HAL open science

Pentecôtisme et recompositions territoriales autochtones dans le Chili central. Le cas des communautés pehuenches de Lonquimay

Bastien Sepulveda

▶ To cite this version:

Bastien Sepulveda. Pentecôtisme et recompositions territoriales autochtones dans le Chili central. Le cas des communautés pehuenches de Lonquimay. Territoire en mouvement. Revue de Géographie et d'Aménagement, 2012, 13, pp.84-101. 10.4000/tem.1621 . hal-03403698

HAL Id: hal-03403698

https://hal.science/hal-03403698v1

Submitted on 16 Jan 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Distributed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

Pentecôtisme et recompositions territoriales autochtones dans le Chili central. Le cas des communautés pehuenches de Lonquimay

Bastien SEPÚLVEDA
Chercheur associé
Université de Rouen
Ailleurs - E.A. 2534
Rue Lavoisier
76821 MONT SAINT AIGNAN
bastien_sepulveda@yahoo.fr

Résumé
A travers la présentation d'un cas d'étude localisé, le présent article se propose d'analyser les implications identitaires et territoriales de la percée pentecôtiste en territoire mapuche au Chili, où un grand nombre de dénominations se rattachant à ce courant protestant se sont implantées au cours des dernières décennies. Si beaucoup de Mapuches adhèrent aujourd'hui avec ferveur au culte pentecôtiste, ils tendent en contre-partie à délaisser les manifestations du complexe rituel autochtone. Mais, au-delà des apparences, le changement religieux observé est un phénomène relativement complexe qu'il semble difficile d'aborder au travers des seuls concepts de « conversion » ou d'« acculturation ». Pleinement intégré aux dynamiques animant la société mapuche contemporaine, le pentecôtisme participe en fait d'un vaste processus de recomposition territoriale.

Mots-clés : Chili, communautés pehuenches, pentecôtisme, recompositions territoriales

Abstract
Through a presentation of a localized case study, this paper aims to analyze the identity and territory questions of emerging Pentecostalism in the Mapuche's territory where many denominations related to this movement implanted over the last decades. If, on one hand, many Mapuches subscribe today with great ardor to the Pentecostalism cult, they tend, on the other hand, to abandon their whole native ritual. But, beyond appearances, this religious change is a relatively complex phenomenon as it seems hard to be defined as only as a conversion or a cultural decay process. Fully integrated into the contemporary dynamics of Mapuche society, Pentecostalism is actually part of a great territorial reconfiguration process.

Keywords: Chile, pehuenche communities, pentecostalism, territorial reconfigurations

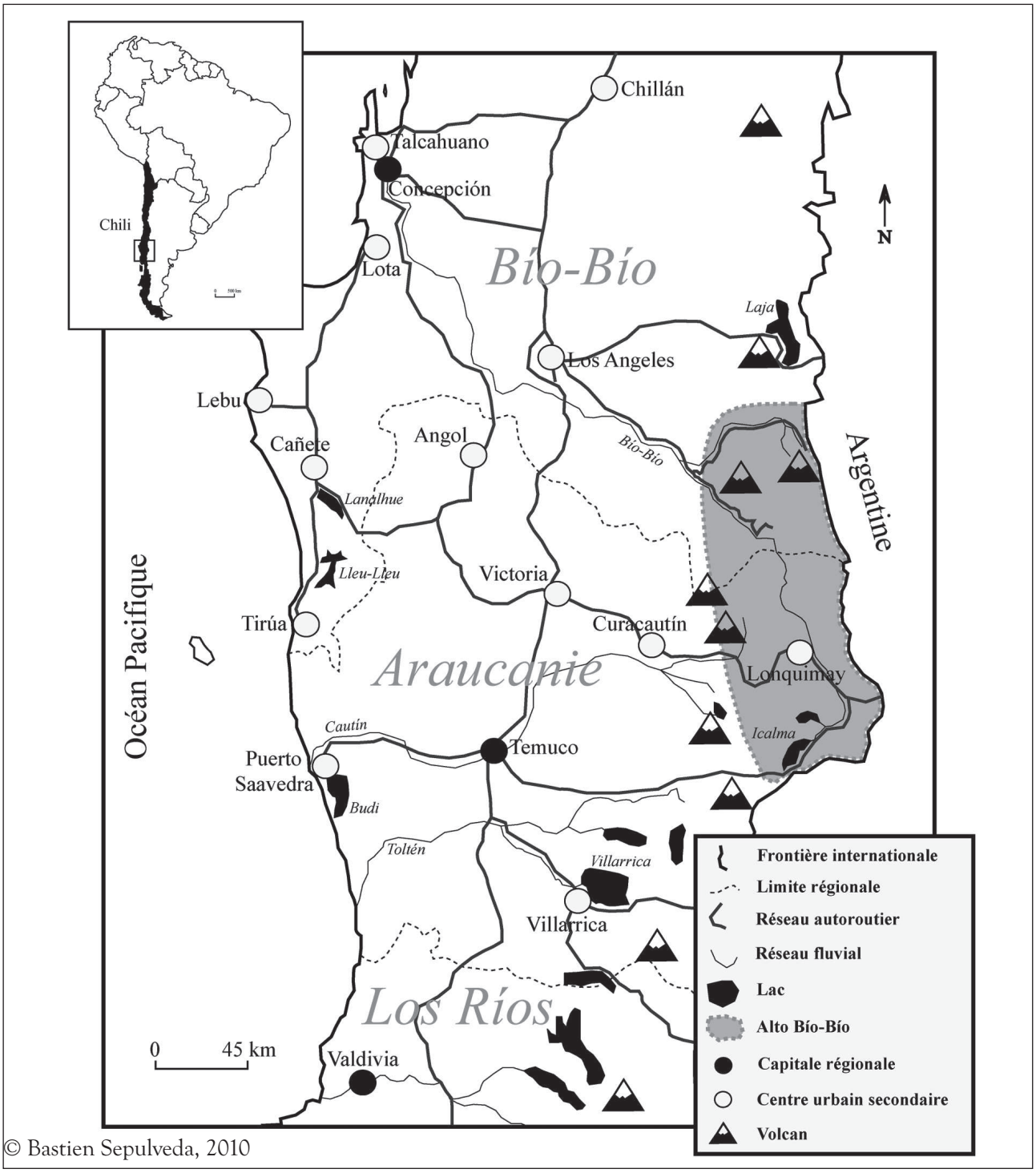
INTRODUCTION[1]

Habitant les secteurs andins frontaliers de l'Alto Bío-Bío (Chili) et de Neuquén (Argentine), les Pehuenches constituent l'un des sous-groupes intégrant le vaste ensemble mapuche qui s'étend des côtes pacifiques du centre-sud chilien aux rivages atlantiques de la Patagonie argentine. Les Pehuenches doivent leur nom à la présence singulière, dans leur territoire, des pinèdes d'araucaria ou *pehuen (araucaria araucana)* dont les pignons servent de base alimentaire et de support fondamental aux économies familiales (AAGESEN, 1998). La relation qu'entretiennent les communautés pehuenches avec les forêts d'araucaria est de ce fait empreinte d'une forme de sacralité que j'ai cherché à analyser dans l'étude des modes de gestion des aires protégées fondées par l'Etat chilien dans l'Alto Bío-Bío (SEPÚLVEDA, 2011).

[1] Produit d'une réflexion dont les premiers résultats ont été présentés à l'occasion des *XIV Jornadas Sobre Alternativas Religiosas en América Latina* (Université Nationale de San Martín – Buenos Aires, 2007), le présent article s'est également enrichi des commentaires et de l'analyse critique des deux évaluateurs/rices de la revue. Je tiens à les remercier pour m'avoir incité à préciser et approfondir plusieurs aspects de ce travail.

C'est aux abords de la Réserve Nationale Alto Bío-Bío, dans le sud-est de la commune de Lonquimay –où les Pehuenches représentent 45 % de la population–, que j'ai développé une partie importante de mes recherches[2]. Le choix de ce terrain a tenu au fait que, dans le courant de l'année 2006, certaines communautés du secteur s'étaient engagées dans la « récupération » des terres de l'aire protégée desquelles elles estimaient avoir été dépossédées. Rapidement, toutefois, ce processus de revendications territoriales s'est vu traversé par d'importants conflits d'ordre religieux qui m'ont conduit à réorienter mes questionnements initiaux.

Carte 1 : Situation géographique de la région d'étude



© Bastien Sepulveda, 2010

[2] Mes recherches ont été menées entre 2007 et 2009, dans le cadre d'une convention signée entre l'E.A. 2534 – Ailleurs et la Corporation Nationale Forestière (CONAF) du Chili dont l'accueil et le soutien logistique furent indispensables à la réalisation des enquêtes de terrain. Ainsi, plusieurs séjours successifs de plusieurs semaines ont été passés dans l'aire protégée et ses alentours, me permettant d'interagir avec l'ensemble des acteurs locaux dans le cadre d'observations participantes.

Deux groupes rivaux fondant leur opposition sur l'affirmation d'options religieuses présentées comme antagoniques se formèrent. D'un côté, les dirigeants du Conseil Pewenche de Lonquimay (CPL), une organisation indianiste de caractère local liée au Conseil de Toutes les Terres (CTT) –l'une des plus actives et des plus puissantes au sein du mouvement mapuche contemporain– prônaient un retour à la terre et aux « traditions ». De l'autre, les membres d'un temple pentecôtiste rejetaient l'ensemble des manifestations rituelles autochtones qu'ils associaient à une oeuvre maléfique. Dans une escalade des rapports conflictuels, il s'en fallut de peu pour que les affrontements entre les deux groupes ne débouchent sur de la violence physique. Dans le courant de l'été 2008, lors de la tentative des membres du CPL de célébrer une cérémonie traditionnelle dans l'un des hauts-lieux de l'aire protégée, de fortes altercations se produisirent.

