultural anclada en un substrato material, físico, natural. Se compone de une fisionomía externa, visible, tangible y otra que es intangible que corresponde a la interpretación, a la percepción individual y social » (Chen sui, 2017, p. 103). Il s'agit du résultat d'une transformation collective de la nature.

[Cultivo] de todo un poquito, porque como familia indígena siempre tenemos como la visión de seguridad alimentaria. Todo siempre, [sobre] la finca de nosotros hay de todo. [...] El problema [es que] si me da la plata, ¿A dónde voy yo? Al supermercado porque es el más fácil. Entonces, al cuenta final la economía va por afuera, no se queda dentro de la comunidad. [...] El estado no se pone a mi nivel o a mi necesidad (Entrevue C).

De plus, la dépendance économique face à l'État est un facteur important de la perte de la culture. Par exemple, Claudette mentionne que le développement économique actuel qui a pour effet d'éloigner les individus autochtones de leurs pratiques et connaissances ancestrales qui leur permettaient de se soigner et de s'alimenter sainement. Non seulement par la consommation d'aliments non-transformés, mais également grâce à la salubrité des sols exempts de la pollution qu'entrainent les agro-industries et les agrochimiques qu'ils emploient. La prévention des maladies passe par une saine alimentation, selon elle. À ne pas se méprendre, elle n'est pas dans un rejet des médecines occidentales, mais adopte une perspective de complémentarité des pratiques. Elle dit que dans sa culture, c'est traditionnellement la prévention qui est mise de l'avant. Elle raconte par exemple qu'un jour, lors d'un examen médical, le médecin lui a dit que son taux de fer était trop bas. Elle a dit merci et a refusé de prendre la médication proposée. Pourtant, un mois plus tard, l'examen du médecin indique que son taux de fer est normal. Elle dit que c'est parce qu'elle connaît la médecine naturelle de base qui lui permet de trouver les éléments dans la nature qu'elle peut consommer afin d'aider son corps à avoir le bon taux de fer. Autrement dit, le bien-être du corps dépend du bien-être de la nature et de la connaissance de celle-ci (Falquet, 2015; Laugier et al., 2015; Wilson, 2005).

[Los derechos de la mujer indígena], como digo que esta, pero que tan cierto esta, porque tanto porque acceder a estés derechos. Si esta el derecho, pero no esta el derecho necesidad. [...] Por ejemplo, otro que veo,

y le veo tanto por las mujeres indígenas como por las mujeres del país, por ejemplo, el tema de la violencia doméstica (Entrevue C).

Ella también esta un poco bastante maltratada. Como te digo casi la mayor parte de los hombres allá son agresivos. [...] Como la pobre, una mujer igual que yo, mañana con el ojo azul, negro golpiada, pero hay esta mañana tiene que lavar la ropa (Entrevue G).

Un autre aspect qui permet de faire des liens entre autonomie territoriale et autonomie corporelle est l'omniprésence de la violence domestique dans les communautés de Talamanca. Sans nécessairement approfondir, la violence des hommes envers les femmes, de manière générale, est ressortie énormément des échanges au quotidien avec les femmes du territoire. C'est notamment en ce sens que Claudette relate que le fait que le territoire se transmette de mère en fille est également une forme de sécurité pour les femmes. « A mi me respalda mucho, como mujer, que mis tierras son mis tierras » (Entrevue C). C'est ce qu'elle raconte lorsqu'elle me parle du fait que si son mari, un jour, décide de s'en aller avec une femme plus jeune ou s'il lui fait du mal, il n'aura qu'à partir, car ceci est sa terre. Claudette fait alors un lien entre sa sécurité physique, son autonomie et la possession territoriale.

Une autre réalité est liée à l'autonomie reproductive, plus spécifiquement à la grossesse et à l'accouchement. Solange, lorsqu'elle aborde la perte de la culture, mentionne notamment le fait que les femmes enceintes doivent aujourd'hui quitter leur communauté près d'un mois avant la naissance prévue d'un enfant afin de pouvoir être traitées par le milieu médical. Il faut mettre en contexte le fait qu'elle habite à Yorkín et que le site offrant des services de soins de santé le plus près se trouve à la ville de Bribrí, juste à l'extérieur de la réserve autochtone. Cela requiert une marche de près de quatre heures dans les montagnes, la traversée d'une rivière en petit bateau à moteur et

deux autres heures d'autobus si le tout est coordonné, que les services de transport ne sont pas en panne et que la météo permet leurs activités.

À une autre époque, les femmes détenaient les connaissances nécessaires afin de faire naître les enfants sur leur territoire. Aujourd'hui elles dépendent exclusivement de la biomédecine occidentale et doivent vivre cet événement en s'isolant de leur famille et s'éloignant de leurs terres et activités quotidiennes. Cela les fragilise. Le fait que ces femmes aient accès à des services de soins de santé, grâce à l'État-providence costaricien (Martínez Franzoni et Sánchez-Ancochea, 2013), semble à priori être positif. Marques-Pereira (1998) souligne justement l'importance des droits sociaux (accès aux soins de santé, l'éducation, la retraite, le chômage, etc.) afin d'être membre entier du régime de citoyenneté. Toutefois, comme le souligne Nagels (2014, 2019) qui a étudié les cas du Pérou et de la Bolivie, le processus d'institutionnalisation de l'accouchement soulève également des enjeux de colonialisme interne et de sexisme.

Nosotros siempre ha sido lo más natural [...]. Antes, podíamos ir a nuestro medico natural y sabemos usar las plantas por lo menos básica, para un golpe, para una inflamación, para un dolor del estómago, para un vomito, para una fiebre, teníamos los conocimientos (Entrevue C).

Ainsi, la mémoire, les connaissances traditionnelles et le corps sont des espaces à revitaliser et se réapproprier, ce faisant, la territorialité n'est pas que géographique, mais corporelle, symbolique et sociale (Inamu, 2007b). Se pencher sur la territorialité des femmes offre cette vision plus holistique, c'est-à-dire un ensemble où le tout est plus grand que la simple somme de ses parties. Le territoire comme lieu de concrétisation des rapports sociaux à travers les relations spatiales, il s'agit d'un lieu d'existence et de (re)production de l'existence à travers des pratiques quotidiennes, des relations sociales et environnementales où se définissent les pratiques citoyennes. Ces pratiques de citoyennetés s'ancrent notamment dans une territorialité qui représente un

processus identitaire chez ces femmes autochtones. La territorialité autochtone semble incarnée et située en amont de l'identité. Tel qu'il est possible de remarquer dans les récits des femmes rencontrées sur le terrain, le processus de définition identitaire passe par un processus de territorialisation de l'existence, des corps, des spiritualités et des pratiques quotidiennes, matérielles ou non. Notez que la discussion sur les conflits qui en émergent entre l'État et les femmes autochtones ainsi mobilisées est présentée dans la section suivante.

Si no hay internet, no vamos a morir, pero si no hay bananera sembra en mi finca, sí, puedo morir. [...] El cuido va a garantizar la vida [...] todo es circular, porque todo va y vuelve, regresa (Entrevue C).

Bref, le territoire est raconté, incarné et revendiqué comme un espace physique et symbolique où l'autonomie peut se concrétiser (Lariagon et Piceno, 2016b), un lieu dans lequel la culture se construit et « qui produit et reproduit l'intersubjectivité et la vision du monde, un endroit où se tissent les relations sociales et la possibilité d'un avenir » (Serrano, 2014, p. 69). Autrement dit, « la relación entre el territorio y la comunidad indígena es indivisible desde el punto de las cosmovisiones originarias, y la protección de este vínculo forma parte de los objetivos estructurales de las convenciones y tratados específicos de derechos humanos de los pueblos indígena » (Arguedas Ramírez et Sagot Rodríguez, 2013, p. 34).

3.2 Identité, sentiment d'appartenance et territorialité

Estamos perdiendo nuestro idioma, estamos perdiendo nuestros artes, nuestra música, nuestro... ¡todo! (Entrevue A).

Rappelons que dans le présent chapitre, ce sont les dimensions identitaires du régime de citoyenneté qui sont analysées à travers la lentille de la territorialité. Cette présente section a pour objectif de rendre compte de l'identité nationale promue dans les discours et la construction juridique de l'État costaricien et d'explorer la vision des femmes autochtones au sujet de leur identité et sentiment d'appartenance ainsi que les tensions et questionnements que cela soulève.

L'aspect identitaire est important en ce qu'il faut saisir la territorialité comme un processus identitaire — d'identification — participant de la politisation des sujets territorialisés que sont les femmes autochtones. À la lumière de la section précédente, il a été possible de dénoter les aspects politiques et politisants du territoire. De manière similaire, il faut considérer l'identité comme étant un point de rencontre, entre discours et pratiques. C'est aussi parce qu'il s'agit en quelque sorte du reflet de l'expérience sociale de diverses oppressions et privilèges dû à un positionnement social. C'est pour cela que Rousseau (2009) suggère de penser davantage en termes d'identification plutôt qu'en termes d'identité qui a pour effet de figer et d'oblitérer le dynamisme des rapports de pouvoir qui la coproduisent.

Dans tous les cas, l'identité est un processus dynamique qui se construit en opposition ou, du moins, en relation, à un Autre (Dastooreh, 2015). Ainsi, la politisation des enjeux identitaires permet la prise de conscience des divers aspects de la domination et de l'interdépendance des systèmes sociaux (Lamoureux, 2014). Il existe donc une interdépendance entre les rapports sociaux, les forces macrosociologiques, et le processus de subjectivation qui permet de créer un espace autonome pour se manifester, à travers l'identité. Dans le cas présent, il est question de s'intéresser au processus de subjectivation dont la territorialité permet une lecture heuristique. C'est notamment ce qui a été mentionné plus tôt dans ce chapitre, cette relation particulière au territoire et à la culture qui lui est intrinsèquement liée qui se retrouve au cœur des discours des femmes autochtones au sein d'initiatives comme Acomuita ou Warë Kané.

Ainsi, cette seconde section propose une analyse des tensions et négociations identitaires qui ont lieu à la fois aux niveaux national et communautaire. Il est question de rendre visible la double lutte contre le colonialisme d'État et le patriarcat à l'échelle locale, et la manière dont les femmes autochtones Bribris et Cabécares de Talamanca les articulent. Il va sans dire qu'il existe d'autres tensions identitaires, mais qu'il ne sera pas question d'en traiter explicitement ici. Considérant que l'objet de recherche est la construction du régime de citoyenneté des femmes autochtones de Talamanca, il est pertinent de se concentrer sur la manière dont elles expriment leur territorialité et leur identité culturelle et politique à différents niveaux qui peuvent parfois être antagoniques. Il sera tout d'abord question d'aborder, de manière non exhaustive, les tensions survenant par rapport à l'État, puis celles qui surviennent au sein même de la communauté pour finalement aborder les stratégies d'articulation des luttes adoptées.

3.2.1 Tensions et négociations identitaires

Somos indígenas y no podemos hablar, los pequeños no saben hablar bribri, [...] yo no puedo conversar (Entrevue E).

Yo pienso, por mi parte, me siento bien de ser Bribri. Tengo terreno panameño, pero no me interesa ser panameña porque mi nacionalidad es Tica. Yo me siento bien (Entrevue G).

Tel que mentionné dans le chapitre précédent, le Costa Rica s'inscrit présentement au sein d'un paradigme multiculturaliste de la dimension identitaire de son régime de citoyenneté. Le processus de modernisation et de libéralisation de l'État s'ancre effectivement au sein de réformes multiculturalistes reconnaissant d'une certaine manière le caractère multiethnique de la nation via l'adoption de lois particulières (comme la *Ley Indigena* ou l'article 46 de la Constitution) reconnaissant des droits spécifiques à certains groupes considérés comme minorités culturelles, dont les autochtones. Toutefois, s'il est possible de constater un tournant juridique multiculturel

dans le régime de citoyenneté costaricien, son processus de construction d'identité nationale demeure essentiellement monoculturelle et assimilationniste. C'est ce qui se dégage d'une lecture historique des tangentes idéologiques de gestion de la diversité culturelle soient les politiques de métissage, l'indigénisme puis le multiculturalisme.

Alors que la conquête coloniale reconnaît explicitement vouloir détruire le régime de citoyenneté autochtone afin de les assimiler au sien, la consolidation de l'État postindépendance se construit à travers la négation d'accès à la totalité du régime de citoyenneté nationale pour les personnes d'ascendance autochtone. L'État costaricien se construit en les définissant plutôt comme bénéficiaires passifs que citoyens actifs. Ce faisant, les Peuples autochtones se voient privés d'agentivité et d'autonomie en dehors d'une potentielle intégration économique au marché du travail productif capitaliste. Cette situation de dépendance est la forme d'intégration à l'État qui leur est imposée (Papillon, 2018). C'est dans ce contexte qu'il est nécessaire de statuer sur les lisières internes qui se créent au niveau de la dimension identitaire de du sentiment d'appartenance du régime de citoyenneté costaricien. Il est d'ailleurs important de souligner que ces lisières influencent également les autres dimensions du régime de citoyenneté, dont celles abordées au chapitre précédent soient les dimensions des droits et de l'accès à l'État via la participation et représentation politique.

Par exemple, le modèle de mobilité sociale et de représentation politique imposé par l'État va à l'encontre des pratiques organisationnelles traditionnelles des communautés de Talamanca et cette tension est d'autant plus exacerbée chez les femmes. C'est ce que témoigne l'anthropologue Daisy Stevens Rojas dans sa recherche ethnographique lorsqu'elle mentionne que « to gain representation through the state system, an individual must participate in the system through education and working for wages (paying taxes, engaging in consumerism, etc.). Acquiring property (either business or

land) justifies one's position within the system, and gain them eligibility to represent the community they live in at the state level » (Stevens Rojas, 2009, p. 116). Toutefois, au niveau communautaire, la compétition interindividuelle est perçue comme étant destructrice des dynamiques de groupe et lorsqu'un individu cesse de participer à la vie collective au quotidien, aucune légitimé de représentation ne peut lui être accordée. C'est pourquoi au niveau de l'État, « the manner of gaining representation is in direct conflict with the type of acceptable indigenous within-group representation » (Stevens Rojas, 2009, p. 117).

C'est potentiellement l'une des raisons qui expliquent la désillusion des personnes rencontrées à Talamanca concernant les membres de la CONAI, l'organe suprême de représentation des intérêts des Peuples autochtones au niveau national. À Talamanca, par exemple, pour accéder à la représentation politique au sein des instances locales, il faut avoir une affiliation maternelle autochtone et un clan en plus de devoir prouver habiter sur le territoire depuis au moins deux années⁵². Il est donc question de penser la participation à la vie collective afin de pouvoir espérer une place dans la prise de décision. Par exemple, un individu peut perdre l'accès à son héritage s'il ne respecte pas les usages traditionnels de la terre (ODICC, 2017).