Mes recherches se recentrèrent alors sur les questions d'ordre religieux et c'est plus particulièrement à l'ampleur et au sens de la percée pentecôtiste que je me suis intéressé. Ayant perçu, cependant, que le conflit se fondait sur l'appropriation de l'un des secteurs de l'aire protégée, je me suis mis à envisager les questions d'appartenance religieuse comme un problème de forme plus que de fond. Sans ignorer les logiques culturelles présidant à ce que l'on nomme peut-être trop hâtivement comme une « conversion », j'ai préféré orienter mes réflexions sur les modes d'intervention de ce changement religieux dans le contexte local.

Aussi, avant de développer le contenu de ces réflexions, je reviendrai sur l'entrée du courant pentecôtiste dans les communautés pehuenches de Lonquimay. Après avoir recontextualisé ce phénomène et l'avoir analysé du point de vue de ses implications identitaires, je m'intéresserai à la manière dont cette évolution du fait religieux s'exprime en termes géographiques. Je chercherai ainsi à démontrer que, loin de contribuer au dépérissement de l'organisation socio-territoriale autochtone, le pentecôtisme semble au contraire permettre sa restructuration.

1. LA CONVERSION A L'EVANGILE : RUPTURE OU CONTINUITE IDENTITAIRE ?

L'expérience des communautés de Lonquimay ne constitue pas un cas exceptionnel. Des réalités fort similaires peuvent être observées un peu partout en territoire mapuche et ailleurs, dans d'autres sociétés amérindiennes. Connue et documentée dans l'ensemble des pays de la région, la percée du protestantisme à l'intérieur des communautés autochtones est un fait désormais établi à l'échelle latino-américaine. Que ce soit chez les Paez et Guambiano de la Sierra colombienne (GROS, 1992), les Mayas du Chiapas mexicain et du Guatemala, les Tobas du Chaco argentin, les Quichuas d'Equateur ou encore les Aymaras de l'altiplano chileno-bolivien (BEAUCAGE, 2004 ; GUERRERO, 2005), de profonds bouleversements religieux ont été observés au cours des dernières décennies.

Il semble bien que l'on puisse parler, à ce propos, d'un véritable phénomène de pentecôtisation des territoires amérindiens que je tenterai de contextualiser à partir de la réalité des communautés pehuenches du secteur de Liucura –Pehuenco, Piedra Blanca et Pino Solo–, dans le sud-est de la commune de Lonquimay. Afin de mesurer la force avec laquelle s'est enraciné le courant pentecôtiste dans ces communautés, je reviendrai, en premier lieu, sur les causes du retrait des manifestations religieuses traditionnelles. Les logiques présidant à l'appropriation de la nouvelle option religieuse –et les formes mêmes de cette appropriation– apparaîtront ainsi de manière plus évidente. Enfin, je me demanderai si le processus de conversion doit être nécessairement interprété en termes de rupture identitaire, ou s'il ne peut pas être plutôt envisagé dans une relation de continuité vis-à-vis de la ritualité autochtone.

1.1. Un complexe rituel dépossédé de ses assises

Le *nguillatun*, la plus importante cérémonie du dispositif rituel traditionnel, semble avoir été quelque peu mis à mal ces derniers temps. Réalisée cycliquement, cette grande réunion peut varier, suivant les communautés, tant dans sa fréquence –une à deux fois par an ou une fois tous les deux ou trois ans– que dans sa durée –de un à trois jours. Convoquée à l'initiative d'une communauté se chargeant

de son organisation, la cérémonie peut rassembler parfois plus d'une centaine d'individus venus des communautés voisines ou de secteurs plus lointains, et dont l'origine reflète la nature et l'étendue des réseaux sociaux des amphitryons. En ce sens, le *nguillatun* constitue un grand moment de convivialité et de partage, permettant de réunir l'ensemble des familles de la communauté et leurs affins.

Mais dans certains endroits, il arrive que des générations entières d'individus n'aient jamais assisté à cette cérémonie dont ils ne connaissent ni les codes ni le sens. D'après A. Marileo (1995), l'alcool serait le principal facteur expliquant cette désaffection. Dans un contexte d'exclusion sociale et de grande pauvreté, l'ingestion d'alcool est devenue un fléau pouvant s'immiscer jusque dans la réalisation des activités rituelles. Il n'est effectivement pas rare d'entendre que, telle ou telle année, le *nguillatun* de telle ou telle autre communauté s'est terminé en rixe généralisée. Pour A. Marileo (*ibid.* :18), « *la cérémonie est devenue une simple fête sociale et populaire. Tous les aspects religieux qu'elle représentait ont été violés ; il n'y a plus de prise d'accords, il n'y a plus de respect envers les autorités mapuches ni envers les vieux sages. En d'autres termes, le* nguillatun *n'est plus un* nguillatun [...] »[3].

Ce sont ces mêmes considérations qui ont poussé un nombre croissant d'individus à ne plus assister à la cérémonie. Au-delà de ce qu'ils considèrent être désormais une perte de temps, ils se réfèrent à ce retrait comme s'agissant d'une nécessité. Signalons qu'au-delà des aspects socio-politiques déjà mentionnés, le *nguillatun* doit permettre, sur un plan religieux, de rééquilibrer les rapports liant l'humanité aux divinités dont elle cherche à se concéder les faveurs. C'est au chamane ou *machi*, jouant le rôle d'intermédiaire entre le commun des mortels et la sphère du sacré, qu'incombe une telle responsabilité. C'est lui qui officie la cérémonie et en rythme la réalisation. Sa place singulière au sein du complexe rituel est alors matérialisée par la centralité du *rehue*, lieu sacré par excellence où prend place le sacrifice animal –un mouton généralement, un cheval parfois. Notons que ce sacrifice est probablement le moment le plus important car, comme le souligne R. Foerster (1993 : 94) :

« *Globalement, le sacrifice constitue l'établissement d'une relation de contiguïté entre deux termes initialement séparés –hommes et dieux–, au travers d'une victime de laquelle se détachent les hommes, destinée aux divinités auxquelles elle est offerte ou immolée. L'aboutissement de cette relation se résout en un déséquilibre en faveur des hommes. Cette résolution dépend du pôle divin. L'intentionalité des orations canalise la compensation dans le domaine de la carence ou de l'intérêt particulier des hommes* ».

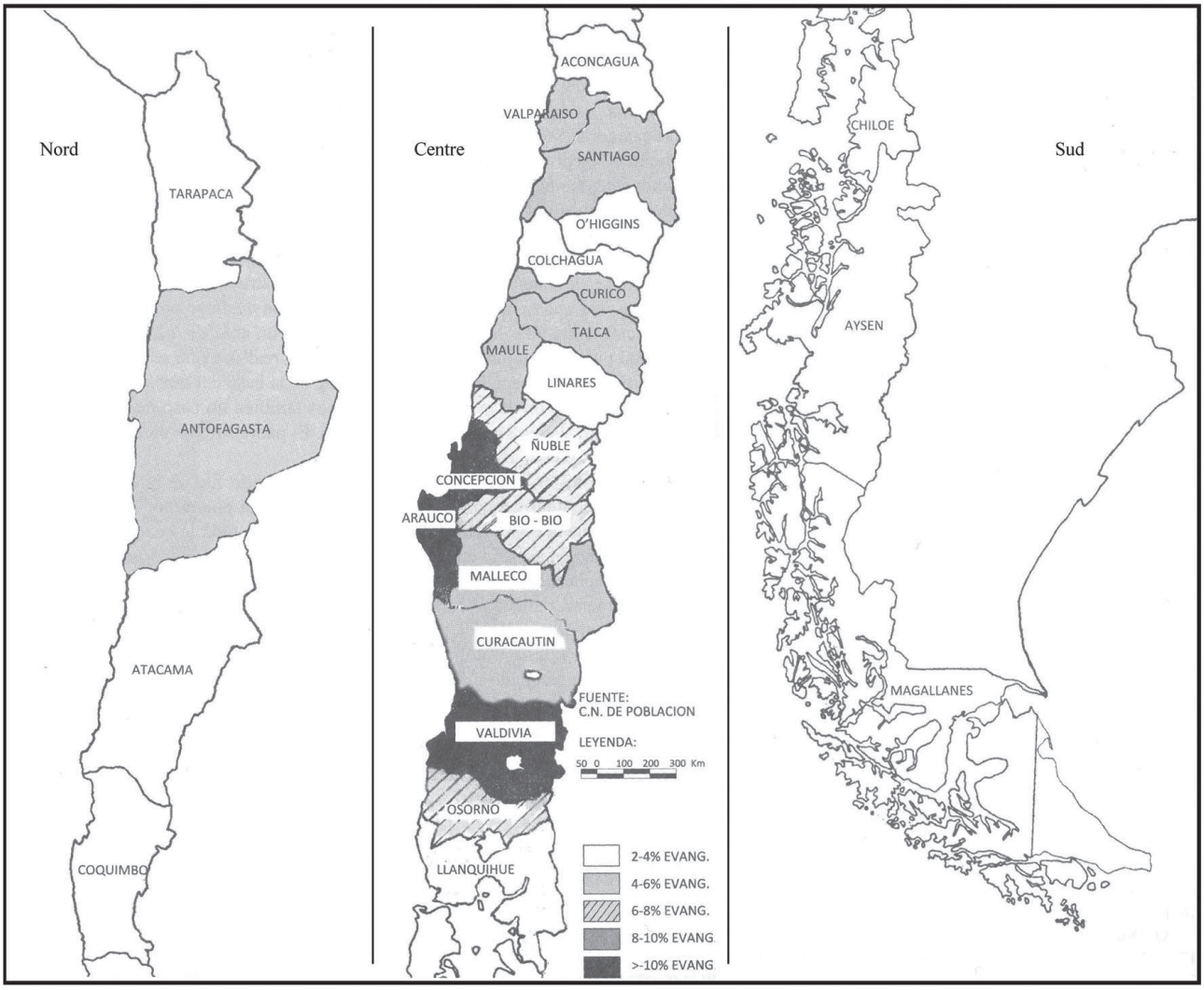
Dans la mesure où, par le sacrifice, le *nguillatun* assure le maintien d'un équilibre nécessaire au bien-être de la communauté, il se doit d'être célébré. Mais la consommation d'alcool ayant interféré dans le dialogue avec la sphère divine, les canaux de communication facilitant cette connexion ont été brouillés et, dès lors, aucune rétribution ne peut être effective. Le divin devient « sourd », n'entend plus l'humanité et ne peut donc accepter ses offrandes ni lui concéder quelque faveur que ce soit. Ne remplissant plus ses fonctions primordiales, le *nguillatun* bascule de la sphère du bien à celle du mal. Beaucoup préfèrent alors s'abstenir d'y participer, tandis que d'autres s'y refusent par manque d'intérêt pour une cérémonie ne signifiant, pour eux, rien de particulier. Quoi qu'il en soit, il se crée un vide spirituel que les « dissidents » chercheront à combler d'une quelconque manière. C'est dans ce contexte précis qu'une multitude de dénominations rattachées au courant pentecôtiste sont parvenues à tisser un réseau s'étendant désormais sur l'ensemble du territoire mapuche.

1.2. L'arrivée de l'Evangile en terre mapuche

Dans son étude sociologique sur le protestantisme au Chili, C. Lalive d'Epinay (1968 : 62-64) soutient que, depuis 1930, la population évangélique croît à un taux annuel moyen de 6,5 %. Entre 1920 et 1960, la part des protestants au sein de la population chilienne serait passée de 1,4 % à 5,6 % et, entre 1952 et 1960, la croissance protestante aurait même été proportionnellement plus importante que celle de la population

[3] J'ai moi-même traduit l'ensemble des citations extraites des références bibliographiques en langue espagnole. Les emphases sont d'origine.

Carte 2 : Population protestante par province en 1960 au Chili



Source : C. Lalive d'Epinay, 1968.

totale du pays. L'auteur parvient néanmoins à identifier une « *zone clé du protestantisme chilien* », de Ñuble à Osorno, dans ce qu'il nomme « *les huit provinces du sud* » qui constituent également le berceau du territoire mapuche historique (carte 2)[4].

Sans interpréter abusivement ces données, il semble que l'on puisse affirmer que la poussée du protestantisme au Chili n'a pas été indifférente à l'adhésion dont a pu bénéficier ce courant en terres mapuches. Ce n'est toutefois qu'à partir des années 1960, avec l'intromission de temples pentecôtistes, que son emprise est apparue de façon évidente (FOERSTER, 1993 : 122). Consolidé dans les décennies qui suivirent, ce phénomène prit une ampleur telle qu'aucun secteur ne semble, à ce jour, avoir été « épargné » par cette forme de « contagion religieuse ».

A Liucura, notamment, la diffusion du pentecôtisme s'est faite à partir de la communauté de Pehuenco où, dès le milieu des années 1980, plusieurs temples réunissaient l'ensemble des habitants. Sur le plan de division des terres communautaires de 1987[5], deux petits lots de terrain furent ainsi attribués à l'Eglise Bible Ouverte et à l'Eglise Corporation du Seigneur. Depuis,

[4] La province côtière d'Arauco est probablement la plus caractéristique de ce phénomène. La population protestante y a connu une croissance fulgurante, passant d'un taux de 0,6 % en 1920 à 14,9 % en 1960 (Lalive d'Epinay, 1968 : 64).

[5] Les premiers titres de propriété –*Títulos de Merced*– reconnus aux communautés mapuches par l'Etat chilien furent distribués entre 1884 et 1929 –à peine plus de 3 000 titres au total dans les régions du Bío-Bío et de l'Araucanie– et avaient pour particularité d'être collectifs. Mais, dès 1927, la législation indigéniste entreprit de « normaliser » la propriété autochtone par l'annonce d'un processus de division des terres communautaires qui deviendrait systématique à partir de 1979, sous la dictature militaire d'A. Pinochet (GONZALEZ, 1986).

une troisième dénomination au moins se serait installée dans la communauté. Or, dans l'Alto Bío-Bío, rares sont les plans de division de communauté qui, comme à Pehuenco, ne font pas état de la présence pentecôtiste dès le courant des années 1980.

L'une de ces rares exceptions est la communauté voisine de Piedra Blanca. Sur le plan de division de 1987, aucune formation religieuse n'est signalée. Cela veut-il dire pour autant qu'aucun temple pentecôtiste n'y ait été présent ? Aux dires des habitants du secteur, la première dénomination ne s'y serait installée que dans le milieu des années 1990 mais certains membres de la communauté se seraient intégrés au courant pentecôtiste, quelques années auparavant, sous l'impulsion d'un « pasteur pehuenche » venu de Pehuenco leur prêcher l'évangile. Aujourd'hui, on compte à Piedra Blanca trois temples qui regroupent la totalité des habitants de la communauté, soit plus de 70 personnes selon les registres officiels.

Enfin, dans la communauté de Pino Solo, l'absence de temples pentecôtistes n'est aucunement représentative de la ferveur avec laquelle l'ensemble des habitants de cette petite vallée –une trentaine environ– se sont appropriés le nouveau culte. Plusieurs d'entre eux se rendent en effet dans les temples des communautés voisines. D'autres, en revanche, pratiquent l'évangile au sein du foyer, quand ils ne transforment pas l'une des pièces de leur maison en salle de prières. Comme on peut le constater, les modes d'implantation du pentecôtisme varient d'une communauté à l'autre. Toutes, néanmoins, se sont ouvertes depuis au moins deux décennies à ce courant religieux qu'elles ont adopté et pratiquent aujourd'hui avec dévotion. Aussi, il convient de s'interroger sur les raisons expliquant le succès du pentecôtisme et sur la manière dont les nouveaux adeptes parviennent à se l'approprier.

1.3. *Pewma* : le rêve et ses fonctions dans le processus de conversion

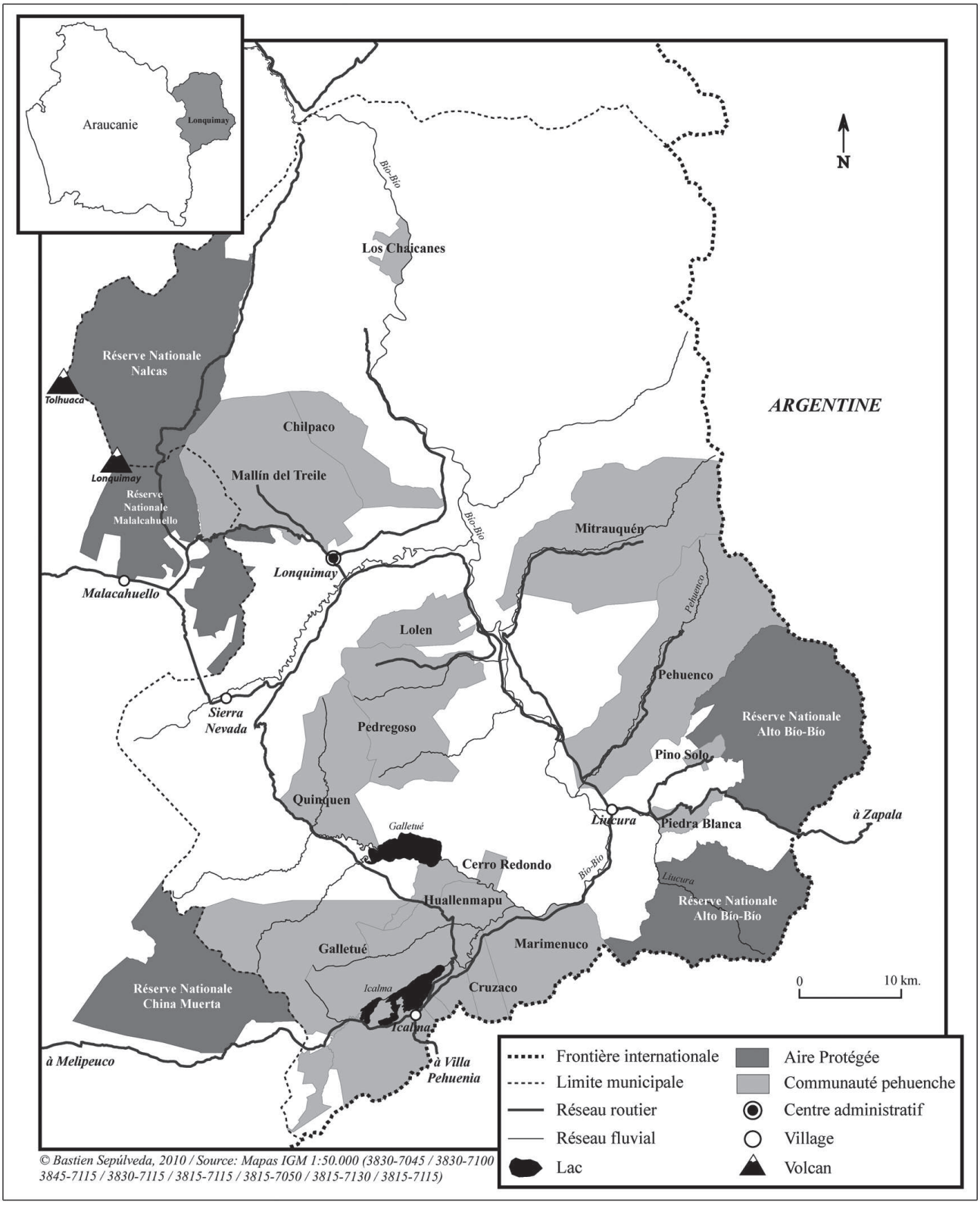
Plusieurs auteurs s'accordent à admettre que la percée protestante en territoires amérindiens ne s'explique pas seulement par la défaillance des structures traditionnelles de contrôle s'imposant aux communautés autochtones –l'Etat et l'Eglise Catholique. Cette percée serait aussi et surtout le fait d'une adéquation inespérée aux attentes spirituelles des populations locales. Il y aurait donc à la fois, comme le précise J.-P. Bastian (1997), des causes exogènes et endogènes à cette mutation religieuse. Notons, à ce titre, que les témoignages des convertis insistent fort souvent sur le rôle et les fonctions du rêve ou *pewma*.