À l'inverse, le régime étatique néolibéral structure son pouvoir autour d'une logique des droits individuels (Saganash, 1993). Ce faisant, le régime de citoyenneté costaricien impose un modèle sociopolitique et économique au sein duquel il est difficile d'articuler les droits individuels et collectifs (Bellier, 2013). Cela signifie que

⁵² À noter que ce modèle produit également des exclusions. Si un individu a une mère non-autochone, il perd son affiliation de clan et donc la reconnaissance de son identité autochtone. De plus, les autochtones ayant grandi en dehors d'un territoire où ayant eu à aller travailler en ville plusieurs années (comme dans le cas de Carole), il y a une négociation identitaire et politique à faire lors du retour sur le territoire natal.

les droits de la personne ont priorité sur les droits collectifs et que les individus sont considérés comme des agents économiques autonomes et rationnels. Ce discours de l'égalité individuel permet une uniformisation du régime sur l'ensemble du territoire en plus d'invisibiliser les discriminations systémiques à l'encontre de certains groupes sociaux (Papillon, 2012). Toutefois, les mouvements autochtones dénoncent que les droits individuels ne peuvent être totalement garantis dans un contexte où les droits collectifs ne sont pas respectés (Morales Hudon, 2012)⁵³. Ce faisant, la demande de reconnaissance d'une identité collective est une revendication pour la participation à la prise de décision (Couillard, 2016). De là émane une tension identitaire entre la société nationale et les Peuples autochtones.

Une autre tension identitaire, centrale à cette recherche, est située dans le rapport au territoire. Sans revenir sur ce qui a été dit lors du chapitre précédent, l'État costaricien pose son territoire comme un espace de pouvoir, quantifiable, fragmentable et exploitable, alors que les femmes rencontrées à Talamanca en parlent plutôt de condition même de l'existence, un lieu à la fois physique et spirituel dont il faut prendre soin afin de prendre soin de soi et de sa collectivité. Il est possible de le dénoter dans les documents d'Acomuita et de Warë Kané, « se analiza que la tierra es para estas mujeres un espacio no mercantilizable, sino un bien común de donde obtienen su alimentación, la cual es la base de la vida » (Zamora Rodríguez, 2017, p. 271). En effet, la « lucha se da porque el medio ambiente es el alma del indígena, encima de la vida, la salud, los alimentos, el agua y toda une serie de elementos que permiten la existencia » (Pisquiy Pac, 2008, p. 29).

⁵³ Un exemple est celui du régime de propriété intellectuelle qui ne correspond pas aux cosmologies autochtones (Barbosa *et al.*, 2012).

Les cosmologies Bribris et Cabécares ne perçoivent pas les ressources naturelles en termes d'objets appropriables, mais plutôt comme sujets du patrimoine collectif à préserver (Langlois, 2014). C'est dans cet ordre d'idée que Claudette affirme qu'elle a peur : « [Tengo] mucho miedo, llegar por ejemplo que se pierda el derecho al territorio indígena ». Pour elle, la perte du lien au territoire est une perte de la culture et si le droit au territoire continue de s'éroder, les Peuples autochtones vont disparaître puisque les terres possèdent une valeur spirituelle propre. Comme le mentionne Solange : « Somos mujeres indígenas porque vivimos aquí » (Entrevue D). C'est pourquoi il est nécessaire de prendre en compte les « aspects affectifs, culturels et identitaires des rapports à l'environnement en particulier l'attachement des personnes et des communautés à leurs territoires, à la nature de leurs régions et à leurs pratiques étroitement imbriquées avec leurs milieux de vie » (Nafoual, 2017, p. 111).

La relation à la nature et l'organisation clanique et matrilinéaire font partie de la cosmovision des femmes autochtones de Talamanca et constituent une limite, ou du moins une tension, aux relations avec la société non-autochtone qui ne reconnait pas ces modes d'organisation. Le processus d'institutionnalisation occidental-moderne met en péril l'identité et les territoires autochtones par le refus de considérer le mode d'organisation ancestral des communautés. Par exemple, le *Registro civil* rend difficile l'inscription des enfants en concordance avec la généalogie matrilinéaire des communautés Bribris et Cabécares puisque le registre demande le nom de famille du père alors que c'est celui de la mère qui est transmis dans ces cultures. « *Por este motivo quieren afirmar la matrilinialidad como la forma esencial de mantener la identidad de los clanes y de administrar y traspasar el cuidado de la tierra* » (Rojas Rojas, 2017, p. 6).

À cela s'ajoute le brouillage de la matrilocalité de la transmission et de l'appartenance⁵⁴ du territoire. Traditionnellement, chez les Bribris et Cabécares, la terre appartenait aux femmes et se transmettait de mères en filles, mais la colonisation a eu pour effet d'obliger certaines communautés à migrer venant brouiller le lignage en plus d'imposer un régime de propriété privée et de disqualifier les femmes à l'accès à la propriété et à d'autres droits de citoyenneté durant des siècles. En effet, si l'égalité jusridique est aujourd'hui atteinte au Costa Rica, par le passé la capacité des femmes d'accéder à la terre et à la propriété était principalement lié au statut matrimonial⁵⁵, les femmes étant soumises à l'incapacité juridique de la femme mariée. Ainsi, bien que les systèmes ancestraux d'accès à la terre chez les autochtones étaient matrilocaux, les lois costaricienes s'y sont appliquées sans distinction jusqu'en 1977 avec la *Ley Indigena*. Toutefois, cette loi entérine une propriété collective tronquée pour deux raisons : (1) le territoire est encore sous la propriété officielle de l'État et (2) il est administré via des organes étatiques imposés, les ADIs.

De plus, Bonilla Leiva (2010) démontre qu'il existe également des biais sexistes où une institution étatique, au moment d'attribuer une terre à un couple par exemple, inscrit automatiquement le nom de l'homme comme étant le propriétaire de la parcelle. Lorsqu'il y a séparation, cela a un important impact sur les conditions d'existence de la femme. Cette exclusion des femmes via le non-accès à la terre entrainant précarisation et subordination, rappelant qu'égalité de droit n'est pas synonyme

⁵⁴ Il faut faire attention ici, il ne s'agit pas d'un régime de propriété privée des terres tel qu'entraîner par le processus de colonisation du territoire malgré une législation de propriété collective au sein des territoires déclarés comme étant autochtones au Costa Rica.

⁵⁵ Historiquement, l'accès à la propriété des femmes dépend de plusieurs facteurs dont le système légal, *land use control*, les lois maritales, sur le divorce et l'héritage, la religion, la culture, les pratiques traditionnelles/coutumes, la division du travail, le support familial, l'identité dans la communauté, les structures d'administration de la terre, etc.

d'égalité substancielle. C'est pour cela qu'il faut établir des mesures de protection spéciale pour assurer l'accès à la propriété des femmes. Il s'agit notamment d'une revendication présente au sein de la documentation produite par Warë Kané et Acomuita. Ces initiatives de femmes autochtones suggèrent plutôt que « [e]l espacio culturalmente construido por un pueblo a través del tiempo puede ser determinado como su territorio, el cual es, entonces, toda porción de la naturaleza simbólica y empíricamente modelada por una determinada sociedad, sobre la que ésta reivindica derechos y garantiza a sus miembros la posibilidad de acceso, control y uso de los recursos allí existentes » (Barabas, 2004, p. 112).

Los mayores, nuestros ancestros [tenían respeto por] el tiempo, el viento, la luna, el sol, el agua. La naturaleza había mucho respeto. Hoy ya que no hacemos ese, hoy violentamos nuestra naturaleza. [...] Esto es un mundo de la economía, pero no esta un mundo de aprendizaje, no está un mundo: voy a hacer las cosas porque tengo que hacerlo, tengo que compartir (Entrevue A).

Tout cela témoigne d'une vision du développement au sein du territoire national qui part de l'État pour s'étendre en zones rurales sans prendre en considération les pratiques et croyances locales. Par exemple, la régionalisation politico-administrative imposée par l'État fragmente les communautés sans s'intéresser à l'état des relations sur le territoire visé. En effet, au Costa Rica, la création de municipalités a provoqué la division des territoires ethnoculturels et linguistiques. Comme le mentionne Barabas (2004, p. 112), « las regionalizaciones fabricadas por el Estado tienen atributos y funciones impuestos por su lógica e intereses que desconocen los criterios históricos, territoriales, culturales y étnicos, significativos para los indígenas ».

La organización [ACOMUITA] es como una familia. En una familia hay respeto, hay este parte de la vida donde uno tiene que respetar las decisiones. Entonces, igual en la organización, [...] los varones, los lideres

tienen que respetar la organización. Muchas veces esa ha sido una tarea muy dura porque a los varones les cuestan entender eso. Los varones no lo aceptan. Lo reconocen, pero no quieren decir, no le dicen que no aceptan el crecimiento de las mujeres. [...] Entonces ha sido muy difícil para nosotras como mujer y como indígena, porque hay que es una lucha muy grande al nivel interno, al nivel de la familia y con los líderes también (Entrevue A).

Marie raconte que les principes de sa culture sont clairs et il n'y est pas question de parler en termes d'argent ou encore de penser en termes de pouvoir. Mais elle souligne également que la perte de la culture amène les hommes à copier celle du système d'afuera. Les nouvelles générations ont beaucoup subi l'influence du reste de la société et l'argent devient alors un facteur important érodant la culture basée sur l'entraide, la solidarité et le partage via la pratique de la mano vuelta⁵⁶. Elle mentionne également que, pour les sikwas, le développement est calculable et évaluable en termes de conditions et d'indicateurs de qualité de vie incarnés en termes de chiffres. Tandis que pour elle, dans sa culture, un indicateur de la qualité de vie est plutôt l'état des connaissances de sa culture et de son identité, le respect de la cosmovision et de la nature.

La juventud no quiere saber nada del campo. ¡Que hace como! Como que yo, como quince, veinte años detrás qui si se vía eso. Cada, cada niño que había, sabia sembrar su cultura. Hoy por hoy, no saben. Está perdiendo. [...] El colegio y la escuela no tienen maestro de culture ni maestro Bribri (Entrevue G).

Claudette, quant à elle, mentionne qu'il faut que les peuples soient en charge de leur développement économique. Il ne suffit pas que l'État se contente de donner de l'argent

⁵⁶ Principe d'entraide selon lequel, si une personne vient en aider une autre à construire sa maison, cette personne ira à son tour l'aider à construire la sienne.

ou des maisons. Il faudrait plutôt autonomiser les gens et cela passe par l'autosuffisance alimentaire qui, selon elle, dépend de l'autonomie territoriale. Un autre aspect important pour elle, ce n'est pas le manque de politiques, mais d'application de ces politiques. Par exemple, la Constitution est explicite au sujet du fait que les langues autochtones sont un patrimoine à protéger et à valoriser; toutefois, il est pratiquement impossible de se faire servir, dans les services publics, dans une langue autochtone. Ce manque de considération ou de consultations des Peuples autochtones dans la vision du développement global du pays, mais également au sein même des territoires qui leur sont pourtant reconnus, perpétue une dynamique d'exclusion et de dépendance à l'État qui nie et/ou empêche l'autonomisation des collectivités à partir de leurs propres cultures et territorialités.

3.2.2 Tensions intracommunautaires

Maintenant que certains lieux de tensions ont été identifiés entre les identités des femmes autochtones et de l'État, il est possible de rendre compte des négociations prenant place au sein même des communautés autochtones. Ces dernières ne sont pas exemptes des rapports de pouvoir qui traversent tout groupe humain. Par ailleurs, certaines des tensions au sein même des communautés sont en partie des effets collatéraux des tentatives d'articulation identitaire au niveau national.

Young (2002, p. 53) mentione deux types d'exclusion (1) externe – « ways that individuals and groups that ought to be included are purposely or inadvertly left out of fora for discussion and decision-making». Cela entraine un accès difficile voire impossible à la participation et la représentation politique. (2) Interne – moins remarqué « because they concern ways that people lack effective opportunity to influence the thinking of others even when they have access to fora and procedures of decision-making» (Young, 2002, p. 54). C'est d'autant plus pertinent lorsque la question des

femmes autochtones est adressée, car elles subissent cette double exclusion. Cette oppression multiple a pour effet qu'elles sont en constante négociation de leur identité dépendamment du lieu dans lequel elles prennent la parole.

Cela est notamment dû au fait qu'il est impossible de souscrire momentanément à l'une des deux identités, de femme et d'autochtone⁵⁷. À travers le cas d'Acomuita, je fais ressortir que les femmes autochtones s'organisant au sein d'initiatives par et pour elles, avec la volonté de prendre leur place au sein d'espaces politiques à différents niveaux. Cela permettra de rendre compte de la difficulté de se faire reconnaitre comme sujet épistémique et politique au sein de l'État en tant qu'autochtones et au niveau communautaire en tant que femmes.

Tel que mentionné précédemment, Acomuita œuvre à la revalorisation les rôles des femmes dans leur culture et ainsi à la reconnaissance de leur légitimité à la prise de décision politique au niveau local. À cet effet, Suzanne considère qu'Acomuita est un espace indépendant qui sert de moteur aux revendications. Si elles doivent se regrouper pour faire valoir leurs voix, c'est qu'elles n'étaient probablement convenablement écoutées auparavant. Marie dit qu'avec le temps, la participation des femmes est devenue synonyme de présence et d'écoute.

Yo veo que mis compañeras tienen que, por ejemplo, participar en una reunión, van a la reunión, hablan, se le escuchan hablar y opinan que le parece o que no le parece y están por ejemplo en toma de decisiones de voto, de que votar, eligen un líder. Entonces, yo siento que si está como empoderamiento en la parte política. [...] Tenemos que tomar decisiones

⁵⁷ Bien que nous sommes conscientes que ces individus peuvent vivre d'autres formes d'oppression, pour des raisons de vulgarisation, la présente recherche s'attarde principalement, et de manière non exhaustive, à l'intersection et l'imbrication de ces deux systèmes d'oppression.

porque si no [...] otras personas van a tomar decisiones por nosotras (Entrevue C).

Si elle n'a plus une présence active et d'influence sur la prise de décision, cela signifie qu'elle n'est plus considérée comme œuvrant suffisamment au bien-être et à la survie collective pour avoir son mot à dire. Selon la présidente actuelle d'Acomuita, ce phénomène est dû à la perte de la culture puisqu'avant, les tâches des hommes et des femmes, bien que spécifiques, étaient complémentaires et nécessaires. De plus, les femmes sont traditionnellement les propriétaires des terres et responsables de l'affiliation de clan et possèdent conséquemment une grande responsabilité dans l'organisation sociopolitique de la communauté. À cet égard, Suzanne et Marie soulignent le machisme de certains hommes dans leurs communautés qui s'opposent ou instrumentalisent leurs luttes et actions.

Cuando una mujer hace une cosa [...] si le hizo bien, nadie le reconoce, y si comete un error, todo el mundo habla de ese error (Entrevue A).