Traditionnellement, ces rêves peuvent être prémonitoires ou révélateurs : tel un pont tendu entre le divin et l'humanité, ils permettent au *machi* d'accéder au savoir pharmaceutique en lui indiquant les remèdes nécessaires au soin de ses patients. C'est au cours des *pewma* que les esprits lui révèlent les propriétés curatives des herbes et plantes à utiliser, leur dosage et leur quantité, mais également le lieu précis où il pourra les trouver. Comme le suggère I. Hirt (2008 : 422), le rêve semble ainsi remplir toutes les fonctions d'un GPS puisqu'il « [...] *constitue dès lors une source d'expertise et de savoir cartographique comme une autre* ».

C'est également par ce biais, dans une communication transcendante avec le divin lors de *pewmas*, que la conversion au pentecôtisme est presque systématiquement annoncée. Les témoignages allant en ce sens abondent dans l'Alto Bío-Bío. Présentée comme LA possibilité offerte au salut de leur âme, cette annonce prend, pour les futurs convertis, la valeur d'une révélation et, en conséquence, d'une chance ultime donnée par la sphère du sacré de pouvoir renouer un contact indispensable à toute poursuite du bien-être. Plus encore, il s'agirait même d'une guérison, puisqu'en entreprenant de renouer avec le divin, les convertis se « soignent », tirant un trait sur une vie d'errance et d'abandon spirituel. Ils se détachent de pratiques qui, bien que « traditionnelles », s'étaient faites au fil du temps l'expression d'un mal-être ancré au coeur de l'univers communautaire.

Dans certains cas, cette guérison n'est d'ailleurs pas que spirituelle mais avant tout corporelle. Telle une eau bénite digne des miracles les plus incroyables, la conversion au pentecôtisme semble effectivement être en mesure de soigner toute sorte de maux et de maladies face auxquels tant la médecine traditionnelle du *machi* que celle de la modernité occidentale s'étaient déclarées incompétentes. Après de multiples diagnostics et ordonnances chez autant de « guérisseurs », la maladie qui paraissait incurable est finalement soignée chez le pasteur, le patient abjurant ses « vices » d'antan et se livrant corps et âme au Seigneur.

Carte 3 : Communautés pehuenches de Lonquimay



© Bastien Sepulveda, 2010.
Sources : Mapas IGM 1:50 000 (3830-7045 / 3830-7100 / 3845-7115 / 3830-7115 / 3815-7050 / 3815-7130 / 3815-7115).

La disparition des maux tant corporels que psychiques[6] confirme et renforce alors l'idée selon laquelle la conversion offrirait à l'individu une sorte de libération conditionnelle, de réhabilitation et de retour dans le droit chemin. La « maladie » n'aurait donc bel et bien été que le produit d'une dangereuse prise de distance vis-à-vis du système de valeurs traditionnel. Elle n'était en définitive que le signe, la manifestation et la conséquence logique de la perte de spiritualité. En retrouvant la « voie du Seigneur », le converti se soigne, se rachète une foi et, surtout, refonde son ethnicité.

Dès lors, sa conversion au pentecôtisme ne signifie pas une rupture brutale vis-à-vis du passé mais, au contraire, une transition inscrivant l'ancien culte et le nouveau dans une relation de continuité. Même s'il y a indéniablement un « avant » et un « après » à cet acte réparateur, de tels qualificatifs ne prennent sens que dans la mesure où ils reflètent une revitalisation du fait religieux. Plutôt que de se référer à l'expression d'un changement culturel manifeste ou à l'enclenchement d'un processus d'acculturation, la mise en relation de l'« avant » et de l'« après » marque le passage d'une posture de résignation et d'abandon à une forme consciente d'engagement et d'activisme spirituels. Elle incarne, en dernier ressort, une sorte de sursaut identitaire, une volonté de réaffirmer sa « mapuchité ».

1.4. L'Evangile approprié / mapuchisé

Ainsi, le nouvel univers religieux peut être approprié d'autant plus sereinement qu'il est investi dans la continuité logique d'un « avant » que les fidèles poursuivent et dont ils se réclament. Or cette affinité est d'autant plus évidente que le dualisme radical traditionnellement prôné, opposant une sphère du bien à une sphère du mal, vient se loger sans encombre dans la croisade que les « frères évangéliques » se chargent de mener, sur terre, contre l'oeuvre maléfique du Diable. Comme l'avance très justement R. Foerster (1993 : 157) : « [...] *en acceptant l'eschatologie chrétienne, les pentecôtistes ne parviennent pas à redéfinir la dualité entre le bien et le mal* [...]. *Ils maintiennent la représentation symbolique de cette lutte éternelle entre ce qui est bénéfique et ce qui est maléfique* [...] ».

Cette reprise donne lieu, cependant, à un renversement des codes de représentation et de tout le symbolisme associé à cette dichotomie. Dans le processus de conversion, la religiosité autochtone et le complexe rituel lui étant lié sont violemment rejetés et réinterprétés à la lumière de l'Evangile comme oeuvre maléfique. La relative intolérance des évangéliques à l'égard des croyances traditionnelles aidant, le *nguillatun* passe définitivement, dans l'univers des convertis, du pôle positif au pôle négatif. Les autorités en ayant la charge sont, quant à elles, disqualifiées, rabaissées au rang de *kalkus*, ces sorciers oeuvrant pour le mal. Au vu de l'ambiance « festive » marquant aujourd'hui la réalisation du *nguillatun*, ses officiants ne peuvent de toute façon agir que sous l'emprise du Malin !

Questionnée dans son rôle de bienfaisance, ladite cérémonie est alors remplacée par le culte pentecôtiste dans ses fonctions d'intermédiation avec la sphère du sacré. La charge symbolique associée à la dualité bien/mal est ainsi transferée et projetée « à l'envers » dans le nouvel univers religieux. Bien qu'en des termes inversés, c'est encore et toujours une polarisation extrême qui sous-tend la vie communautaire mapuche. En somme, « *les différences entre Mapuches pentecôtistes et non pentecôtistes se situent* [...] *dans l'usage des moyens rituels pour faire face au problème –toujours présent– de la confrontation entre le bien et le mal* » (*ibid.* : 157-158). Malgré une évidente métamorphose de ses manifestations et de sa matérialité, la spiritualité mapuche n'a donc pas souffert de profonds changements. Elle a su démontrer, au contraire, une certaine capacité à se restructurer et à s'adaptater à la réalité d'un nouveau contexte.

Il n'y a pas lieu de parler d'acculturation mais, plutôt, d'*aggiornamento* et de logique syncrétique référant à l'appropriation d'éléments exogènes, décontextualisés puis recontextualisés, adaptés à un dispositif religieux –une « foi »– en permanente actualisation. Rien de bien neuf, dira-t-on ! Ce processus avait été engagé dès l'arrivée des conquistadors européens, au milieu du XVIe siècle. Mais au terme de leur entreprise « civilisatrice » en territoire mapuche, les missionnaires ne parvinrent pas à gagner, par la foi, le terrain

[6] D'une gaieté retrouvée à la disparition miraculeuse d'un kyste, en passant par un retour à un stade de sobriété totale, la guérison peut prendre des formes diverses et variées en fonction des maux ressentis. Le fait le plus notable et le plus récurrent reste néanmoins la sobriété retrouvée d'individus qui, pour ne pas se « noyer » dans l'alcool, « chutent » dans l'Evangile.

que les armes n'avaient auparavant pu conquérir par la force. Plutôt que de s'imposer coercitivement à ses nouveaux « sujets », la foi chrétienne, prise dans l'engrenage d'une logique autochtone avide d'altérité, fit l'objet d'un vaste chantier de resémentisation et d'appropriation. Comme le souligne G. Boccara (1998 : 321), le corpus de croyances auxquelles renvoie la ritualité autochtone « [...] *ne forment pas un code figé et* [...] *ne renvoient pas à une « culture de marbre » mais à une praxis qui, fondamentalement, opère par captation de la différence* ».

2. LIUCURA, FEVRIER 2008 : TROIS LECTURES D'UN MEME CONFLIT

Avant de passer à la présentation des événements qui ponctuèrent mes expériences aux abords de la Réserve Nationale Alto Bío-Bío, quelques précisions s'imposent à propos du CPL dont les mobilisations furent à l'origine du conflit qui éclata en février 2008. Signalons, tout d'abord, que le CPL est une structure fédérative de caractère local regroupant une soixantaine de personnes des communautés pehuenches de Pehuenco, Pino Solo et Piedra Blanca, toutes trois situées dans le secteur de Liucura, au sud-est de la commune de Lonquimay. Outre leur ethnicité et des liens de parenté les connectant les unes aux autres, ces communautés partagent ensemble une situation de voisinage vis-à-vis de la Réserve Nationale Alto Bío-Bío (carte 4).

Cette donnée est essentielle car, aux origines, l'idée de former le CPL se fonda sur le propos mobilisateur de « récupérer » tout ou partie de l'aire protégée au profit des communautés. Aujourd'hui, ses dirigeants sont parvenus à signer avec l'Etat une convention, sorte de protocole d'accords leur reconnaissant des droits d'usage sur les terres de la réserve. Afin de donner corps à ce document, un grand *nguillatun* avait été programmé à la fin de l'été 2008 dans un des hauts-lieux de la réserve que l'organisation revendique en tant que « territoire sacré » (carte 4). Mais les dirigeants de l'organisation n'avaient, semble-t-il, pas bien évalué les capacités de résistance d'un front d'opposition qui s'était constitué depuis quelques mois à l'encontre de leur projet.

Outre les colons du secteur, incarnant l'antithèse d'un mouvement indianiste s'articulant sur une position et un discours fondamentalistes, c'est l'ensemble des familles Pehuenches ayant refusé de s'affilier au CPL qui, comme par effet de vases communiquants, sont automatiquement venues remplir les files de son opposition. Il ne faut pas croire, en effet, que le nativisme promu par les dirigeants de l'organisation soit parvenu à séduire la totalité de leurs « frères de sang ». L'alliance passée entre certains Pehuenches et l'ensemble des colons n'en reste pas moins étonnante. On a beau chercher, mais ces deux groupes n'ont bel et bien en commun qu'une série de disputes en tout genre. Soulignons, à ce titre, la complexité d'un conflit pouvant être interprété en fonction de plusieurs niveaux de lecture graduels mais emboîtés et indissociables.