Effectivement, lors de l'entrevue, Marie mentionne qu'il arrive souvent que le travail des femmes ne soit pas reconnu au sein de la communauté, tant au niveau du travail collectif qu'individuel au sein de la maisonnée (voir les exemples donnés aux sections 3.1.1 et 3.1.2). Pourtant, selon Acomuita, les femmes ont traditionnellement un rôle dans la prise de décision. Aujourd'hui, cela est de plus en plus vrai, mais quand ça les arrange, les hommes décident ou non être dans les lieux où des décisions sont prises. Suzanne raconte que « al nivel de nuestros conocimientos culturales, al de la realidad de la vida de los pueblos indígenas, las mujeres somos la que jugamos el papel importante, las mujeres, hay mucho lideres lo saben, que no quieren reconoce es otra cosa » (Entrevue B). Et même lorsqu'ils sont coopératifs, il y a toujours un risque qu'ils soient opportunistes. Autrement dit, quand la lutte des femmes semble utile à leur volonté, ils sont bien contents, mais à d'autres moments, ils peuvent décider qu'il s'agit

d'un problème. C'est pourquoi, expliquent-elles, elles ont dû réclamer de l'espace dans la prise de décision et se sont battues pour leurs sièges. Ce n'est pourtant pas que les femmes sont inactives au niveau de la communauté, c'est que leurs actions ne sont pas reconnues.

Une autre résistance rencontrée est celle des ainé.es qui déqualifient leur travail puisqu'elles entretiennent des relations, amicales et/ou professionnelles, avec des sikwas. Certains ainé es considèrent qu'elles participent alors à l'érosion de leur culture, voire qu'elles perdent leur culture et que cela leur enlève toute légitimité à la prise de décision collective. Marie dit même qu'ils ne veulent pas la croire à cause de ses relations avec des sikwas. Mais pour elle, cela ne signifie en rien la perte de son identité, de ses principes. Par exemple, elle connaît d'ailleurs très bien sa langue, les règles de justice et de fonctionnement interne. Elle mentionne que c'est plutôt ces ainés qui ont perdu leur identité en manquant de respect et de considération pour autrui, puisque le respect est le socle des valeurs culturelles de ces communautés. Il s'applique à tout le monde, des plus vieux au plus jeunes, en passant par les femmes. C'est notamment pour ces raisons, que Marie peut se voir refuser un droit de vote selon le Tribunal consejo de ancianos, dit-elle. Pourtant, clament les représentantes d'Acomuita, leur association œuvre à la revitalisation de leur culture principalement auprès des femmes et des jeunes simultanément à l'indépendance économique et l'inclusion politique des femmes.

Certaines tensions existent également entre les femmes d'une même communauté. Sans en faire une recension exhaustive, il faut encore une fois reconnaître l'hétérogénéité des réalités et des expériences au sein d'un même territoire et d'une même culture. Par exemple, Marie et Suzanne trouvent qu'il manque cruellement de solidarité entre les femmes et les différentes associations de femmes du territoire. Cela participe à la non-

reconnaissance du travail des femmes à l'échelle communautaire. Toutefois, Claudette, qui fait partie d'une autre association, considère qu'elle a su construire, avec d'autres femmes, une communauté solidaire de partage de temps, de savoirs et d'expériences. Elle s'est par ailleurs désaffiliée d'Acomuita puisqu'elle considère que toutes les femmes n'avaient pas le même poids dans les prises de décision de l'organisation.

Par exemple, la production de cacao est trop petite pour permettre à l'association d'acheter la production de fèves à toutes ses membres. Ce faisant, Claudette dénonce le fait que seules les membres des familles ou du cercle rapproché des présidentes sont sélectionnées à cette fin. Elles auraient pourtant les ressources matérielles afin de produire davantage, mais ne sont pas ouvertes à le faire. Claudette reconnaît la bonne image que projette Acomuita, mais se désole du peu d'investissement qu'elles font au sein de la communauté. De manière cohérente, Marie et Suzanne partagent que la nouvelle génération, dont fait partie Claudette, est trop tournée sur la production économique et pas suffisamment sur la revitalisation culturelle. Cela pourrait témoigner d'une tension intergénérationnelle (causée potentiellement par une socialisation différenciée et des structures d'opportunités différentes), d'une tension de classe (puisqu'il existe des inégalités économiques au sein des communautés) ou encore les deux simultanément.

Es una organización, un grupo de mujeres que se empodera, pero realmente, yo no le veo bien. Yo no le veo bien. Yo pido gracias que yo nunca me metí esa organización y menos ahora quiero esta, porque en esa organización, uno como madre se mete y los hijos lo pierden todo la cultura, en medio la lengua y la cosa de campo. Hoy por hoy, hay un niño que usted le pregunta: vamos ayudame sembrar maíz, no saben sembrar maíz. Vamos ayudame sembrar arroz, no saben sembrar arroz. Entonces, lo digo, son cosas que la cultura de aquí mismo lo estamos perdiendo. Entonces, no quiere trabajar, la juventud no quiere trabajar porque su mama lo enseno. [...] Poca detrás, no veo eso. La cultura y los Bribris, los

ancestros no nos digo que ustedes mas adelante va a vivir del sikwa. No, no. Vive de la tierra. Entonces, yo digo que para mi ese grupo no, no me gusta porque...por ese motivo (Entrevue G).

Le même genre de remarque survient dans la région de Yorkín lorsque les femmes interviewées abordent la question de l'association de femmes du village. Accumulant du capital symbolique, économique et politique grâce aux activités touristiques soutenues par leur association, ces femmes deviennent porteuses de la parole de « toutes les femmes » de leur région alors que leurs réalités sociopolitiques et économiques ne représentent pas les expériences de toutes. Même que les femmes rencontrées accusent les enfants des femmes actives au sein de ces associations ont perdu leur culture, ne savant ni parler la langue, ni travailler la terre par exemple. Elles dénoncent une forme de clientélisme au sein de la communauté, considérant que les bénéfices générés par ces initiatives ne sont pas au profit de toutes et tous. Cela dit, les femmes rencontrées, indépendamment de leurs affiliations associatives, tiennent pour dit que le travail effectué afin d'informer les femmes de la communauté sur leurs droits est une chose fondamentalement positive.

Même si certaines personnes, hommes, femmes ou ainé.es, ne veulent pas reconnaître leurs contributions, Marie relate qu'Acomuita détient une forte reconnaissance au niveau national, notamment de très bonnes relations avec Inamu, ce qui lui permet d'acquérir de la légitimité au niveau local. Cela témoigne de la complexité de la réalité où ces femmes sont en négociations à la fois au niveau national pour faire valoir leurs revendications communautaires et instrumentalisent leur reconnaissance en tant qu'interlocutrices légitimes au niveau national pour faire reconnaitre leurs revendications au sein même de leurs communautés. C'est en ce sens que Radcliffe et Pequeño (2010) concluent que les femmes autochtones militent pour une double autodétermination. C'est-à-dire qu'elles ont à articuler droits individuels

(autodétermination corporelle, sexuelle et politique) et collectifs (autodétermination territoriale et culturelle) à la fois au sein de leurs communautés et face à État (Masson, 2006).

Sans prétendre à un travail exhaustif sur la question des tensions intracommunautaires, il demeure pertinent de rendre compte de la multiplicité et de l'imbrication des rapports de pouvoir et des dynamiques internes au sein même des communautés. Celles-ci permettent de rendre visible les négociations identitaires permanentes entre tradition et modernité, qui questionnent les actions à la fois d'intégration au modèle dominant et de résistance à l'assimilation culturelle. À cet égard, la prochaine section abordera plus spécifiquement les stratégies d'articulation identitaire des femmes autochtones afin de faire reconnaître leur identité et la légitimité de leurs revendications multiniveaux.

3.2.3 Stratégies d'articulation : identité et territorialité

À la lumière de la territorialité, il est question de rendre visible, à travers les stratégies d'articulation identitaire des femmes autochtones, la négociation des lisières internes entre identité nationale costariciene imposée et identité de femmes autochtones revendiquée. Cela permet de saisir la dimension identitaire du régime de citoyenneté que construisent les femmes autochtones par rapport à celle que l'État met de l'avant dans ses discours politiques ou juridiques. Malgré la dénonciation de la construction coloniale de l'altérité à travers l'identité autochtone (Salazar-Soler, 2016), cette catégorie, lorsqu'elle est réappropriée, peut être mobilisée pour faire des gains d'ordre politique et juridique, par rapport à l'intégrité territoriale ou au respect de la souveraineté politique (Bellier, 2011). Par exemple, la reconnaissance au niveau

international⁵⁸ des « Peuples autochtones » représente un changement normatif de la conceptualisation des « questions autochtones » et permet de développer un processus de décolonisation en prenant en compte les droits collectifs des Peuples autochtones (Bellier, 2013).

Les Peuples autochtones souffrent des efforts de consolidation nationale s'ancrent dans un processus d'assimilation culturelle, d'appropriation et d'exploitation coloniale (Young, 2002). Tel que constaté lors du chapitre précédent, l'expansion coloniale s'impose à travers une dynamique d'inclusion/exclusion (Papillon, 2007). Alors que leur inclusion au régime de citoyenneté national est imposée à travers des appareillages (politiques, économique et culturels) assimilationnistes et/ou paternalistes, simultanément les autochtones demeurent exclus du pouvoir politique.. Comme le mentionne Yashar (1998, p. 24), « excluded from national political circles and challenged at the local level, indigenous communities have mobilized around their indigenous identity ». Alors que le régime de citoyenneté costaricien construit une identité nationale qui a pour effet de marginaliser les identités autochtones, les autochtones revendiquent leur identité. Ainsi, ils et elles luttent pour la reconnaissance de e leurs existences et pour légitimer leurs croyances et modes de fonctionnement.

Tel que vu précédemment dans ce chapitre, les femmes Bribris et Cabécares de Talamanca portent un discours basé sur des revendications identitaires et dénoncent, à l'instar d'autres peuples à travers le monde, les paradigmes de développement actuels destructeur de leurs systèmes économiques, environnementaux, sociaux et culturels (Tauli-Corpuz, 2008). S'il est possible de penser la construction de leur territorialité

⁵⁸ Avec la Convention 169 de l'Organisation internationale du travail e 1989 et la Déclaration des Nations Unies sur les droits des Peuples autochtones de 2007, par exemple.

comme étant critique du modèle de développement qui exploite et impose la marchandisation de biens communs (Svampa, 2011; Lariagon et Piceno, 2016b), il n'est toutefois pas possible d'affirmer, dans les faits, l'absence de leur participation au sein d'industries extractives telles les agro-industries présentent sur le territoire de Talamanca. Cela étant dit, il faut comprendre que les revendications identitaires et/ou ethniques — dans lesquelles s'inscrivent les mobilisations autochtones — représentent une marge de négociation permettant de minimiser les contraintes structurelles. Autrement dit, « la mise en avant d'éléments « ethniques » doit être comprise comme un langage permettant à ses acteurs [et actrices] de se rendre visibles et de porter plus avant leurs revendications » (Verdo et Vidal, 2012, p. 22) dans le régime politique en place.

Un aspect fondateur de cette revendication identitaire est son ancrage territorial. Cela a été démontré dans la section 3.1 lorsqu'ont été analysés les liens entre identité de femmes autochtones, revendications politiques et territoire. Que ce soit à travers la nécessisté de redonner le droit de propriété ancestral aux femmes dans les recommandations de Waré Kanë, la motivation initiale d'Acomuita de rappeler aux membres de leurs communautés la réelle place des femmes dans la culture et dans leurs traditions en tant que personnes à qui appartient à la terre ou encore la critique des pratiques paternalistes des structures de gouvernance territoriale imposées par l'État dénoncées par les deux initiatives. Cet élément identité-territoire est également ressorti des récits des femmes rencontrées comme Mireille, Claudette et Solange qui spécifient que la culture autochtone est enracinée dans les pratiques quotidiennes de cultiver la terre.

L'omniprésence du thème du territoire dans la construction des autonomies autochtones n'est pasnouvelle. Toutefois, elle est souvent traitée – réduite – en des

termes de réorganisation des frontières politico-administratives et du régime foncier alors que ce sont ces mêmes instruments qui ont causé la fragmentation des territoires autochtones (Barabas, 2004). Pourtant, « la construcción de la identidad genérica y política de la mujeres indígenas es relacional y producto de la praxis de resistencia, y diálogos con actores y aliados en procesos de luchas concretos » (Figueroa Romero, 2018, p. 256), dont celle pour la récupération et l'autonomie territoriale.

En effet, le destin et l'histoire sont liés au territoire. Ce dernier, bien plus qu'une entité inerte, constitue un espace physique et spirituel dynamique contenant des relations sociales, un espace de maintien et de reproduction de la culture et de l'organisation sociale (Bello, 2004). C'est en ce sens qu'il est pertinent de parler de territorialité, c'est-à-dire de faire valoir la relation entre territoire, identité et autonomie. « La territorialidad se define como la acción de significar un lugar con ello, proteger, ratificar, defender, marcar, generar y alterar el territorio mediante hábitos, ritos, costumbres, prácticas y usos por un sujeto individual o colectivo » (Avendaño Flores, 2010, p. 15).

Il devient alors important de considérer l'imbrication des revendications territoriale et identitaire en tant que participation citoyenne puisqu'il s'agit de l'expression d'une volonté de participer à la (re)définition du vivre-ensemble. Waré Kanë et Acomuita, par exemple, en arborant le langage du droit, en employant les vecteurs officiels d'accès à l'État et en mettant de l'avant la volonté d'une représentation et participation politique, émettent une volonté d'investir le régime de citoyenneté afin de faire valoir leurs intérêts de groupes et de participer à la définition des enjeux collectifs (Jenson, 2006; Inamu, 2007a; Warë Kané, 2007; Papillon, 2007; Garibay et Marques-Pereira, 2011; Paquet *et al.*, 2018).

Une stratégie complémentaire présente au sein des discours des femmes rencontrées est l'essentialisme stratégique (Spivak, 1988). Tel que mentionné à la section précédente, les dynamiques internes des mouvements autochtones, où les femmes sont en constante négociation des frontières pour faire valoir leurs places et revendications, impliquent qu'elles adoptent différentes méthodes pour obtenir la reconnaissance au sein des organisations communautaires (Rousseau et Morales Hudon, 2016). Un des moyens privilégiés pour se faire entendre tout en préservant les relations au sein des communautés et une continuité avec leurs pratiques et croyances, est l'adoption du discours maternaliste en cohérence avec la notion d'harmonie entre les sexes et la complémentarité des rôles promus par leurs cosmologies.

Les notions d'harmonie et de complémentarité autour desquelles sont construits les discours politiques des hommes autochtones sont réappropriées par les femmes autochtones comme stratégie politique afin de faire valoir que leur discrimination spécifique (violence sexuelle, domestique, exclusion, etc.) nuit à cette harmonie (Pequeño, 2009). Loin de se réduire à une prescription naturalisante, ce maternalisme est une revendication du rôle assigné de mère qui permet, dépendamment des conjonctures politiques, l'obtention de droit de citoyenneté en ce que le rôle de mère se doit être valorisé politiquement et socialement (Bérengère Marques-Pereira, 2018).

Chez Acomuita, leur première volonté est de faire reconnaître aux autres membres de la communauté, femmes et hommes, le véritable rôle des femmes dans les pratiques et valeurs ancestrales autochtones. En fondant Acomuita, Marie et Suzanne racontent qu'elles voulaient alors que le respect, valeur fondamentale aux cultures Bribris et Cabécares, recommence à s'appliquer autant aux femmes qu'aux hommes dans leurs rôles respectifs et complémentaires. Le respect implique ici de reconnaître et faire

appliquer les droits de tout le monde. Les femmes occupent un rôle nécessaire dans la société et c'est à cet égard que leur point de vue est pertinent lors de la prise de décision.

Durant l'entretien, Marie raconte une petite histoire sur les crabes en Colombie et la manière de les chasser de la maison afin d'exemplifier la nécessité de traiter les mâles et les femelles différemment afin d'atteindre le résultat escompté. Elle en conclut que bien que ce soit des histoires portant sur des animaux, elles permettent de comprendre le monde humain et, dans le cas présent, les différents caractères entre les hommes et les femmes qui s'expliquent par leurs rôles complémentaires. Durant des échanges plus informels, elles mentionnent qu'elles s'opposent grandement aux féminismes qui veulent que les hommes et les femmes soient la même chose ou qui excluent les hommes de leurs luttes. Elles considèrent que c'est simplement faux et que cela n'aide pas les femmes à être reconnues pour l'accomplissement de leur rôle de femme.

Tel qu'observé dans le cas d'Acomuita, malgré l'incohérence discursive que l'essentialisation peut occasionner, cette stratégie politique permet d'agir concrètement afin d'améliorer les conditions matérielles d'existence des femmes (Lénel et Martin, 2012). Comme le mentionnait Spivak (1988), cela représente une force d'action politique réelle afin de corriger l'historiographie officielle en fixant des « sujets », des « volontés » et des « consciences » socialement construits en les supposant provisoirement réels. Ainsi, tel que le mentionne Marques-Pereira (2018, p. 3), la pratique « de la citoyenneté se fonde sur la capacité de la personne à agir en tant que sujet autonome qui n'a plus à se référer aux seules identités prescrites pour exister socialement et politiquement, mais devient capable de revendiquer aussi des identités souscrites ». Il est possible de dénoter cette volonté de revendication identitaire et de revitalisation culturelle via l'emploi d'une rhétorique essentialisante tant chez les femmes rencontrées que dans les discours d'Acomuita.

Toutefois, l'essentialisme, même lorsque stratégique, a des limites largement décriées par différents féminismes. Ayant comme effet de proposer une définition générique d'un être abstrait constituant une identité de groupe, il vient produire des exclusions en plus de normaliser une manière univoque d'être femme autochtone (Witt, 1995). Par exemple, le fait d'associer le rôle des femmes avec celui de mère peut représenter un enjeux majeur pour les femmes qui se voient dans l'impossibilité, ou qui n'ont pas la volonté, de devenir mère. Il en est de même pour les individus issues de la diversité sexuelle pour qui il est plus difficile de s'affirmer de manière publique.

Bien qu'il puisse être souscrit, le maternalisme pose le risque de réduction identitaire et nie l'hétérogénéité au sein du groupe identifié. Même Spivak (1988), qui en parlait comme d'une technique permettant de remettre en question le féminisme occidental impérialiste dans un contexte de négociations culturelles, finit par critiquer le maternalisme, car il peut être coopté afin de limiter l'accès des femmes à certains droits sous le couvert d'un nationalisme culturel mettant de l'avant les « us et coutumes » (Abraham, 2009). Bien que les traditions ne soient pas monolithiques, la crainte d'assimilation par l'État impérial peut recristalliser les traditions et cultures, dont la misogynie – qu'elle soit héritée du colonialisme ou non – sert alors les intérêts et les rapports de pouvoir internes aux communautés (Green, 2007), tel que brièvement abordé dans la section précédente.

3.3 Conclusion du chapitre III

L'objectif de ce chapitre était d'explorer les dimensions identitaires et d'appartenance du régime de citoyenneté à partir des perspectives des femmes autochtones de Talamanca. En premier lieu, il a été question d'aborder la place du territoire dans les discours et revendications de deux initiatives de femmes autochtones, soient Acomuita et la Commission Warë Kané, puis de constater les liens entre femmes, culture et territoire qui ressortaient des récits portés par des femmes Bribris et Cabécares habitant le territoire. La seconde section a proposé une analyse des tensions et articulations existant entre le régime de citoyenneté costaricien et l'identité mise de l'avant par les femmes rencontrées à Talamanca.

La colonisation se fonde, entre autres, sur l'imposition d'une violence spécifique basée sur le genre, d'où l'importance d'intégrer une analyse genrée de la territorialité et, plus largement, du processus de décolonisation (Green, 2007). À l'instar des recherches menées par Hernández Castillo (2001), les femmes autochtones de Talamanca sont au cœur d'une double lutte ; face à l'État pour le droit à la diversité culturelle et au sein de leur communauté pour leurs droits individuels. Le potentiel dissident de l'identité de femme autochtone est réel en ce qu'elle devient un terrain de lutte politique pour la reconnaissance et la participation citoyenne. Elles ne veulent pas la protection de l'État, mais les outils pour travailler à l'autodétermination de leur personne et de leur peuple combinés à la possibilité de participer activement au projet de construction identitaire et d'autonomie culturelle au sein de leurs territoires respectifs, mais aussi que leurs visions du monde soient prises en compte à l'échelle nationale et internationale.

À partir du concept de territorialité, il a été possible de rendre compte d'un processus de politisation lié à une conception communautaire de la gestion des ressources et du territoire qui est entendu comme étant « l'espace de vie d'une communauté et l'aboutissement d'un processus historique fondateur de l'organisation sociale qui donne forme et identité » (Lariagon et Piceno, 2016b, p. 138). Autrement dit, pour les Peuples autochtones, la territorialité est étroitement liée à l'autodétermination où « traditional sustainable forest practice connect culture with nature and their collective identity aims to maintain the balance of ecosystem services, but also their

material well-being keeping a sustainable perspective in the long term » (Schroeder et González, 2019, p. 199). La territorialité, comme approche intégrée du territoire, permet alors aux communautés de récupérer leurs propres catégories et concepts culturels en rendant visibles les lieux immatériels qui marquent les centres et les frontières de leurs activités quotidiennes (Barabas, 2004).

Ainsi, les récits identitaires, les discours politiques les revendications territoriales portent cette subjectivité mettant de l'avant une vision du territoire, de la nature et des ressources naturelles qui va à l'encontre de la vision utilitariste marchande des biens communs qui est promue par l'État. Cela dit, dans le cas présent il n'est pas question de séparatisme complet par rapport à l'État. Il s'agit plutôt d'une négociation de la frontière de la citoyenneté, une volonté de la redéfinir par et pour soi (elles-mêmes) au lieu de subir un régime étranger imposé historiquement par la force. Il est alors question de retravailler les frontières d'exclusion et d'inclusion délimitée par l'État afin qu'elle corresponde davantage aux besoins (politiques et économiques par exemple), aux valeurs et habitudes culturelles des communautés autochtones. Même qu'il semble y avoir convergence dans la volonté d'autodétermination à travers la reconnaissance légale de l'autonomie territoriale, culturelle et politique et dans une intégration citoyenne, leur donnant accès à des soins de santé et à l'éducation adaptés à leurs réalités par exemple.

Pour ces femmes, il s'agit à la fois de revendiquer l'autonomie dans la prise de décision sur leurs territoires et la participation au sein de l'État (Varas Rojas, 2011). Une exigence de l'exercice complet de la citoyenneté, c'est-à-dire de connaître ses droits, qu'ils soient réellement appliqués, en plus de pouvoir participer activement dans les discussions politiques et la prise de décision pour le bien-être de la communauté, des femmes et du pays. Il est question d'investir le statut de citoyenne qu'elles se voient

octroyer à travers la légitimité de réclamer des choses/services/droits de l'État, et l'une des sources de cette démarche est leur territorialité qui contient à la fois leurs systèmes de croyances, leurs modes d'organisation sociopolitique et leurs environnements matériels de subsistance et de reproduction de la vie.

La territorialité est à la fois source et moteur des récits identitaires et des revendications politiques des femmes autochtones de Talamanca. Celle-ci est plurielle, puisqu'ancrée dans l'hétérogénéité des expériences des différentes femmes habitant le territoire, mais converge vers une volonté de revalorisation culturelle et de protection du territoire comme démarche politique de reconnaissance de leur régime de citoyenneté à la fois au sein et en parallèle du régime de citoyenneté national.

CONCLUSION

L'ère moderne actuelle impose une déconnexion à la nature et une hiérarchisation des activités humaines sur celle-ci (Descola, 2005; Flores Espínola, 2012; Latour, 1991; Plumwood, 2015). Cette territorialité moderne désincarnée conçoit les territoires et la nature en termes de ressources, des objets fragmentables et exploitables plutôt qu'un lieu de reproduction sociale, un environnement constitué d'ensembles interdépendants. À l'heure d'une crise écologique globale engendrée par la surexploitation, la surproduction et la surconsommation humaines (mais pas au profit de tous les êtres humains), il est pertinent de se pencher sur des manières alternatives de faire sens du monde et des interdépendances entre le territoire, la nature et l'espèce humaine. C'est dans cet ordre d'idée que cette recherche se questionne le rôle de la territorialité dans la construction du régime de citoyenneté des femmes autochtones de Talamanca.

L'objectif de ce mémoire est double. D'une part, il est question de contribuer à la littérature sur l'évolution du régime de citoyenneté au Costa Rica en retraçant les configurations historiques de la citoyenneté dans ce pays afin de rendre compte de la place qu'y prennent les Peuples autochtones et, plus précisément, les femmes autochtones. D'autre part, il s'agit de rendre visible la manière dont les femmes autochtones construisent ce régime de citoyenneté à partir de leurs subjectivités et de voir de quelle manière il s'intègre ou conteste celui porté par l'État. Pour ce faire, la notion de territorialité est articulée à celle de régime de citoyenneté afin d'élargir la portée de cette dernière et de l'adapter aux réalités autochtones.

Le premier chapitre sert à poser les bases théorique, méthodologique et conceptuelle de cette recherche. Influencée par les perspectives écoféministes et décoloniales, les concepts mobilisés à la lumière des approches féministes permettent de faire des liens entre oppression, exploitation, domination et contrôle des femmes et du territoire tout en mettant de l'avant les perspectives et savoirs marginalisés par les institutions hégémoniques en place. Méthodologiquement, la démarche de recherche est à la fois inductive et déductive, combinant la sociologie politique historique, une revue de la littérature et un terrain de recherche durant lequel ont pris place la recherche documentaire, l'observation participante et des entrevues semi-dirigées.

Au niveau de l'organisation de l'argument (voir figure 1.1), le mémoire propose une lecture à deux niveaux, soit en termes de structures (chapitre II) et d'agence (chapitre III). Tel qu'établie durant le chapitre I, la citoyenneté est à la fois verticale, un statut qui dépend de configurations structurelles, et horizontale, un exercice de participation politique et de définition identitaire (Garibay et Marques-Pereira, 2011). À travers certaines dimensions (Jenson, 2001), le régime de citoyenneté renvoie à une configuration, dans un lieu donné et à un moment précis, de ces axes de la citoyenneté. Autrement dit, un régime de citoyenneté « fixe les frontières sociales, culturelles et géographiques de la communauté politique » (Papillon, 2007, p. 269). Au sein même d'un régime de citoyenneté se retrouvent des lisières internes, c'est-à-dire des inégalités dans la possibilité d'exercer une citoyenneté pleine et entière.

La notion de territorialité, quant à elle, renvoie aux relations matérielles et métaphysiques qu'une communauté développe et entretient avec le territoire où elle habite. Ainsi, si l'identité subjective est éphémère, les structures du pouvoir sont territorialisées et influencent l'identité (Vacaru et Vana, 2014). C'est pourquoi il est nécessaire de penser l'aspect politique et identitaire du territoire. Le territoire n'est pas

que la scène, mais bien la source des revendications et récits portés par les femmes autochtones de Talamanca (Calderhead et Klein, 2012).

À partir d'une méthode sociohistorique et de l'éclairage de la territorialité, le second chapitre retrace l'évolution des dimensions des droits et de l'accès à la participation et la représentation politique du régime de citoyenneté au Costa Rica. Il est notamment question d'explorer l'évolution des discours et pratiques politiques, économiques et juridiques de la gestion territoriale afin d'en faire ressortir les aspects culturels et idéologiques. L'objectif est de rendre visible l'évolution des lisières internes au régime de citoyenneté au Costa Rica, soit les espaces d'inclusion et d'exclusion des femmes autochtones.

Depuis son indépendance en 1821, le Costa Rica est passé d'un régime de production agro-exportateur à l'extractivisme néolibéral en passant par la tertiarisation de son économie et une brève tentative d'industrialisation. Une des particularités du régime extractiviste de marchandisation de la nature au Costa Rica est qu'il se camoufle derrière des discours et pratiques dits de développement durable et de protection de l'environnement.

Suite au processus de consolidation économique et environnemental de l'État costaricien, les Peuples autochtones vivent un dualisme accentué par les discours d'identité nationale monoculturelle. Au niveau même du développement et de la gouvernance territoriale, il est possible de voir le double mouvement d'exclusioninclusion à l'œuvre : exclusion des lieux de propriétés et d'accumulation du capital combinée simultanément à une volonté d'inclusion comme sujet politique de la nation, mais comme citoyen.nes de seconde classe (Jenson *et al.*, 2007 ; Young, 1989). Ce statut ambigu, à la fois séparé et intégré à l'État-nation, est le résultat d'un processus

contradictoire de la souveraineté d'un État capitaliste dont la territorialisation ne transforme pas uniquement les espaces, mais construit également des sujets politiques (Lansing, 2014).

Justement afin d'explorer les dimensions identitaires, du sentiment d'appartenance et de la participation à l'État du régime de citoyenneté costaricien, le troisième chapitre porte sur les revendications et récits des femmes autochtones de Talamanca. À travers ce chapitre, il est possible de constater l'aspect central du territoire tant dans l'identification que dans les revendications des femmes rencontrées et des textes analysés. L'analyse des dimensions sélectionnées (droits, accès à l'État et identité, sentiment d'appartenance) du régime de citoyenneté à travers la lentille de la territorialité a permis de rendre visibles certaines lisières internes qui demeurent tangibles malgré l'adoption d'un discours d'inclusion, de reconnaissance et d'égalité de la part de l'État. Toutefois, si un modèle de territorialité est imposé par des structures étatiques, la territorialité des femmes rencontrées est également un lieu d'agentivité où elles se permettent de redéfinir les lisières internes afin de souscrire à une forme de citoyenneté dans laquelle elles se reconnaissent. Tant au niveau des discours quotidiens que militants, il y a la volonté d'une inclusion au régime de citoyenneté qui est souscrite plutôt que prescrite.