2.1. Premier niveau de lecture : un conflit religieux

Ce n'est que dans le partage d'une même option religieuse que l'on peut trouver une explication à l'alliance qui fit front aux actions du CPL. Qu'il s'agisse des colons comme des Pehuenches, l'ensemble des opposants aux mobilisations indianistes avaient en effet en commun leur adoration au culte pentecôtiste. Stigmatisés comme « faux autochtones », les Pehuenches pentecôtistes avaient de toute façon été tacitement exclus du projet du CPL et n'éprouvèrent de ce fait aucun remords à se rallier à ceux à qui ils avaient pourtant pour habitude de s'opposer. Aussi, colons et Pehuenches pentecôtistes décidèrent ensemble d'empêcher la réalisation du *nguillatun* organisé par le CPL, faisant barrage sur la route internationale afin de bloquer l'accès à la réserve.

Les membres du CPL tentèrent, à plusieurs reprises, d'accéder au site cérémoniel mais en vain[7]. Un climat de forte tension s'empara quelques jours durant de l'aire protégée et de ses alentours car, en l'absence d'une quelconque représentation des pouvoirs publics, l'Etat donna l'impression d'avoir déserté cette région frontalière lointaine et retranchée dans les hauteurs des Andes. Il laissa ainsi s'installer, aux abords de la réserve, un climat digne des

[7] Leurs véhicules furent violemment repoussés et endommagés même en cette occasion.

meilleurs *westerns* hollywoodiens. Le sort de l'aire protégée fut laissé aux mains des communautés locales qui, embourbées dans un conflit d'intérêts relativement complexe, en prirent le contrôle. Se polarisant dès lors autour d'une question d'appartenance à telle ou telle autre communauté de culte, cette situation prit rapidement l'apparence d'une guerre de religion ou, du moins, d'un affrontement entre factions rivales prêchant des options spirituelles décrétées incompatibles.

Un premier niveau de lecture de ce conflit découle donc du constat que n'importe quel observateur externe aurait pu en faire : celui d'un litige fondé sur une question d'appartenance religieuse. Et il ne s'y serait pas trompé ! Le religieux constitue là, à l'évidence, un facteur de discorde fondamental. La composition des deux groupes inscrit effectivement une ligne de partage séparant, d'un côté, les pratiquants du *nguillatun* soutenus par les dirigeants indianistes du CPL et du CTT et, de l'autre, les pentecôtistes, épaulés par les colons. Mais s'il y a bien un fondement idéologique permettant d'expliquer cet affrontement, nous avons pourtant vu que l'adoption du culte pentecôtiste, loin de constituer une forme d'acculturation, permettait une revitalisation de l'identité culturelle amérindienne.

N'oublions pas qu'il y a encore vingt ans, les habitants de Liucura étaient tous, ou presque, pentecôtistes. D'ailleurs, ces « acculturés » parfois si durement montrés du doigt par les leaders indianistes ne manquèrent pas de rappeler que certains des dirigeants du CPL avaient eux-mêmes été les vecteurs de l'entrée des temples protestants plusieurs années auparavant. Paradoxalement, ces « authentiques chefs indiens » avaient été les premiers à venir prêcher l'évangile dans le secteur. Mais dans ce qu'il convient de nommer un volte-face identitaire, ces « pasteurs repentis » n'ont par la suite pas hésité à opérer un retour inconditionnel aux « traditions ».

L'opposition liée à l'appartenance religieuse ne peut donc être que de forme, pas de fond. Ce premier niveau de lecture ne peut, par conséquent, expliquer à lui seul le conflit observé. Il doit être complété, pour cela, d'un second niveau de lecture, faisant interagir notre observateur avec les protagonistes des deux factions respectives. Il lui apparaît alors que la dispute religieuse cache en fait une course à la reconnaissance de droits fonciers.

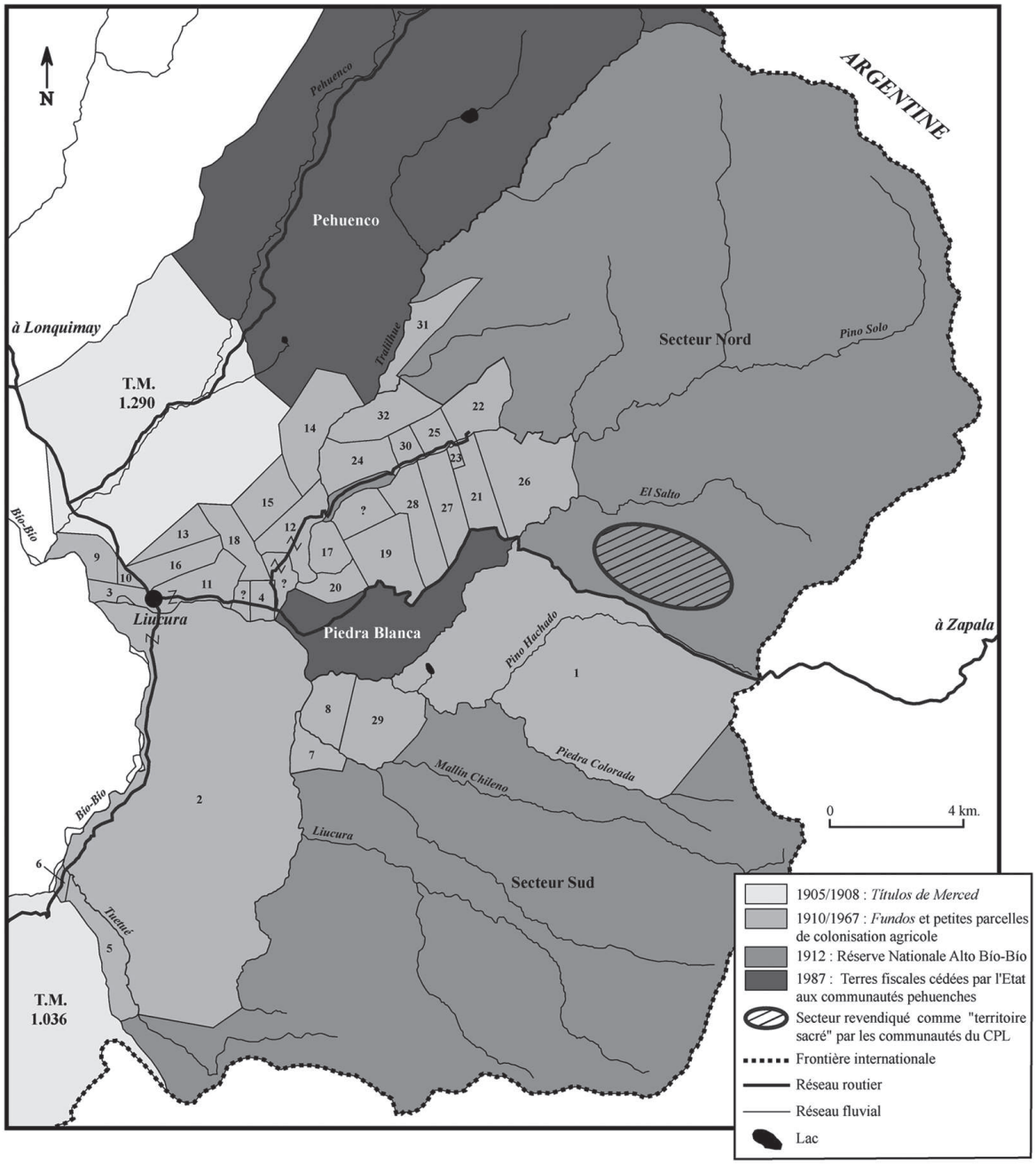
2.2. Second niveau de lecture : un conflit foncier

En 1912, lors de la création de la Réserve Nationale Alto Bío-Bío, seule la communauté de Pehuenco avait bénéficié d'un mode de sécurisation foncière par l'obtention, en 1908, d'un *Título de Merced* (*cf.* note 5). Moins « chanceux », les habitants de Pino Solo et Piedra Blanca virent, en revanche, leurs possessions être inclues au sein de l'aire protégée. Mais sous l'impulsion d'une pression agricole de plus en plus forte, les autorités chiliennes décrétèrent, en 1929, la désaffectation de 6 000 ha de la réserve au bénéfice des agriculteurs sans terres et de leurs familles. Jusqu'à l'inscription du dernier titre de propriété, en 1967, la situation foncière de 20 petits propriétaires fut ainsi régularisée sur les terres de la réserve.

Parmi eux, on retrouve les membres de la communauté de Pino Solo auxquels quatre parcelles furent attribuées. Leurs voisins de Piedra Blanca n'eurent pas la même chance et, de fait, ce n'est qu'en 1987, lors du processus de « normalisation foncière » entrepris sous la dictature militaire, qu'ils purent accéder à la propriété. On aurait cependant tort de croire que les problèmes fonciers furent, à cette date, définitivement réglés. L'ouverture au principe de légalisation des occupations de fait laissa en effet place à un inexorable processus de colonisation perçant aujourd'hui aux marges les plus reculées de l'aire protégée, seul « réservoir » de terres encore disponibles (carte 4).

Dès le début des années 1990, l'administration de la réserve fut sollicitée par un nombre croissant de voisins cherchant à se voir autoriser un accès pour laisser paître leurs bétails. Occasionnelle en ses débuts, l'opération se répéta d'année en année, contribuant à fixer la présence des communautés voisines –colons et autochtones– dans l'aire protégée. L'assignation, d'une année sur l'autre, d'un même secteur à un même groupe en vint à créer un sentiment d'appartenance et d'exclusivité territoriale qui contribua à renforcer un mode d'appropriation et de marquage de l'espace fondé sur un principe de différenciation ethnique.