En effet, les revendications des femmes autochtones présentent un double mouvement : d'inclusion à travers leurs mobilisations pour leurs droits de citoyennes au sein de la nation (l'accès à la participation et la représentation politique ainsi qu'aux droits civils et sociaux existants) et d'exclusion à travers leurs luttes pour la reconnaissance de droits territoriaux particuliers qui créent une exception au sein de l'espace souverain national. Cette recherche arrive donc à la conclusion que la territorialité est un lieu

d'identification, de tension et de négociation pour les femmes autochtones de Talamanca.

Alors que nature, culture, identité et droit ne semblent pas perçus, à priori, comme étant des concepts interdépendants, les discours portés par les femmes Bribris et Cabécares de Talamanca rencontrées articulent des revendications imbriquées au sein de toutes ces sphères. La dénonciation de n'avoir accès qu'à une citoyenneté de seconde classe coexiste avec la volonté de pouvoir posséder simultanément un système d'autonomie gouvernementale parallèle à l'État national. Cette revendication remet en question les fondements mêmes de l'État-nation souverain, le modèle de développement et de préservation de l'environnement actuel, le modèle de droits humains en place qui a du mal à se réaliser dans les conditions concrètes d'existence, l'articulation des droits individuels et collectifs, la souveraineté territoriale des États nationaux, etc.

L'un des apports théoriques de cette recherche est le nouvel usage de la notion de régime de citoyenneté. En lui intégrant de manière transversale une dimension territoriale, l'objectif était de mieux rendre compte des influences multidimensionnelles des processus de territorialisation. Que ce soit la territorialisation d'un État qui s'approprie un espace physique de manière technique afin d'asseoir son autorité ou la territorialisation des existences autochtones qui s'approprient un espace physique et immatériel de manière plus holistique afin de faire sens du monde.

Ces territorialités qui se traduisent par le processus de territorialisation, se construisent et se reproduisent à l'intérieur et à partir de systèmes ontologiques et idéologiques, et influencent notre capacité d'action individuelle et collective ainsi que notre manière d'être au monde. Le régime de citoyenneté est ancré dans un lieu physique et il est reproduit et transformé par des mécanismes autant matériels que symboliques ou

discursifs. C'est afin d'adresser l'interdépendance entre ces deux éléments qu'il est intéressant de lier les notions de territorialité et de régime de citoyenneté.

Considérant l'historique de dépossession coloniale (et la colonialité du pouvoir actuel au sein des structures économiques, épistémiques, culturelles et politique), parler de réappropriation territoriale ou de territorialité permet de penser la réappropriation matérielle, politique et symbolique du territoire (Desbiens et Rivard, 2012). En d'autres termes, cela signifie la réappropriation de l'accès et de la gestion du territoire et de ses ressources tout comme les produits de métarécits qui investissent de sens les territoires, mais également des corps qui habitent ce territoire et qui sont habités par ce dernier. La territorialité des femmes autochtones renvoie alors aux enjeux et aux intersections économiques, politiques et socioculturelles concernant les territoires, leurs utilisations sociales et leurs exploitations économiques (Radcliffe, 2014).

Cela donne à penser qu'une réappropriation et/ou restructuration territoriale par et pour les Peuples autochtones semble primordiale dans un processus de décolonisation de la citoyenneté puisque le territoire permet la création de liens sociaux entre citoyen.es ainsi que la transmission de la culture et de l'identité. De plus, renvoyant aux propos de Green (2004, p. 26), une « citoyenneté qui reposerait sur la primauté des droits autochtones serait beaucoup plus susceptible de rectifier le rapport inégalitaire qui a si longtemps opposé les Peuples autochtones et l'État, et instituerait dès lors un véritable processus de décolonisation ».

Plus largement, la démarche de recherche participe à la réflexion qui vise à comprendre la manière dont les individus deviennent sujets de leur propre histoire et dont ils et elles travaillent « à composer, au travers de luttes circonstancielles, leur émancipation singulière » (Tassin, 2014, p. 171). Autrement dit, il est question de revisiter les connaissances dominantes et de mieux saisir les frontières internes et externes

modulant les mouvements autochtones, les processus de formation de l'identité collective et les stratégies abordées pour éviter la construction de ces frontières internes (Rousseau et Morales Hudon, 2017).

Cette réalité témoigne de l'injustice épistémique (Bhargava, 2013 ; Fricker, 2007) en amont des lisières internes du régime de citoyenneté, où les femmes autochtones ne sont pas reconnues comme agentes légitimes détentrices de savoirs et de connaissances afin de participer à l'élaboration de la définition de ce qu'est citoyenneté. C'est en ce sens que s'intéresser à la territorialité et aux subjectivités des femmes autochtones de Talamanca permet la remise en question du sujet collectif de l'histoire universelle, incitant à repenser le vivre-ensemble et notre rapport aux territoires.

ANNEXE A

LETTRE DE RECRUTEMENT

Estimada,

Me presento, soy Naomie Léonard, estudiante en la maestría de ciencias políticas, en la Facultad de ciencias políticas y derechos de la Universidad de Quebec en Montreal (Quebec, Canadá) bajo la dirección de Nora Nagels (Doctorado.) y Julian Durazo-Hermann (Doctorado).

Estoy buscando mujeres indígenas activas en asociaciones de mujeres indígenas en Costa Rica para hacer entrevistas, bajo la forma de une discusión abierta, de aproxima une hora sobre sobre los motivos de su compromiso,

Podemos organizar una reunión cuando puedes y puedo venir en el lugar de su decisión.

Si estas interesan o si tienes preguntas, puedes contactarme por **WhatsApp** (+1 438-490-7796) o por el teléfono 87-56-88-49.

Puede también llamar mi director, Julián Durazo Hermann, por teléfono (+1-514-987-3000, ext. 1432) o correo electrónico <u>durazo.julian@uqam.ca</u>.
Puede contactarnos en español, francés o inglés.

Tenga en cuenta contactarme no lo involucra en nada y que puede retirarse de este proceso en cualquier momento sin perjuicio. Todo lo que mantenemos confidencial y usted puede permanecer en el anonimato.

Su participación será invaluable para la realización de este proyecto de investigación.

Muchas gracias

Naomie Léonard

Esa investigación este certificado por el CERPE2 – UQAM cerpe2@uqam.ca o 514-987-3000, poste 6188.

ANNEXE B

FORMULAIRE DE CONSENTEMENT



FORMULARIO DE INVITACION Y CONSENTIMIENTO

Titulo del proyecto

PREÁMBULO:

Está usted invitado(a) a participar a un proyecto que busca comprender *El proceso de subjetividad política y la actualización de la ciudadanía de las mujeres indígenas en Costa Rica*

IDENTIFICACION:

Estudiante : Naomie Léonard, Maestría en ciencias política a la concentración feministas +1 438-490-7796 leonard.naomie@courrier.uqam.ca

Directores de investigación Nora Nagels Departamento de ciencias política – UQAM (514) 987-3000 poste 3273 nagels.nora@uqam.ca

Julian Durazo Departamento de ciencias política – UQAM (514) 987-3000 poste 1432 durazo.julian@uqam.ca

OBJETIVOS DEL PROYECTO Y FINANCIAMIENTO (Si se produce):

Este proyecto de investigación tiene como objetivo de capturar los reclamos y las estrategias de acción de las mujeres indígenas de Costa Rica que participan activamente dentro de las asociaciones de mujeres indígenas.

Es por este fin que buscamos principalmente a obtener entrevistas con mujeres indígenas mayores y activas dentro de una asociación u organización para mujeres indígenas.

Se tiene que tener en cuenta que nuestra investigación es parte de un proyecto de memoria para obtener una maestría.

PROCEDIMIENTO(S) O TAREAS EXIGIDA A CADA PARTICIPANTE:

Una entrevista individual se realizará al momento que quiere y tendrá una duración aproximada de una hora. Esta entrevista será grabada en una banda audio solamente si usted está de acuerdo.

Diferentes cuestiones serán tratadas, como los motivados de las implicaciones en asociaciones de mujeres indígenas, sus experiencias como mujer indígena, sus reivindicaciones como mujer indígena, etc.

VENTAJAS Y POSIBLES RIESGOS:

No hay ventajas otro que de poder hablar de sus experiencias y no hay riesgos otro que el tiempo dado por la entrevista.

Anonimato y confidencialidad:

Las informaciones que ustedes nos aporten quedaran confidenciales. Ninguna información que ustedes puedan darnos será utilizada de manera a revelar sus identidades, ni la de las personas identificadas en entrevista. Su anonimato será de igual manera preservado. Sus identidades serán protegidas por un código alfanumérico dicha identificación será utilizada por la investigadora en sus trabajos; la llave de ese código será creada y conocida únicamente por la investigadora. Ninguna información que permita identificarles de alguna manera será publicada en los artículos, publicaciones o comunicaciones que deriven de esta investigación ni será tema de discusión entre la investigadora y otros investigadores(a) s. El contenido de la entrevista será transcrito sin ninguna interferencia que pueda llevar a identificarle. Las grabaciones e informaciones personales de los encuestados serán destruidas cinco (5) años después del fin del estudio; solo las transcripciones despersonalizadas podran ser

conservadas por la investigadora despues de esa fecha. Estas seran conservadas en un lugar segurizado y cerrado bajo llave en la oficina de la investigadora.

PARTICIPACIÓN VOLUNTARIA y DERECHO DE RETIRO:

Su participación a este proyecto es voluntaria. Esta significa que ustedes han aceptado de participar al proyecto sin ninguna coacción o presión externa, y que usted es libre de ponerle fin a su participación en cualquier momento de esta investigación, sin ningún prejuicio de cualquier naturaleza y sin tener que justificarse. En ese caso, y a menos de una directiva contraria de su parte, los documentos que le conciernen serán destruidos.

Su acuerdo a participar también implica que ustedes aceptan que el equipo de investigación pueda utilizar para fines de esta investigación (artículos, tesis de los estudiantes miembros del equipo, conferencias y comunicaciones científicas) las informaciones recogidas con condición que ninguna de ellas que pueda identificarles sean divulgadas públicamente a menos de un consentimiento explícito de su parte.

COMPENSACION FINANCIERA U OTRA: (si aplica)

No se aplica.

CLAUSULA DE RESPONSABILIDAD:

Al aceptar participar en este proyecto, usted no renuncia a ningún de sus derechos ni libera a los investigadores, patrocinadores o instituciones implicados de las obligaciones legales y profesionales.

INVESTIGACIONES POSTERIORES:

Al término del proyecto actual, nos gustaría conservar por un periodo de cinco (5) años los datos recopilados con su ayuda, para poder realizar otros proyectos de investigación. Las reglas de ética del actual proyecto se aplican a esta conservación a largo tiempo de sus datos. Es libre de negar la utilización de estos datos para una utilización posterior.

	Nosotros	aceptamos	que	nuestros	datos	puedan	ser	utilizados	para	proyectos	de
inve	estigación _l	posteriores									

	Nosotros	no	aceptamos	que	nuestros	datos	puedan	ser	utilizados	para	proyectos	de
in	vestigación	pos	steriores									

¿PREGUNTAS SOBRE EL PROYECTO O SOBRE SUS DERECHOS?

Para toda pregunta adicional relativa al proyecto sobre su participación y sobre sus derechos como participante o para retirarse de la investigación, usted puede comunicarse con la investigadora:

Nombre y apellido del investigador :

Número de teléfono:

Dirección de correo electrónico:

El Comité institucional de ética de la investigación con seres humanos de la UQAM aprobó el proyecto de investigación al cual usted participa. Para informaciones sobre las responsabilidades del equipo de investigación al nivel de la ética de la investigación con seres humanos o para formular una queja, puede contactar la presidencia del comité, por el intermediario de su secretaria al número (514) 987-3000 # 6188 o por correo electrónico a cerpe2@UQAM.CA

AGRADECIMIENTOS:

Su colaboración es importante para la realización de nuestro proyecto y el equipo de investigacion quiere agradecerle. Si usted desea obtener un resumen escrito de los principales resultados de esta investigación, por favor agregue sus datos en la parte de abajo.

FIRMAS:

Por la presente:

- a) Yo declaro haber leído el presente formulario de información y consentimiento;
- **b)** Consiento de manera voluntaria a participare en este proyecto;
- c) Declaro entender los objetivos del proyecto y lo que mi participación implica;
- **d)** Yo reconozco haber tenido tiempo suficiente para reflexionar y decidir sobre mi participación;
- e) También reconozco que la responsable del proyecto (o su delegado) ha contestado a mis preguntas de manera clara y satisfactoria y;
- f) Comprendo que mi participación a esta investigación es totalmente voluntaria y que puede ponerle fin en todo momento, sin ninguna penalidad de ninguna naturaleza, sin tener que justificarme.

g)	Nosotros queremos conservar el anonimato	Si 🗌	No 🗆	
h)	Nosotros aceptamos el graba audio		Si 🗌	No □

Firma del	Partici	pante:
-----------	----------------	--------

Fecha:

Nombre (letras moldeadas) e información para contactarle:

Yo, el abajo firmante, declaro:

- a) Haber explicado el objetivo, la naturaleza, los beneficios, los riesgos del proyecto y otras disposiciones del formulario de información y de consentimiento;
 Y
- **b)** Haber respondido a lo mejor de mis conocimientos a las preguntas hechas.

Firma del/de la investigadora responsable o de su delegado(a): Fecha:

En caso de preguntas o de críticas, puede contactar mi director de investigación Julian Durazo Hermann por correo electrónico (durazo.julian@uqam.ca) o por teléfono (+1-514-987-3000, extensión. 1432)

Le agradezco mucho por vuestra participación necesaria y valiosa para la realización de este trabajo de investigación. Aprecio el tiempo y la atención que requiere su participación

Contacto Naomie Léonard <u>leonard.naomie@courrier.uqam.ca</u> WhatsApp +1 438-490-7796

ANNEXE C

GRILLE DE QUESTIONS

Comme il est question de s'intéresser au sens que les individus donnent à leurs expériences afin de rendre explicite l'univers de l'autre et de permettre une compréhension approfondie d'un phénomène social. C'est pour ces raisons qu'est adoptée la forme d'entrevues semi-dirigées. Dans ce cas, je poserai une série de questions ouvertes auxquelles les participantes pourront répondre dans leurs propres mots. Il sera alors possible, à travers cette discussion ouverte, d'approfondir certains points en posant certaines questions supplémentaires ou en demandant des éclaircissements sur les réponses données.

Voici une liste de questions compatibles avec le type d'entrevue choisie ainsi que les objectifs de la recherche. Autrement dit, nous favorisons les questions ouvertes, générales, neutres, courtes, simples et claires :

Sección - Identificación

¿Cómo te identificas? ; ¿Qué significa para ti ser una mujer? ; ¿Qué significa para ti ser indígena? ; ¿Cómo ve la situación de las mujeres indígenas en Costa Rica? ; Y en el mundo en general?; ¿Cómo describirías tu situación y la de tu comunidad?

Sección - Compromiso

¿Con qué organización o asociación está usted involucrada?; Desde cuanto tiempo?; ¿Por qué se involucro al principio? ¿Cuáles fueron sus motivaciones?; ¿Considera importante este compromiso y por qué?; ¿Qué formas toma este compromiso?; ¿Cuáles son las demandas que son más importantes para usted?; ¿Se compromete por usted misma o por su comunidad?; ¿Cómo cree que los otros miembros de su comunidad perciben vuestro compromiso?

Sección – Ciudadanía

¿Qué significa para usted la ciudadanía? ; ¿Qué es para usted la autonomía? ; ¿Qué impacto tiene el derecho en su vida? ; ¿Qué opina de Costa Rica? ; ¿Qué tipo de políticas le gustaría que Costa Rica establezca? ; etc.

BIBLIOGRAPHIE

- Abraham. (2009). Strategic Essentialism in Nationalist Discourses: Sketching a Feminist Agenda in the Study of Religion. *Journal of Feminist Studies in Religion*, 25(1), 156-161. http://dx.doi.org/10.2979/fsr.2009.25.1.156
- Acomuita. (2017). Nuestra Posición ante el Saneamiento y la Gestión de la Tierra. Observatorio de Derechos Indígenas y Cambios Climaticos.
- Alfred, T. et Corntassel, J. (2005). Being indigenous: resurgences against contemporary colonialism. *Government and Opposition*, 40(3), 597-614.
- Altamirano-Jimenez, I. (2004). North America First People: Slipping into market citizenship. *Citizenship Studies*, 8(4), 349-365.
- Ameringer, C. D. (1982). Democracy in Costa Rica (Praeger). USA: [s.n.].
- Arendt, H. (1966). *The Origins of Totalitarianism* (Harcourt, Brace and World). New York: [s.n.].
- Arguedas Ramírez, G. et Sagot Rodríguez, M. (2013). Situación de los derechos humanos de poblaciones históricamente discriminadas en Costa Rica: un análisis desde el marco de la justicia. San José, Costa Rica: IIDH.
- Arias Chaves, S., Barrios Alfaro, P., García Brenes, H., Martínez Arias, S. et Moya Aburto, C. (2015). Desafios de la autonomia indigena en Costa Rica Sugey Arias Chaves A60516 Priscilla Barrios Alfaro A70905 Heiddys A42173 Juan Sebastian A53259 César Moya Aburto A63966. Universidad de Costa Rica, San José.
- Avendaño Flores, I. (2010). Un recorrido teórico a la territorialidad desde uno de sus ejes: El sentimiento de pertenencia y las identificaciones territoriales. *inter.c.a.mbio*, 7(8), 13-35.
- Ayangma, S. (2008). Représentation politique et évolution territoriale des communautésamérindiennes en Guyane française. *L'Espace Politique*, 6(3), 1-15.
- Bachand, R. (2014). L'intersectionnalité: dominations, exploitations, résistances et émancipation. *Politique et Sociétés*, 33(1), 3-14. http://dx.doi.org/10.7202/1025584ar
- Barabas, A. M. (2004). La territorialidad simbólica y los derechos territoriales indígenas: reflexiones para el Estado pluriétnico. *Alteridades*, *14*(27), 105-119.
- Barbosa, J., Canovas, J. et Fritz, J.-C. (2012). Les cosmovisions et pratiques autochtones face au régime de propriété intellectuelle : la confrontation de

- visions du monde différentes. *Éthique publique*, (vol. 14, n° 1). http://dx.doi.org/10.4000/ethiquepublique.970
- Barnhardt, R. et Kawagley, A. O. (2005). Indigenous Knowledge Systems and Alaska Native Ways of Knowing. *Anthropology Education Quarterly*, *36*(1), 8-23. http://dx.doi.org/10.1525/aeq.2005.36.1.008
- Basile, S., Asselin, H. et Martin, T. (2017). Le territoire comme lieu privilégié de transmission des savoirs et des valeurs des femmes Atikamekw,. *Recherches féministes*, 30(1), 61. http://dx.doi.org/http://dx.doi.org/10.7202/1040975ar
- Bellier, I. (2011). L'anthropologie et la question des droits des peuples autochtones. *Inditerra*, (3), 1-17.
- Bellier, I. (2013). Introduction: La reconnaissance internationale des peuples autochtones. Dans I. Bellier (dir.), *Peuples autochtones dans le monde: les enjeux de la reconnaissance* (p. 13-40). Paris: L'Harmattan.
- Bello, Á. (2004). Etnicidad y ciudadanía en América Latina: la acción colectiva de los pueblos indígenas. Santiago de Chile: CEPAL.
- Bertaux, D. (2010). Le récit de vie. Paris : Armand Collin.
- Bhargava, R. (2013). Pour en finir avec l'injustice épistémique du colonialisme. *Socio*, 1, 41-75.
- Bilge, S. (2010). De l'analogie à l'articulation : théoriser la différenciation sociale et l'inégalité complexe. *L'Homme et la société*, *176-177*(2), 43-64. http://dx.doi.org/10.3917/lhs.176.0043
- Bilge, S. (2015). Le blanchiment de l'intersectionnalité. *Recherches féministes*, 28(2), 9. http://dx.doi.org/10.7202/1034173ar
- Bonilla Leiva, A. (2010). Mas Desposeída que Propietaria: El Acceso a la Tierra, También una Cuestión de Género (p. 118). Costa Rica: Inamu.
- Boza Villarreal, A. (2003). Política en la Talamanca Indígena: El Estado Nacional y los Caciques. Costa Rica, 1840-1922. *Anuario de Estudios Centroamericanos*, 9(1-2), 113-145.
- Boza Villarreal, A. (2018a). Economía, Estado y comunidades indígenas en Talamanca, Costa Rica, 1927-1948. *Cuadernos Inter.c.a.mbio sobre Centroamérica y el Caribe*, 15(1), 100-132. http://dx.doi.org/10.15517/c.a..v15i1.32947
- Boza Villarreal, A. (2018b). Entre el indigenismo y las compañías bananeras internacionales. El origen de las reservas indígenas en Costa Rica, 1907-1956. *Amérique Latine Histoire et Mémoire*, (36).
- Bozzoli de Wille, M. E. (1972). La Posición Social de los Especialistas en la Medicina Aborigen de Talamanca. *Revista de Ciencias Sociales*, 1, 65-93.
- Bracke, S., Puig de la Bellacasa, M. et Clair, I. (2013). Le féminisme du positionnement. Héritages et perspectives contemporaines. *Cahiers du Genre*, *54*(1), 45-66. http://dx.doi.org/10.3917/cdge.054.0045

- Brundtland, G. H. (1987). *Our Common Future*. London : Commission mondiale sur l'environnement et le développement de l'Organisation des Nations unies.
- Burrick, D. (2010). Une épistémologie du récit de vie. *Recherches qualitatives*, (8), 7-36.
- Calderhead, C. et Klein, J.-L. (2012). L'identité et le territoire dans la reconstruction communautaire des Malécites de Viger. *Cahiers de géographie du Québec*, 56(159), 583-598. http://dx.doi.org/10.7202/1015308ar
- Camacho Jiménez, K. (2018). Mercantilización del territorio y reconfiguración de las violencias contra las mujeres: el caso de las lideresas en los movimientos ecologistas contra el monocultivo de la piña. *Sociología y Tecnociencia*, *9*(1), 86-106. http://dx.doi.org/10.24197/st.1.2019.86-106
- Canessa, A. (2014). Les paradoxes des politiques multiculturelles en Bolivie : entre inclusion et exclusion. *Problèmes d'Amérique latine*, 92(2), 11-26. http://dx.doi.org/10.3917/pal.092.0011
- Carls, J. (2013). *Desarrollo de las Reservas Indígenas en el Sur de Costa Rica* (p. 53). San josé, Costa Rica : Univesidad para la Paz.
- Casanova, P. G. (1964). Société plurale, colonialisme interne et développement. *Tiers-Monde*, 5(18), 291-295. http://dx.doi.org/10.3406/tiers.1964.1027
- Castillo, R. A. H. (2001). Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género. *Debate Feminista*, 2, 206-229.
- Castree, N. (2003). Bioprospecting: From Theory to Practice (And Back Again). Transactions of the Institute of British Geographers, 28(1), 35-55.
- Castro, R. C. (2005). El sistema jurídico indígena en Costa Rica: Una aproximación inicial. *Revista IIDH*, *41*, 119-149.
- Cavaliere, S. et Rosales, L. (2007). La ciudadania : un instrumento politico. Dans J. Jenson, B. Marques-Pereira, et É. Remacle (dir.), *L'état des citoyennetés : En Europe et dans les Amériques* (p. 149-176). Montréal : Presses de l'Université de Montréal. Récupéré de http://books.openedition.org/pum/18642
- Chacón Castro, R. (dir.). (2001). Pueblos indígenas de Costa Rica: 10 años de jurisprudencia constitucional (1989-1999). San José: Oficina Internacional del Trabajo.
- Chen Sui, S. (2018). Construcción Social del Paisaje del Territorio Indígena Térraba, Buenos Aires, Costa Rica. *Revista de Ciencias Sociales*, *3*(157), 101-114. http://dx.doi.org/10.15517/rcs.v0i157.32071
- Collins, P. H. (1997). Comment on Hekman's «Truth and Method: Feminist Standpoint Theory Revisited »: Where's the Power? *Signs*, 22(2), 375-381.
- Cordero Ulate, A. (2011). Los Movimientos Campesinos Costarricense. Vistos a través de tres casos de asentamientos del IDA. Costa Rica: FLASCO.
- Coulthard, G. (2010). Place Against Empire: Understanding Indigenous Anti-Colonialism. *Affinities: A Journal of Radical Theory*, (4), 79-83.

- Coulthard, G. S. (2014). Red Skin White Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique an Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics. Dans K. Crenshaw, *Feminism in the Law: Theory, Practice, and Criticism* (p. 139-167). Chicago: University of Chicago Law School.
- Cruz, G. R. (2017). Indigenismo y Blanquitud en el Orden Racista de la Nación. *Revista Intersticios de la política y la cultura...*, 12, 5-30.
- da Silva, C. T. (2012). Indigenismo como ideologia e prática de dominação: Apontamentos teóricos para uma etnografia do indigenismo latino-americano em perspectiva comparada. *Latin American Research Review*, 47(1), 16-34. http://dx.doi.org/10.1353/lar.2012.0004
- Dastooreh, K. (2015). Vers une sociologie foucaldienne : réunir l'objectivation et la subjectivation. Paris : L'Harmattan.
- Del Re, A., Gauthier, A., Heinen, J., Maruqes-Pereira, B. et Spensky, M. (2013). Quelle citoyenneté pour les femmes? État des lieux et perspectives (1987-2012). *Cahiers du Genre*, 1(54), 67-92. http://dx.doi.org/10.3917/cdge.054.0067
- Desbiens, C. et Rivard, É. (2012). Géographies autochtones: développement et confluence des territorialités. *Cahiers de géographie du Québec*, 56(159), 559. http://dx.doi.org/10.7202/1015306ar
- Descola, P. (2005). Par-delà nature et culture. Paris : Gallimard.
- Descola, P. (2018). Chapitre 1. Humain trop humain? Dans R. Beau et C. Larrère (dir.), *Penser l'Anthropocène* (p. 19-35). Paris: Les Presses Sciences Po; Fondation de l'écologie politique.
- Díaz-Azofeifa, G. (2012). Paradoxes of Costa Rican Multiculturalism. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 7(2), 137-154. http://dx.doi.org/10.1080/17442222.2012.686329
- Duschene, S. (2000). Pratique de l'entretien dit « non-directif ». Dans Les méthodes au concret. Démarches, formes de l'expérience et terrains d'investigation en science politique (PUF, p. 9-30). France : [s.n.].
- Escobar, A. (2014). Sentipiensar con la Tierra: Las Luchas Territoriales y la Dimensión Ontológica de las Epistemologías del Sur. Colombie: Ediciones Unaula.
- Fabiola, N. (2006). Un bilan des enjeux et impacts de l'écotourisme au Costa Rica. Études caribéennes, (5), 1-9. http://dx.doi.org/10.4000/etudescaribeennes.263
- Falquet, J. (2015). « Corps-territoire et territoire-Terre » : le féminisme communautaire au Guatemala. Entretien avec Lorena Cabnal. *Cahiers du Genre*, *59*(2), 73-89. http://dx.doi.org/10.3917/cdge.059.0073
- Favre, H. (2009). Le mouvement indigéniste en Amérique latine (L'Harmattan). Paris : [s.n.].

- Figueroa Romero, D. (2018). Mujeres Indígenas del Ecuador: la larga marcha por el empoderamiento y la formación de liderazgos. *Revue canadienne des études latino-américaines et caraïbes*, 43(2), 253-276.
- Fischer, A. E. et Falquet, J. (2005). Les chemins complexes de l'autonomie. *Nouvelles Questions Féministes*, 24(2), 65-85. http://dx.doi.org/10.3917/nqf.242.0065
- Fletcher, R. (2012). Using the Master's Tools? Neoliberal Conservation and the Evasion of Inequality: *Neoliberal Conservation and the Evasion of Inequality*. *Development and Change*, 43(1), 295-317. http://dx.doi.org/10.1111/j.1467-7660.2011.01751.x
- Flores Espínola, A. (2012). Subjectivité et connaissance: réflexions sur les épistémologies du « point de vue ». *Cahiers du Genre*, 53(2), 99-120. http://dx.doi.org/10.3917/cdge.053.0099
- Fricker, M. (2007). *Epistemic Injustice : Power and the Ethics of Knowing*. Oxford : Oxford University Press.
- Gandon, A.-L. (2009). L'écoféminisme : une pensée féministe de la nature et de la société. *Recherches féministes*, 22(1), 5-25. http://dx.doi.org/10.7202/037793ar
- Garibay, D. et Marques-Pereira, B. (2011). *La politique en Amérique latine*. France : Armand Colin. Récupéré de https://www.cairn.info/politique-en-amerique-latine--9782200353155.htm
- Gazibo, M. et Jenson, J. (2004). La politique comparée. Fondements, enjeux et approches théoriques. Montréal : Presses de l'Université de Montréal.
- Gordon-Zolov, T. et Rogers, R. (2010). Introduction: Citizenship. *Women's Studies Quartely*, 38(1-2), 13-24.
- Green, J. (2003). Decolonization and Recolonization in Canada. Dans C. Wallace et L. Vosko (dir.), *Changing Canada. Political Economy as Transformation* (p. 40-67). Montréal : Mcgill-Queen's University Press.
- Green, J. (2004). Autodétermination, citoyenneté et fédéralisme : pour une relecture autochtone du palimpseste canadien. *Politique et Sociétés*, 23(1), 9-32. http://dx.doi.org/10.7202/009505ar
- Green, J. (2007). Making Space for Indigenous Women. [s.l.]: [s.n.].
- Grosfoguel, R. (2014). La décolonisation de l'économie politique et les études postcoloniales : transmodernité, pensée décoloniale et colonialité globale. Dans C. Bourgignon Rougier, P. Colin, et R. Grosfoguel, *Penser l'envers obscur de la modernité. Une anthologie de la pensée décoloniale latino-américaine* (p. 101-134). Limoges : Presses Universitaires de Limoges.
- Grosfoguel, R. (2016). Del «extractivismo económico» al «extractivismo epistémico» y al «extractivismo ontológico»: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo. *Tabula Rasa*, (24), 123-143.
- Guillén, N. P. (2015). La Escena Política de los Movimientos de las Mujeres en Costa Rica Durante los Últimos Treinta Años. *Reflexiones*, 94(2), 65-77.