Carte 4 : Constitution du droit foncier à Liucura



Parcelle	Attribution	Date	Bénéficiaire	Sup. (ha)
01	Remate por el Fisco	05/11/1910	Lázaro Bustos	2.545,00
02	Decreto N°1.559 / Min. Industria y Obras Públicas	31/10/1922	Fidencio Retamal	3.760,00
03	Decreto N°2.789 / Min. Propiedad Austral	1931	Aduana de Fronteras	86,90
04	Decreto N°587 / Min. Tierras y Colonización	1938	Sucesión Samuel Burgos	91,50
05	Decreto N°1.802 / Min. Tierras y Colonización	1939	José Dario Chandía	202,00
06	Decreto N°1.899 / Min. Tierras y Colonización	16/09/1939	Aduana de Fronteras	25,00
07	Decreto N°2.639 / Min. Tierras y Colonización	1943	Florentina Sandoval	250,50
08	Decreto N°1.385 / Min. Tierras y Colonización	1945	Nicolás Silva	160,00
09	Decreto N°2.220 / Min. Tierras y Colonización	08/10/1953	José Santos Gutiérrez	200,00
10			José Santos Gutiérrez	18,00
11	Decreto N°1.407 / Min. Tierras y Colonización	1954	Anacleto Córdova	198,70
12	Decreto N°1.514 / Min. Tierras y Colonización	1955	Sucesión Carlos Burgos	442,50
13	Decreto N°1.318 / Min. Tierras y Colonización	1963	Miguel Durán	100,00
14	Decreto N°1.356 / Min. Tierras y Colonización	17/10/1963	Alberto Catalán	299,38

Parcelle	Attribution	Date	Bénéficiaire	Sup. (ha)
15	Decreto N°1.550 / Min. Tierras y Colonización	1963	Nolberto Catalán	102,06
16			José Osvaldo Sepúlveda	155,30
17	Decreto N°381 / Min. Tierras y Colonización	1964	Ernesto Palma	101,70
18	Decreto N°664 / Min. Tierras y Colonización	1964	Osvaldo Contreras	181,87
19	Decreto N°262 / Min. Tierras y Colonización	05/02/1965	Arístides Contreras	338,90
20	Orden Ministerial N°2.259	11/03/1965	Emiliano Sandoval	54,00
21	Decreto N°1.364 / Min. Tierras y Colonización	04/10/1966	Eliazar García	223,43
22			Eleuterio Nahuelcheo	343,86
23			Juana Nahuelcheo	18,20
24	Decreto N°1.394 / Min. Tierras y Colonización	1966	Facundo Campos	266,00
25			José Ignacio Nahuelcheo	122,55
26	Decreto N°1.508 / Min. Tierras y Colonización	1966	Elizardo García	537,00
27	Decreto N°1.516 / Min. Tierras y Colonización	04/11/1966	Eliseo García	287,80
28			Hipólito Contreras	284,63
29			Baldomero Silva	453,30
30			Romero Nahuelcheo	74,15
31			Manuel Segundo Catalán	183,20
32	Decreto N°1.638 / Min. Tierras y Colonización	1967	Alejandrina Lema	257,40

© Bastien Sepulveda, 2010.
Source : Mapas IGM 1 : 50 000 (3830 - 7045 / 3830 - 7100).

L'aire protégée s'est de la sorte conformée tel un front pionnier ouvert à la colonisation. Fondé sur la dynamique d'un accès concurrentiel à la terre entre communautés ethniquement différenciées, ce front s'est alors consolidé suite aux mobilisations d'un CPL sachant s'associer habilement au débat sur l'occupation des terres de la réserve. Sur fond d'un discours d'exacerbation des différences culturelles et de mise en relief de l'antériorité du peuplement pehuenche, les leaders indianistes dressèrent l'appartenance ethnique en véritable front de lutte, une opportunité même de pouvoir récupérer un territoire usurpé et illégitimement occupé aujourd'hui, selon eux, par les colons, « ces derniers venus ».

Selon les règles établies par le CPL, les colons se sont d'office retrouvés « hors-jeu », puisque ne partageant pas le caractère traditionnel et sacré du territoire revendiqué. Or, dans un contexte où chacune des communautés entretient des conflits d'usage de longue date avec leurs voisins « allocthones », un tel dispositif idéologique ne pouvait qu'être couronné de succès. La mobilisation des bases du CPL n'a, en ce sens, coûté que peu d'efforts : il s'est agi de promettre aux communautés une légalisation de leurs droits fonciers à l'intérieur de l'aire protégée, dans ces lieux qu'ils occupent actuellement sous couvert d'une autorisation formelle mais temporaire et pour lesquels ils rivalisent d'accès avec les petits colons. L'obtention de titres de propriété, fondée sur le principe de reconnaissance des droits autochtones promu dans les textes et traités internationaux, devait permettre d'en finir avec ces conflits et remettre les colons « à leur place ».

Pour ce faire, un document explicitant les prétentions des communautés pehuenches sur l'aire protégée a été préparé. Trois secteurs y sont individualisés pour chacune des communautés et une demande collective y est également formulée à l'égard d'un quatrième secteur revendiqué en tant que « territoire sacré ». Il s'agit de Cerro Bayo, une vaste étendue située aux confins de la réserve qui aurait été le refuge des derniers résistants mapuches lors de la campagne de « pacification »[8]. Mais Cerro Bayo constitue aussi et surtout l'un de ces *hot spot* ayant depuis toujours brouillé les relations entre colons et autochtones. Dès 1999, la communauté de Piedra Blanca avait effectivement fait part d'une pétition formelle d'accès à ce lieu où, sans autorisation préalable, quelques colons du coin menaient depuis plusieurs années de grandes quantités de bétail.

En ravivant des tensions anciennes, les mobilisations du CPL ont contribué à réaffirmer une ligne de fracture sensible. En définitive, ce qui semble avoir constitué l'enjeu de ce conflit est bien l'appropriation de Cerro Bayo et non la célébration d'une cérémonie religieuse qui n'en était que l'alibi. Tout cela est certes très juste mais encore incomplet. Il manque en effet un troisième et dernier niveau de lecture s'attachant, cette fois, aux modalités selon lesquelles parvinrent à se former deux réseaux de solidarité se configurant en factions ennemies. Il s'agit là d'un niveau de lecture que l'on pourrait qualifier de participatif, par lequel notre observateur entre désormais dans le coeur du conflit.

2.3. Troisième niveau de lecture : un conflit intertribal

L'observation participante révèle que chacun des deux groupes en présence s'articule comme un réseau d'alliances recoupant, partout, les rivalités pouvant exister entre plusieurs factions ou segments lignagers. Schématiquement, les rivalités propres à chacune des communautés concernées se reportent à un niveau supérieur d'organisation par un jeu d'emboitement et de changement d'échelle. La dispute entre les deux grands conglomérats devient, par transposition, une sorte de réplique des conflits de caractère local. Chacune des factions engagées attend ainsi des alliances passées avec ses voisins qu'elles lui fournissent les ressources nécessaires pour faire face à ses rivaux locaux.

Des fondements religieux viennent, certes, nourrir ce jeu d'oppositions et lui fournir une indéniable substance spirituelle. Celle-ci n'est pourtant ni la cause ni l'explication des regroupements obervés, entièrement réglés par l'ordre de la parenté et des affinités sélectives. L'illusion est en fait donnée par l'incroyable coïncidence entre sphère politique et sphère

[8] La « Pacification de l'Araucanie » est le nom officiel donné à la campagne militaire (1861-1884) ayant permis à l'Etat chilien d'annexer le territoire mapuche situé entre les fleuves Bío-Bío et Toltén (*cf.* Carte 1).

religieuse qui, épousant chacune les mêmes contours, s'inscrivent dans une même logique segmentaire. Il semble donc que l'on soit là face à un mode d'organisation relevant de la tribu, soit une « *forme d'organisation politique (et guerrière) des sociétés généalogiques et segmentaires dont les institutions politiques, religieuses et économiques ne sont pas distinctes les unes des autres mais réglées par l'ordre de la parenté* » (RETAILLE, 2003 : 938).

Mais la compréhension de ces logiques segmentaires est d'autant plus complexe que les alliances auxquelles elles donnent vie n'ont rien de figées. Celles-ci sont, bien au contraire, relativement mouvantes, pouvant donner lieu parfois à d'étonnants revirements. Le fait qu'elles soient déterminées par des liens de parenté reconnus ne constitue pas en soi de facteur limitant car, dans un contexte où les échanges matrimoniaux sont réciproques et multilatéraux, des relations d'affinité peuvent finalement s'établir de toutes parts. Tout cela révèle alors l'incroyable malléabilité des entités socio-politiques structurant le territoire mapuche. Le troisième niveau de lecture du conflit ici analysé nécessite, de ce fait, davantage de précisions que je tenterai d'apporter dans la dernière partie de cet article.

3. VERS UNE REDEFINITION DES CONTOURS COMMUNAUTAIRES

Depuis la période précolombienne jusqu'à nos jours, le contexte socio-politique a profondément évolué en Araucanie. Dans un même mouvement, c'est l'ensemble des structures communautaires façonnant le territoire mapuche qui, dans un processus d'adaptation constante au nouveau contexte, a subi d'importantes modifications. Les changements opérés dans la figure du chef indien, notamment, constituent l'un des aspects les plus notables de cette évolution. Toutefois, il semble que ces réajustements aient davantage contribué à modifier les structures communautaires autochtones dans leur matérialité qu'à altérer les logiques présidant à leur reproduction. La manière dont, depuis plusieurs décennies, le fait pentecôtiste s'inscrit dans la société mapuche en est d'ailleurs une bonne illustration. Dans cette dernière partie, nous verrons comment l'organisation socio-territoriale autochtone s'est reconfigurée autour du pentecôtisme à Liucura.

3.1. Territoire et structures socio-politiques mapuches au cours de l'histoire

Durant l'époque précolombienne, le premier niveau d'intégration de la société mapuche aurait été la *ruka*, définie comme le foyer de la famille polygame. A sa tête, on retrouvait le père, accompagné de ses épouses et de ses enfants encore célibataires. Une fois mariés, ceux-ci étaient effectivement voués à quitter le foyer familial pour fonder le leur. C'est selon le principe de patrilocalité que la répartition des *rukas* nouvellement constituées semble s'être orchestrée. Alors que les fils tendaient à s'installer à proximité du foyer familial, sur les terres de leur père, les filles, elles, partaient généralement vivre chez leur mari (BOCCARA, 1998).