- Harding, S. (1992). Rethinking standpoint epistemology: What is « Strong Objectivity »? *The Centennial Review*, 36(3), 437-470.
- Harding, S. (1997). Comment on Hekman's « Truth and Method: Feminist Standpoint Theory Revisited »: Whose Standpoint Needs the Regimes of Truth and Reality? *Signs*, 22(2), 382-391.
- Harding, S. (2009). Standpoint Theories: Productively Controversial. *Hypatia*, 24(4), 192-200.
- Hernández Castillo, A. R. (2016). Indigenous Justice: New Spaces of Struggle for Women. Dans A. R. Hernández Castillo (dir.), *Multiple InJustices: Indigenous Women, Law, and Political Struggle in Latin America*. Arizona: University of Arizona Press.
- Hernández, H. (1985). Costa Rica: Evolucion territorial y principales censo de problacion 1502-1984. San José: EUNED.
- Hill Collins, P. (1990). Black Feminist Thought: Knowledge, Counsciousness, and the Politics of Empowerment. Boston: Unwin Hyman.
- Holland, M. B. et Lansing, D. M. (2017). Forests in Limbo: Assessing Costa Rica's Forest and Land Reform Policies. *Society & Natural Resources*, 30(6), 738-749. http://dx.doi.org/10.1080/08941920.2016.1257080
- Hooker, J. (2005). Indigenous Inclusion/Black Exclusion: Race, Ethnicity and Multicultural Citizenship in Latin America. *Journal of Latin American Studies*, 37(2), 285-310. http://dx.doi.org/10.1017/S0022216X05009016
- Hooker, J. (2008). Afro-descendant Struggles for Collective Rights in Latin America: Between Race and Culture. *Souls*, 10(3), 279-291. http://dx.doi.org/10.1080/10999940802347764
- Hurtado, R. V. (2001). Agrícola de la Región Atlantica (Caribe) costarricense entre 1870 y 1930. El Peso de la Politica Agraria Liberal y de la Diversas Foras de Apropriación territorial. *Annuario de Estudios Centroamericanos*, 27(2), 57-100.
- Inamu. (2007a). Las Mujeres Indígenas en Costa Rica: Un acercamiento a su realidad y Propuesta de Acción. Instituto Nacional de las Mujeres.
- Inamu. (2007b). Mujeres Indígenas El Procesos de Creación de las Organisaciones vol. 1. Instituto Nacional de las Mujeres.
- Inamu. (2008). Mujeres Indígenas El Procesos de Creación de las Organisaciones vol. 2. Instituto Nacional de las Mujeres.
- Inamu. (2019, mars). *Nuestra Historia. Intituto Nacional de las Mujeres*. Institutionnel. Récupéré le 9 juin 2019 de https://www.inamu.go.cr/
- INEC. (2013). Territorios Indígenas Principales indicadores demográficos y socioeconómicos. Instituto Nacional de Estadística y Censos.
- Isla, A. (2015). The « greening » of Costa Rica: women, peasants, indigenous peoples, and the remaking of nature. Toronto: University of Toronto Press.

- Jenson, J. (2001). D'un régime de citoyennet à un autre : la rémunération des soins. *La Découverte*, 2(6), 43-58.
- Jenson, J. (2006). La citoyenneté sociale et les « nouveaux risques » au Canada : où sont passées les voix des femmes ?, *I*(62), 21-43.
- Jenson, J. (2007). The European Union's Citizenship Regime. Creating Norms and Building Practices. *Comparative European Politics*, 5(1), 53-69. http://dx.doi.org/10.1057/palgrave.cep.6110102
- Jenson, J., Marques-Pereira, B. et Remacle, É. (dir.). (2007). *L'état des citoyennetés : En Europe et dans les Amériques*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal. Récupéré de http://books.openedition.org/pum/18642
- Kermoal, N. et Altamirano-Jiménez, I. (dir.). (2016). *Living on the Land: Indigenous Women's Understanding of Place*. Edmonton: Athabasca University Press. http://dx.doi.org/10.15215/aupress/9781771990417.01
- Kutschbach, M. S. (2003). Tierra, trabajo y tecnología en el desarrollo del capitalismo agrario en Costa Rica. *Historia Agraria*, (29), 81-104.
- Lamoureux, D. (2014). Dissonances identitaires. *Politique et Sociétés*, *33*(1), 61. http://dx.doi.org/10.7202/1025587ar
- Langlois, D. (2014). Résistances novatrices de peuples autochtones face au pillage de leurs territoires et de leurs ressources en Amérique latine. *Recherches amérindiennes au Québec*, 44(2-3), 143-152. http://dx.doi.org/10.7202/1030975ar
- Lansing, D. M. (2014). Discourse and the production of territorial hegemony: Indigenous peoples, the United Fruit Company and the capitalist state in Costa Rica, 1872–1916. *Journal of Historical Geography*, 45, 38-49. http://dx.doi.org/10.1016/j.jhg.2014.04.001
- Lariagon, R. et Piceno, M. (2016a). La lutte pour l'autonomie de la communauté de Cherán: reconfiguration territoriale et subjective. *Cahiers des Amériques latines*, (81), 133-151. http://dx.doi.org/10.4000/cal.4294
- Lariagon, R. et Piceno, M. (2016b). La lutte pour l'autonomie de la communauté de Cherán: reconfiguration territoriale et subjective. *Cahiers des Amériques latines*, (81), 133-151. http://dx.doi.org/10.4000/cal.4294
- Larrère, C. (2017). L'écoféminisme ou comment faire de la politique autrement. *Multitudes*, 67(2), 29-36. http://dx.doi.org/10.3917/mult.067.0029
- Latour, B. (1991). Nous n'avons jamais été moderne. Paris : La Découverte.
- Laugier, S. (2015). *Care*, environnement et éthique globale. *Cahiers du Genre*, 59(2), 127-152. http://dx.doi.org/10.3917/cdge.059.0127
- Laugier, S., Falquet, J. et Molinier, P. (2015). Genre et inégalités environnementales : nouvelles menaces, nouvelles analyses, nouveaux féminismes: Introduction. *Cahiers du Genre*, 59(2), 5. http://dx.doi.org/10.3917/cdge.059.0005
- Lefebvre, H. (1974). La production de l'espace. Paris : Anthropos.

- Léger, M. et Morales Hudon, A. (2017). Femmes autochtones en mouvement: fragments de décolonisation. *Recherches féministes*, 30(1), 3-13. http://dx.doi.org/10.7202/1040971ar
- Lehoucq, F. E. (1991). Class Conflict, Political Crisis and the Breakdown of Democratic Practices in Costa Rica: Reassessing the Origins of the 1948 Civil War. *Journal of Latin American Studies*, 23(1), 37-60. http://dx.doi.org/10.1017/S0022216X00013353
- Lénel, P. et Martin, V. (2012). La contribution des études postcoloniales et des féminismes du « Sud » à la constitution d'un féminisme renouvelé: Vers la fin de l'occidentalisme? *Revue Tiers Monde*, 209(1), 125-144. http://dx.doi.org/10.3917/rtm.209.0125
- Lister, R. (1997). Citizenship: Towards a Feminist Synthesis. *Feminist Review*, (57), 28-48.
- Llaguno, J. J. L., Mora Solano, S., Gutiérrez Espeleta, A. L., Barrios Alfaro, P. et Mora Moraga, F. (2014). Políticas y Conflictos Socio Ambientales: El Caso de la Tenencia de la Tierra y los Monocultivos en el Caribe de Costa Rica (2006-2012). Revista de Ciencias Sociales, 3(145), 81-98. http://dx.doi.org/10.15517/rcs.v0i145.17612
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y genero: Hacia un Feminismo Descolonial. Dans W. Mignolo (dir.), *Genero y dsecolonialidad* (p. 13-54). Argentina: Ediciones Del Signo.
- Lugones, M. (2010). Toward a Decolonial Feminism. *Hypatia*, 25(4), 742-759. http://dx.doi.org/10.1111/j.1527-2001.2010.01137.x
- Macdonald, M. (2010). *Costa Rica Bans Open-Pit Mining for Metal. Ticotimes*. de http://www.ticotimes.net/2010/11/10/costa-rica-bans-open-pit-mining-formetals
- MacKay, F. et Garro, A. M. (2014). *Violations of Indigenous People's Territorial Rights: The Example of Costa Rica* (p. 56). United Kingdom: Forest People Program. Récupéré de http://www.forestpeoples.org/sites/fpp/files/publication/2014/02/violationsterr itorialrightscostaricaenglishfeb2014.pdf
- Magnette, P. (2007). Citoyenneté et diversité culturelle. Dans J. Jenson, B. Marques-Pereira, et É. Remacle (dir.), *L'état des citoyennetés : En Europe et dans les Amériques* (p. 31-44). Montréal : Presses de l'Université de Montréal. Récupéré de http://books.openedition.org/pum/18642
- Malki, Y. (2010). Éthique et politique de la gouvernance environnementale et du régime de conservation de la diversité biologique. Université du Québec à Montréal, Montréal.
- Marques-Pereira, Bérangère. (2003). La citoyenneté politique des femmes. Paris : Armand Collin.

- Marques-Pereira, Bérangère, Meier, P. et Paternotte, D. (2010). Au-delà et en deçà de l'État: le genre entre dynamiques transnationales et multi-niveaux. Louvain-la-Neuve: Academia-Bruylant.
- Marques-Pereira, Bérengère. (1998). La citoyenneté politique des femmes. *Courrier hebdomadaire du CRISP*, 1597(12), 1-30. http://dx.doi.org/10.3917/cris.1597.0001
- Marques-Pereira, Bérengère. (2018). Résistances féministes en faveur de la citoyenneté des femmes. *ILCEA*, (33), 1-14. http://dx.doi.org/10.4000/ilcea.5310
- Marques-Pereira, Bérengère et Raes, Fl. (2002). Trois décennies de mobilisations féminines et féministes en Amérique latine. *Cahier des Amériques latines*, 39, 17-36.
- Marshall, T. H. (1965). *Citizenship and Social Class*. Garden City: Anchor Books. http://dx.doi.org/10.2307/j.ctt18mvns1
- Martin, J.-Y. (2011). Une géographie critique de l'espace du quotidien. L'actualité mondialisée de la pensée spatiale d'Henri Lefebvre. *Articulo*, (2). http://dx.doi.org/10.4000/articulo.897
- Martínez Franzoni, uliana et Sánchez-Ancochea, D. (2013). Can Latin American Production Regimes Complement Universalistic Welfare Regime? Implication from the costarican Case. *Latin American Research Review*, 48(2), 148-173.
- Masson, S. (2006). Sexe/genre, classe, race : décoloniser le féminisme dans un contexte mondialisé: Réflexions à partir de la lutte des femmes indiennes au Chiapas. *Nouvelles Questions Féministes*, 25(3), 56-75. http://dx.doi.org/10.3917/nqf.253.0056
- McNeely, J. A. (1988). Economics and biodiversity (IUCN). Washington: [s.n.].
- Mignolo, W., Lugones, M., Jimenez-Lucena, I. et Tlostanova, M. (2008). *Genero y descolonialidad*. Argentina: Ediciones Del Signo.
- Millán, M. (2012). De la périphérie vers le centre : origines et héritages des féminismes latino-américains. *Revue Tiers Monde*, 209(1), 37-52. http://dx.doi.org/10.3917/rtm.209.0037
- Mitchell, M. T. et Pentzer, S. (2008). *Costa Rica: A Global Studies Handbook*. Santa Barbara, Calif: ABC-CLIO.
- Mohanty, C. T. (1988). Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses. *Feminist Review*, (30), 61-88. http://dx.doi.org/10.2307/1395054
- Molina, I. (2010). Costarricense por dicha: Identidad nacional y cambio cultural en Costa Rica durante los siglos XIX y XX. SanJose: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Molina, I. et Palmer, S. (2017). Historia de Costa Rica. San José: Editodial UCR.
- Molina Murillo, S. A., Pérez Castillo, J. P. et Herrera Ugalde, M. E. (2014). Assessment of environmental payments on indigenous territories: The case of Cabecar-

- Talamanca, Costa Rica. *Ecosystem Services*, 8, 35-43. http://dx.doi.org/10.1016/j.ecoser.2014.02.003
- Mora Alfaro, J. (2013). Desarrollo Rural y Ciudadanía Social. Territorios, Instituciones y Actores Locales. San José: FLASCO.
- Morales Hudon, A. (2007). Théorisations féministes d'une citoyenneté plurielle: paradoxes et tensions de l'inclusion des femmes. Université du Québec à Montréa, Montréal.
- Morales Hudon, A. (2012). La voix des femmes autochtones sur les débats entre droits individuels et droits collectifs au Mexique. *Sociologie et sociétés*, 44(1), 287-309. http://dx.doi.org/10.7202/1012152ar
- Nafoual, N. (2017). Justice environnementale et écocitoyenneté. Dans Éducation, Environnement, Écocitoyenneté (Presses de l'Université du Québec, p. 101-118). Montréal : [s.n.].
- Nagels, N. (2014). Programmes de transferts conditionnés et santé maternelle au Pérou et en Bolivie. *Les cahiers de santé publique et de protection*, (15), 61-68.
- Nagels, N. (2019). Femmes, travail du care et néocolonialisme. Dans C. Levy et A. Martinez, *Féminismes et développement: une trilogie en construction* (p. 173-191). [s.l.]: [s.n.].
- Nagels, N. et Patternote, D. (dir.). (2013). *Imaginer la citoyenneté. Hommage à Bérangère Marques-Pereira*. Louvain-la-Neuve : Éditions Academia.
- ODICC. (2017). Tierra, Herencia y Clanes. Reflexiones de Mujeres Indígenas (Acomuita). Observatorio de Derechos Indígenas y Cambios Climaticos.
- Olivier de Sardan, J.-P. (2008). La rigueur du qualitatif : les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique (Academia-Bruylant). Louvain-la-Neuve : [s.n.].
- Olivier de Sardan, J.-P. (1995). La politique du terrain: Sur la production des données en anthropologie. *Enquête*, (1), 71-109. http://dx.doi.org/10.4000/enquete.263
- Ominami, C. (1986). Le tiers-monde dans la crise. Paris : La découverte.
- Pailler, C. (1992). Les indigènes du Costa Rica: éveil d'une conscience? *Caravelle*, 59(1), 127-137. http://dx.doi.org/10.3406/carav.1992.2519
- Papillon, M. (2005). Entre l'héritage colonial et la recherche d'autonomie politique : les peuples autochtones dans la tourmente des réformes de l'État-providence. Une comparaison de l'expérience australienne, américaine et canadienne. *Lien social et Politiques*, (53), 129-142. http://dx.doi.org/10.7202/011651ar
- Papillon, M. (2007). Fragmentation ou reconfiguration? La citoyenneté à l'heure de la nouvelle gouvernance autochtones au Québec. Dans J. Jenson, B. Marques-Pereira, et É. Remacle (dir.), *L'état des citoyennetés : En Europe et dans les Amériques* (p. 267-292). Montréal : Presses de l'Université de Montréal. Récupéré de http://books.openedition.org/pum/18642

- Papillon, M. (2012). Les peuples autochtones et la citoyenneté : quelques effets contradictoires de la gouvernance néolibérale. Éthique publique, 14(1), 1-18. http://dx.doi.org/10.4000/ethiquepublique.968
- Papillon, M. (2018). Structure, Agency, and the Reconfiguration of Indigenous Citizenship in Canada. Dans *Citizenship as a regime* (p. 76-96). Canada: Mcgill-Queen's University Press.
- Paquet, M., Nagels, N. et Fourot, A.-C. (2018). *Citizenship as a regime*. Canada: Mcgill-Queen's University Press.
- Pearce, D. (1994). The economic value of bio-diversity. London: Earthscan.
- Pequeño, A. B. (2009). Participación y políticas de mujeres indígenas en América Latina (1a ed). Quito : FLACSO Ecuador : Ministerio de Cultura del Ecuador.
- Perrings, C. (1995). *Biodiversity loss: economic and ecological issues*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pisquiy Pac, L. (2008). Herederas ancestrales y sus demandas actuales Situación de las mujeres indígenas en Centroamérica (p. 100). Costa Rica: Unidad de Equidad Social.
- Plumwood, V. (2015). La nature, le moi et le genre : féminisme, philosophie environnementale et critique du rationalisme. *Cahiers du Genre*, 59(2), 21-47. http://dx.doi.org/10.3917/cdge.059.0021
- Quijano, A. (2000). Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America" Nepantla: Views from South. Communication présentée à Ramose, M.B., "Tranforming Education in South Africa: Paradigm Shift or Change?", South African Journal of Higher Education. Récupéré de http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/similar?doi=10.1.1.483.5399&type=cc
- Quijano, A. (2007). « Race » et colonialité du pouvoir. Mouvements, 3(51), 11-118.
- Radcliffe, S. (2014). Gendered frontiers of land control: indigenous territory, women and contests over land in Ecuador. *Gender, Place & Culture*, 21(7), 854-871. http://dx.doi.org/10.1080/0966369X.2013.802675
- Radcliffe, S. et Pequeño, A. (2010). Ethnicity, Development and Gender: Tsáchila Indigenous Women in Ecuador: Tsáchila Indigenous Women in Ecuador. *Development and Change*, 41(6), 983-1016. http://dx.doi.org/10.1111/j.1467-7660.2010.01671.x
- Raffestin, C. (1977). Paysage et territorialité. *Cahiers de géographie du Québec*, 21(53-54), 123-134. http://dx.doi.org/10.7202/021360ar
- Raymond, N. (2007). Costa Rica: du petit pays « démocratique, sain et pacifique », au leader de l'écotourisme et de la protection de l'environnement. Études caribéennes, (6), 1-14. http://dx.doi.org/10.4000/etudescaribeennes.432
- Riverin, J.-A. (2011). Préoccupations de genre, revendications autohetones et droits humains: Les femmes autohetones à la confluence du dilemme identitaire? (Mémoire de maîtrise). Université du Québec à Montréal, Montréal.

- Robles Santana, M. A. (2012). ¿CIUDADANAS? MUJERES INDÍGENAS EN COSTA RICA: PROBLEMÁTICA HISTÓRICA E HISTORIOGRÁFICA SOBRE SU ACCESO A LA CIUDADANÍA. *Diálogos Revista Electrónica*, 13(2). http://dx.doi.org/10.15517/dre.v13i2.6372
- Rodríguez, E. (2004). Visibilizando las facetas ocultas del movimiento de mujeres, el feminismo y las luchas por la ciudadanía femenina en Costa Rica (1890-1953). *En Diálogos: Revista Electrónica de Historia*, 5(1-2).
- Rojas Rojas, A. (2017). La metodología de ACOMUITA para recuperar y proyectar las raíces fundamentales de la identidad indígena. *El Observatorio de Derechos Indígenas y Cambio Climático*, 3(Énero-Marzo), 1-7.
- Rosendahl, J., Zanella, M. A., Rist, S. et Weigelt, J. (2015). Scientists' situated knowledge: Strong objectivity in transdisciplinarity. *Futures*, *65*, 17-27. http://dx.doi.org/10.1016/j.futures.2014.10.011
- Rousseau, S. (2009). Genre et ethnicité racialisée en Bolivie: Pour une étude intersectionnelle des mouvements sociaux. *Sociologie et sociétés*, 41(2), 135-160. http://dx.doi.org/10.7202/039262ar
- Rousseau, S. et Morales Hudon, A. (2016). Paths towards Autonomy in Indigenous Women's Movements: Mexico, Peru, Bolivia. *Journal of Latin American Studies*, 48(01), 33-60. http://dx.doi.org/10.1017/S0022216X15000802
- Rousseau, S. et Morales Hudon, A. (2017). *Indigenous Women's Movements in Latin America*. New York: Palgrave Macmillan US. http://dx.doi.org/10.1057/978-1-349-95063-8
- Saganash, D. R. (1993). Gouvernement autochtone et nationalisme ethnique. *Cahiers de recherche sociologique*, (20), 21. http://dx.doi.org/10.7202/1002190ar
- Salazar, R. S. (2002). *El indígena costarricence : una visión ethnográfica* (Editorial Tecnológica de Costa Rica). San José : [s.n.].
- Salazar-Soler, C. (2016). La place de l'ethnicité dans les conflits miniers socioenvironnementaux dans les Andes du Pérou : XXème-XXIème siècles. *IdeAs*, (8). http://dx.doi.org/10.4000/ideas.1785
- Saltman, M. (dir.). (2002). Land and territoriality. Oxford; New York: Berg.
- Saquet, M. A. (2015). *Por una geografia de las territorialidades y las temporalidades.*La Plata : D Editorial de la Universidad Nacional de La Plata.
- Schliemann, C. (2012). La autonomía de los pueblos indígenas de Costa Rica una contrastación del estándar internacional con la legislación nacional y su implementación. *Revista Latinoamericana de Derechos Humanos*, 23(1), 145-185.
- Schroeder, H. et González, N. C. (2019). Bridging knowledge divides: The case of indigenous ontologies of territoriality and REDD+. *Forest Policy and Economics*, 100, 198-206. http://dx.doi.org/10.1016/j.forpol.2018.12.010

- Seligson, M. A. (1980). *Peasants of Costa Rica and the Development of Agrarian Capitalism*. Wisconsin: University of Wisconsin Press.
- Serrano, L. F. (2014). Les mouvements sociaux de résistance aux impacts des mégaprojets miniers en Argentine. Université du Québec à Montréal, Montréal.
- Shiva, V. (1993). *Ecofeminism*. Winnipeg: Fernwood Publications.
- Shiva, V. (2001). La vie n'est pas une marchandise. Les dérives des droits de propriété intellectuelle. (Écosociété). Montréal : [s.n.].
- Silva de la Fuente, E., Espinosa, V. L. S. et Estrada, H. L. (2003). Información sobre los Pueblos Indígenas de Costa Rica como insumo para el Proyecto Regional de Manejo Integrado de Ecosistemas por Pueblos Indígenas y Comunidades de Centroamerica. RUTA.
- Solórzano Fonseca, J. C. (1996). Rebeliones y Sublevaciones de los Indígenas Contra la Dominación Española en las Áreas Periféricas de Costa Rica(DE 1502 A 1710). *Anuario de Estudios Centroamericanos*, 22(1), 125-147.
- Solórzano Fonseca, J. C. (2017). La población indígena de Costa Rica en el siglo XVI al momento del contacto con los europeos. *Anuario de Estudios Centroamericanos*, 43, 313-345.
- Sosulski, M. R. (2009). Developing a Standpoint Practice Method With Cases: Authority, Subjectivity, Reflection. *Affilia*, 24(3), 226-243. http://dx.doi.org/10.1177/0886109909337375
- Soto Quíros, R. et Díaz Arias, D. (2007). Mes-ti-za-je, in-dí-genas e iden-ti-dad na-cio-nal en Cen-troa-mé-ri ca: De la Co-lo-nia a las Repú-bli-cas Li-bera-les. *FLASCO*, *143*, 83.
- Soto, R. (2008). Imaginando una nación de raza blanca en Costa Rica: 1821–1914. *Les Cahiers ALHIM*, 15. Récupéré de https://journals.openedition.org/alhim/2930
- Spivak, G. C. (1988). Can the Subaltern Speak? Dans C. Nelson et L. Grossberg, *Marxism and the Interpretation of Culture* (p. 271-314). Illinois: University of Illinois Press.
- Stevens Rojas, D. (2009). Between Tradition and Modernity: Changing Gender Roles among the Bribri and Boruca Women of Costa Rica. *Cuadernos de Antropología*, (19), 113-122.
- Svampa, M. (2011). Néo-« développementisme » extractiviste, gouvernements et mouvements sociaux en Amérique latine. *Problèmes d'Amérique latine*, 81(3), 101-127. http://dx.doi.org/10.3917/pal.081.0101
- Swanson, T. M. (1997). *Global action for biodiversity Earthscan* (Earthscan). London: [s.n.].
- Tassin, É. (2014). Subjectivation versus sujet politique: Réflexions à partir d'Arendt et de Rancière. *Tumultes*, 43(2), 157-173. http://dx.doi.org/10.3917/tumu.043.0157

- Tauli-Corpuz, V. (2008). The Concept of Idigenous People's Self-Determined Development or Development with Identity and Culture: Chanllenges and Trajectories. United Nations: Educational, Scientific ans Cultural Organization.
- Téofilo Da Silva, C. (2014). Situations coloniales, pluralisme ethnique et défis de l'autonomie autochtone en Amérique latine. *Recherches amérindiennes au Québec*, 44(2-3), 13-28. http://dx.doi.org/10.7202/1030963ar
- Thiel, B. A. (2011). Monografía de la población de la República de Costa Rica en el siglo XIX. *Revista Población y Salud en Mesoamérica*, 9(1), 1-54.
- Tilley, S. A. (2016). *Doing Respectful Research. Power, Privilege and Passion.*Manitoba: Fernwood.
- Tovar-Restrepo, M. et Irazábal, C. (2014). Indigenous Women and Violence in Colombia: Agency, Autonomy, and Territoriality. *Latin American Perspectives*, 41(1), 39-58. http://dx.doi.org/10.1177/0094582X13492134
- Tuathail, G. (2005). Being geopolitical: comments on Engin Isin's Being Political: Genealogies of Citizenship. *Political Geography*, 24(3), 365-372. http://dx.doi.org/10.1016/j.polgeo.2004.07.004
- Turbide, M. (2010). La redéfinition des termes de la citoyenneté au nord du Québec : le cas des Cris de la Baie James et des Inuit du Nunavik (Maîtrise en science politique). Université du Québec à Montréal, Montréal.
- Vacaru, E. et Vana, M. (2014). Le regard géographique sur le genre: Identités, espace et territoire. *Journal of Research in Gender Studies*, 4(2), 709-726.
- Varas Rojas, V. (2011). Las mujeres indígenas continuamos defendiendo nuestro derecho a la toma de decisiones y a la organización (p. 114). Costa Rica: Inamu.
- Vãsquez, I. (1996). The Brady Plan And Market-Based Solutions To Debt Crises. *Cato Journal*, 16(2), 233-243.
- Verdo, G. et Vidal, D. (2012). L'ethnicité en Amérique latine : un approfondissement du répertoire démocratique? *Critique internationale*, 57(4), 9-22. http://dx.doi.org/10.3917/crii.057.0009
- Verschuur, C. et Destremau, B. (2012). Féminismes décoloniaux, genre et développement: Histoire et récits des mouvements de femmes et des féminismes aux Suds. *Revue Tiers Monde*, 209(1), 7-18. http://dx.doi.org/10.3917/rtm.209.0007
- Voorend, K. et Venegas Bermúdez, K. (2014). Tras de Cuadernos, Palos. Percepciones sobre Costa Rica como Imán de Bienestar en la Crisis del Seguro Social. *Revista de Ciencias Sociales*, (145), 13-33. http://dx.doi.org/10.15517/rcs.v0i145.17608
- Walby, S. (1994). Is Citizenship Gendered? *Sociology*, 28(2), 379-395. http://dx.doi.org/10.1177/0038038594028002002

- Wallbott, L. et Florian-Rivero, E. M. (2018). Forests, rights and development in Costa Rica: a Political Ecology perspective on indigenous peoples' engagement in REDD+. *Conflict, Security & Development*, 18(6), 493-519. http://dx.doi.org/10.1080/14678802.2018.1532643
- Wallerstein, I. (1974). A world-system perspective on the social sciences. *The British Journal of Sociology*, 61(s1), 167-176. http://dx.doi.org/10.1111/j.1468-4446.2009.01244.x
- Warë Kané (dir.). (2007). Las mujeres indígenas en Costa Rica: un acercamiento a su realidad y propuesta de acción. San José, C.R: INAMU.
- Weber, M. (1963). Le savant et le politique. Paris : Union générale d'éditions.
- Wilson, K. (2005). Ecofeminism and First Nations Peoples in Canada: Linking culture, gender and nature. *Gender, Place & Culture, 12*(3), 333-355. http://dx.doi.org/10.1080/09663690500202574
- Witt, C. (1995). Anti-Essentialism in Feminist Theory: *Philosophical Topics*, 23(2), 321-344. http://dx.doi.org/10.5840/philtopics19952327
- Yashar, D. J. (1998). Contesting Citizenship: Indigenous Movements and Democracy in Latin America. *Comparative Politics*, 31-42(1), 23-42. http://dx.doi.org/10.2307/422104
- Yashar, D. J. (2015). Does Race Matter in Latin America?: How RAcial and Ethnic Identities Shape the Région's Politics. *Foreign Affairs*, 94(2), 33-40.
- Young, I. M. (1989). Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship. *Ethics*, 99(2), 250-274. http://dx.doi.org/10.1086/293065
- Young, I. M. (2002). *Inclusion and democracy*. Oxford: Oxford University Press.
- Zamora Rodríguez, M. M. (2017). El acceso a la tierra por parte de las mujeres campesinas. Un repaso histórico de la problemática en la Zona Norte de Costa Rica. (Peasant Women's Access to Land. A Historical Review of the Problem In the Northern Zone of Costa Rica). *Emancipação*, 17(2), 265-273. http://dx.doi.org/10.5212/Emancipacao.v.17i2.0006