Le regroupement de plusieurs *rukas* –celle du père et celles de ses fils mariés– au sein d'un même hameau constituait une patrifamille, et l'association de plusieurs patrifamilles le *quiñelob* ou *lof* qui, selon G. Boccara (*ibid.* : 30), aurait été le premier niveau politique autonome de la structure sociale autochtone. Le *lof* n'aurait cependant pas été exclusivement endogame, car la recherche d'alliances politiques et économiques aurait poussé le *lonko* –chef du *lof*– à contracter au moins un mariage hors de son *lof*, qui fonctionnait donc conjointement avec d'autres *lof* auxquels il était associé.

Ce type d'association de second niveau s'appelait le *lebo*, structure au sein de laquelle prenaient place les alliances établies entre les *lonkos* des différents *lof*. Comme le précise J.-M. Zavala (2000 : 62-63), « *il pourrait s'agir d'un groupe résidentiel dont l'unité ne réside pas (ou plus) dans l'appartenance à un même lignage mais dans des liens politico-religieux créés autour d'un lignage dominant* ». Point de rencontre et de partage symbolisant l'union des différents *lof* conformant le *lebo* qui est une structure politique abstraite, le *rehue* constituait à la fois le lieu physique matérialisant son existence et le lieu symbolique figurant l'exercice et la reproduction du pouvoir du *lonko* supérieur en ayant la charge. Reposant sur une imbrication des sphères du politique et du religieux, le *lebo* aurait donc été tout autant un pacte politique qu'une communauté de culte.

Au-delà du *lebo*, il n'y aurait pas eu, à l'époque précolombienne, de légitimité réellement reconnue. Les systèmes d'alliances tissés en fonc-

tion des relations qu'entretenaient entre elles ces entités primordiales n'auraient vraisemblablement été que momentanés et éphémères. L'*ayllarehue* tout d'abord, regroupement de plusieurs *lebo*, puis le *futanmapu*, associant à son tour divers *ayllarehue*, sont des entités dont le fonctionnement et l'existence même restent relativement mystérieux. La disponibilité de sources faisant défaut, les auteurs s'étant penchés sur la question refusent d'affirmer qu'elles n'aient pas été antérieures à l'arrivée des conquistadors. La seule certitude en la matière est qu'elles ne se stabilisèrent véritablement qu'à partir du XVIIIe siècle, traduisant un processus de centralisation progressive du pouvoir dans une société autochtone redéfinissant ses cadres d'action face à un pouvoir colonial fortement hiérarchisé (BOCCARA, 1998 ; ZAVALA, 2000).

Ainsi, les structures territoriales autochtones n'ont eu de cesse de se redéfinir, s'adaptant à l'instauration de dispositifs de pouvoir renouvelés. Mais le déroulement des événements postérieurs, dans le contexte d'un Chili devenu indépendant –au début du XIXe siècle–, ne tarda pas à mettre à mal cette configuration. Les déséquilibres introduits dans le balancier politique par la campagne de « pacification » (*cf.* note 8) ouvrirent définitivement la voie à un projet de colonisation dont le principal effet fut de convertir l'Araucanie en un grand chantier territorial. L'histoire républicaine se chargea de réagencer et de reconfigurer, à sa manière, le territoire des vaincus, intervenant tant sur sa substance que sur ses contours. Synthétisé à l'extrême, l'espace politique amérindien se restreignit à la reconnaissance d'une seule et unique entité : la Réduction dont les contours furent précisés dans les procès verbaux des *Títulos de Merced*.

Théoriquement, la Réduction permit d'aligner et de formater l'ensemble des juridictions traditionnelles sur un même modèle. Sans s'inquiéter outre mesure des modes d'agencement du pouvoir mapuche, les autorités coloniales n'eurent d'autres préoccupations que de délimiter en son sein la propriété autochtone. Si le tracé des Réductions a parfois pu recouper la mosaïque socio-politique locale tout à fait au hasard, il n'a pas pour autant systématiquement oeuvré à fractionner ou démembrer l'univers amérindien. Le problème de fond tient d'ailleurs plutôt au fait que la Réduction ait pu indifféremment se superposer à un *lof*, un *lebo* ou un *ayllarehue*, dont on a vu que l'emboîtement s'effectuait selon un schéma hiérarchique distinguant plusieurs niveaux de chefferies.

Qu'il ait été préalablement à la tête de l'une ou de l'autre de ces entités, le chef mapuche fut institué en tant que *cacique* par l'administration chilienne. Dans les faits, son pouvoir se restreignit à une autorité limitée et exclusivement orientée vers l'intérieur du nouvel univers communautaire. Or, dans un cadre spatial désormais clos et sans possibilité d'expansion, la terre en vint rapidement à manquer, mettant en péril la capacité de redistribution du *cacique* et, par voie de conséquence, sa légitimité à imposer une quelconque autorité. Cette perte de légitimité s'accéléra postérieurement avec le processus de liquidation de la propriété collective autochtone (*cf.* note 5) qui eut pour effet de convertir le chef mapuche en un citoyen égal en droits et devoirs à l'égard des autres membres de l'ex-Réduction. Dans ce contexte, de nouvelles figures d'autorité, définies sur de toutes nouvelles bases, vinrent se substituer aux formes du pouvoir traditionnel.

3.2. De *lonko* à pasteur : la nouvelle figure du chef indien

Dénué de sens et dépossédé de ses assises, l'ancien pouvoir a inévitablement été appelé à se réformer et se restructurer. Une nouvelle génération de chefs est de ce fait venue remplacer les représentants traditionnels de la société mapuche. On remarque, en particulier, qu'à la forte décroissance du nombre de *lonkos* se corrèle l'apparition proportionnellement inverse d'un nombre de plus en plus conséquent de « présidents de communautés » –les deux pouvant toutefois cohabiter dans certains cas. La loi indigène de 1993 a effectivement instauré le statut juridique de Communauté Indigène (C.I.), à la tête de laquelle on retrouve un directoire composé d'un président, d'un vice-président, d'un trésorier, d'un secrétaire et d'un ou plusieurs directeurs. Il s'agit, en somme, d'une figure associative permettant aux communautés de bénéficier d'une série de projets et de financements offerts dans le cadre des politiques de discrimination positive.

Projeté à la tête d'une structure désormais formalisée et reconnue par l'Etat, le nouveau chef mapuche occupe une fonction avant tout sociopolitique. Mais dans le contexte d'une société où le politique et le religieux tendent à se confondre, il n'est pas rare d'observer un mouvement de débordement et de chevauchement de ces deux domaines, donnant alors lieu à un processus de concentration des pouvoirs. Devenir président de communauté puis se convertir en pasteur évangélique peut, en ce sens, être interprété comme un moyen efficace, pour un *lonko*, de ne pas voir dépérir ses charges[9]. On peut assurément voir, dans ce cumul des fonctions, la marque d'une quête de relégitimation de la figure du chef indien. Il semblerait donc que ce changement structurel témoigne d'une volonté de ne pas perdre la main et de conserver un certain pouvoir –voire de l'accroître– en en redéfinissant le cadre d'action.

Aussi, plutôt que d'adresser ses prières aux divinités célestes, à l'occasion du *nguillatun*, le nouveau chef indien prêche désormais à ses « frères », Bible en main et à l'église, la sainte parole du tout-puissant. La nature du pouvoir et de l'influence qu'il exerce sur son auditoire n'a pas véritablement varié et n'accuse de changements que dans sa forme, pas dans son contenu ni dans ses orientations. Or, ces considérations sont d'autant plus remarquables que les nouveaux pasteurs entraînent généralement avec eux tout ou partie du groupe communautaire. Les conversions, en effet, « *suivent les liens de parenté et s'inscrivent en tant que stratégies corporatives dont l'axe est le leader religieux dissident* » (BASTIAN, 2008 : 28).

Si, par conséquent, la pentecôtisation du territoire mapuche n'est pas en passe de remettre en cause la nature du pouvoir politico-religieux du chef indien ni, d'ailleurs, le sens et le contenu du message réaffirmant un tel pouvoir, elle n'aurait vraisemblablement pas non plus prise sur la composition de l'auditoire auquel ce message est adressé. La communauté de culte semble de ce fait transiter, sans grand encombre, des *ramadas* du *nguillatué*[10] aux bancs de l'église où elle se reconfigure autour de l'autorité du pasteur : « *quand au sein de la communauté mapuche c'est un leader qui se convertit, la famille et le cercle proche adhèrent massivement à sa suite à la nouvelle croyance, formant parfois des églises à part, conduites par l'ancien lonko, désormais tranformé en « pasteur »* [...] » (GUEVARA, 2001).

C'est ainsi que l'on assiste à l'émergence de congrégations autochtones indépendantes, dans le cadre d'un horizontalisme faisant montre d'une certaine convenance à l'égard des attentes amérindiennes. Et il semblerait, de fait, que « *le « factionalisme » toujours latent au monde indigène trouverait là une bonne occasion de se développer* » (GROS, 1992 : 120). Cette apparente adéquation aux dynamiques locales mérite d'être soulignée et quelque peu précisée car on tient là, probablement, l'un des principaux facteurs explicatifs de l'enracinement pentecôtiste en territoire mapuche. Mais arrêtons-nous, d'abord, sur ce qui semble caractériser du mieux ce pouvoir religieux. La définition qu'en donne Y. Le Bot (1994 : 226) reste, en la matière, l'une des plus explicites :

« *Le phénomène se présente sous des formes décentralisées, sous-institutionnalisées, parfois difficilement saisissables pour des observateurs habitués à considérer les phénomènes religieux en Amérique Latine sous les traits d'une Eglise centralisée, hierarchique, pyramidale. L'évangélisme se développe à l'horizontale, par multiplication des églises et des dénominations, par émulation, compétition et scissiparité, de proche en proche comme un incendie à plusieurs foyers* ».

Les bases du mouvement mapuche contemporain trouveraient-elles dans le pouvoir décentralisé de la hiérarchie pentecôtiste une réponse concluante à leurs demandes d'autonomie et de rétablissement d'un pouvoir usurpé ? La percée protestante ne pourrait-elle pas être interprétée alors comme une remise en cause des pouvoirs hégémoniques hérités de la période coloniale ? Ne serait-elle pas un moyen de réaffirmer un contre-pouvoir autochtone faisant barrage aux tutelles politico-religieuses d'antan ? Ne constituerait-elle pas, de la sorte, un facteur de décolonisation plutôt que d'acculturation ? Ce n'est pas improbable. C. Gros (1992 : 128) signale,

[9] Traditionnellement, ce sont les *lonko* qui déterminent le calendrier religieux et se chargent de l'organisation du *nguillatun*. Le déroulement de la cérémonie, en revanche, est généralement confié au *machi* –quand il y en a.

[10] Le *nguillatué* est le champ cérémoniel dressé en plein air à l'occasion du *nguillatun*. Les *ramadas* (de l'espagnol *rama* : branche, d'où *ramada* : ensemble de branches) sont les abris de fortune dans lesquels séjournent les familles durant la réalisation de la cérémonie.

d'ailleurs, qu'en se proposant « [...] *de créer des temples indiens avec des pasteurs indigènes,* [les sectes protestantes] *respectent de fait beaucoup plus les autonomies locales (ce que demande pour sa part le mouvement indigène) et n'imposent pas la même structure d'organisation hiérarchique que l'Eglise catholique* ».

3.3. Restructurations territoriales contemporaines à Liucura

Il découle des remarques précédentes que les discontinuités observées dans les configurations territoriales autochtones semblent n'être que de forme. Rien, dès lors, ne nous interdit de supposer qu'au détour des C.I. et/ou des temples pentecôtistes, se dessinent aujourd'hui les contours des différents agrégats socio-politiques autochtones qui, réglés par l'ordre de la parenté, ne sont pas des entités immuables et statiques à travers le temps. Suivant la croissance démographique et la redéfinition conséquente des lignes de partage des liens de sang, ces structures sont en fait en perpétuelle recomposition. Aussi, le travail de reconstitution des arbres généalogiques effectué pour chacune des familles des communautés de Liucura permet d'ébaucher quelques pistes de réflexion (SEPÚLVEDA, 2011).

A Piedra Blanca, d'abord, il est intéressant de noter que l'on retrouve aujourd'hui trois groupes de taille et de composition similaires à celle d'un *lof*, s'organisant chacun autour d'un temple pentecôtiste. Ensemble, ces trois temples forment une structure comparable à ce que l'on a défini plus haut comme le *lebo* mais matérialisé, en l'occurrence, dans la formation d'une C.I. regroupant les trois factions. A Pehuenco, en raison de la taille plus importante de cette communauté, la situation diffère quelque peu. On y retrouve non moins de cinq C.I. : quatre d'entre elles épousent les contours du *lof*, tandis que la dernière s'apparente, comme à Piedra Blanca, à une structure de type *lebo*. A Pino Solo, enfin, la plus petite des trois communautés, il n'y a qu'un *lof* qui s'est également constitué en C.I.[11].

De fortes rivalités internes tendent cependant à entraver le fonctionnement de cette dernière et il semble, de fait, que l'on assiste depuis quelques temps à un divorce scindant le *lof* originel en deux entités distinctes. Mais de tels jeux d'oppositions se répliquent dans chacun des trois secteurs mentionnés. Le CPL en tire d'ailleurs sa configuration, suivant les lignes de faille séparant les différentes factions présentes dans chacune des communautés. Parti de Pehuenco, l'organisation s'est forgée à partir de l'alliance de deux des quatre *lof* formalisés en C.I., épousant, dès son apparition, les contours d'un niveau hiérarchique supérieur : un *lebo* fondé sur le regroupement de deux C.I. et s'étendant par la suite aux communautés voisines selon des logiques de recrutement identiques.

En effet, à Pino Solo comme à Piedra Blanca, on observe que l'inclusion des uns au projet du CPL a automatiquement motivé les autres à en prendre le contre-pied. Il y a donc, du point de vue des configurations communautaires, un effet de miroir entre chacun des trois secteurs mentionnés. On se retrouve partout en présence de deux factions rivales dont l'opposition se fonde sur le principe d'acceptation ou de refus de participation aux mobilisations du CPL. L'apparition de l'organisation engendra ainsi une importante restructuration du paysage communautaire, aboutissant à la formation de deux *lebos* s'affrontant aujourd'hui comme deux groupes ennemis.

Notons toutefois que ces alliances ne se sont pas faites au hasard. C'est effectivement sur l'activation de réseaux de parenté relativement vastes que le CPL s'est fondé. C'est, par ailleurs, selon des modalités identiques que se structura l'alliance des rivaux pentecôtistes dont la forme d'association en vint à constituer le reflet négatif du CPL[12]. Rien, si ce n'est l'affichage d'options

[11] Si l'emploi contemporain d'une terminologie datant de l'époque coloniale peut sembler anachronique –bien que le mouvement mapuche ait largement contribué, au cours des dernières décennies, à réhabiliter cette terminologie–, j'émets l'hypothèse que l'apparition, au cours de l'histoire, d'une variété de structures –du *lof* d'antan à la C.I. d'aujourd'hui– n'entretenant *a priori* que peu de rapports entre elles –puisque prenant corps dans des contextes socio-politiques différents– tient néanmoins à l'activation de mécanismes fort similaires et tout à fait comparables. De sorte que l'usage d'une terminologie héritée de la période coloniale pour qualifier des entités contemporaines constitue une facilité lexicale visant à souligner la reproduction, non pas d'un ensemble de structures données, mais de logiques présidant à leur édification.

[12] En avril 2008, les opposants du CPL se constituèrent en Association Indigène –selon les modalités prévues à cet effet dans la loi indigène de 1993– dont les statuts précisent que *« l'association ne partage pas l'idéalisme ni la façon d'agir de M. R. et de son organisation « Conseil Pehuenche » et, pour cela même, les membres de l'association qui en viendraient à suivre M. R. seront exclus de l'association »*.

religieuses présentées comme antagoniques, ne semble dès lors différencier ces deux *lebos*. Si l'un se revendique en tant qu'organisation « traditionnelle », sorte de grand conseil intégré des autorités « ancestrales » des communautés pehuenches, l'autre, en revanche, s'articule autour d'un temple pentecôtiste réunissant, sous l'autorité d'un « pasteur pehuenche », aussi bien des familles autochtones que non autochtones.

La dimension spirituelle, pour apparente qu'elle soit, n'est pourtant que l'alibi d'un conflit intertribal dont l'enjeu est avant tout foncier. Instrumentalisé, le religieux ne constitue pas moins une ressource spatiale dans la mesure où les deux *lebos* en présence se structurent tels de vastes réseaux fondés sur l'appartenance religieuse. N'oublions pas, cependant, que le *lebo* se fait et se défait selon les circonstances et qu'il résulte, par conséquent, d'une alliance conjoncturelle pouvant à tout moment être remise en cause. Rien, alors, ne laisse présager que cette ligne de faille opposant aujourd'hui « indianistes » et « pentecôtistes » s'inscrive durablement dans le paysage socio-politique de Liucura. Il suffirait d'ailleurs de rappeler, pour s'en persuader, que certains dirigeants du CPL furent, par le passé, les vecteurs du courant pentecôtiste dans les communautés du secteur.

CONCLUSION

Au terme de cette réflexion, il est possible d'affirmer que l'organisation socio-territoriale pehuenche se reproduit, se réinvente et se réarticule aujourd'hui autour des temples pentecôtistes. Nous avons vu, en effet, que la nouvelle option religieuse pouvait s'offrir telle une possibilité de reconduction des structures communautaires autochtones. Pour conclure, j'aimerais alors changer d'échelle et porter mes analyses hors des communautés pehuenches de Liucura, dont les réseaux s'étendent au-delà de ce cadre local restreint. Le CPL, d'abord, bénéficie des réseaux du CTT le liant à de nombreuses organisations indianistes et indigénistes tant sur le plan régional et national qu'à l'échelle latino-américaine. Les pentecôtistes, de leur côté, s'insèrent dans une communauté de « frères » dont l'étendue, recoupant une multitude de dénominations, est au moins nationale et, très souvent même, transnationale.

Ainsi, une pentecôtiste mapuche de Concepción –où j'ai également travaillé avec plusieurs associations mapuches urbaines[13]– me confiait que, par l'intermédiaire des réseaux de l'église, elle avait pu connaître un grand nombre de leaders et de présidents de communautés situées en divers points de la région. Sa « toile » d'interconnaissance s'était conséquemment élargie et diversifiée. En reconnectant les urbains aux communautés d'origine, le pentecôtisme redonne non seulement au territoire mapuche une substance spirituelle mais, par son implantation réticulaire, il en redessine également les contours en lui fournissant de nouveaux ancrages. Cependant, à l'échelle locale, le fait religieux reste partie prenante de restructurations communautaires relativement instables. Rien, dès lors, ne semble assurer la pérennité d'un courant religieux que certains ont d'ores et déjà abandonné pour en revenir aux « traditions ». En ce sens, le succès du pentecôtisme en territoire mapuche dépend très largement de son efficacité qui reste circonstancielle.

Notons, enfin, qu'en se revendiquant évangéliques, les « frères indigènes » se joignent à « [...] *une communauté d'« élus » qui transcende les frontières sociale, nationale et linguistique* » (RIVIERE, 1997 : 85). Vecteur d'acceptation sociale, le pentecôtisme joue un rôle incontestable dans l'insertion des convertis au sein de la société dominante. Dans les réseaux protestants, la condition ethnique, loin d'être primordiale, ne constitue pas un prétexte discriminatoire : en-deçà de leurs origines, les « frères évangéliques » sont avant tout des « fils du Seigneur » (GUEVARA, 2001) !

La recomposition du lien communautaire ne peut donc être entendue ici comme une forme primaire de sectarisme ou d'enfermement communautaire.

[13] La redistribution des terres devenant vite impossible dans le contexte de la Réduction, la migration vers les grands centres urbains s'est offerte comme une « sortie de piste » empruntée par beaucoup. Intensifiés à partir des années 1930, ces mouvements migratoires continuent aujourd'hui de vider les terroirs du centre-sud chilien. D'après le recensement de 2002, plus de 40 % de la population mapuche vivait ainsi hors des limites du territoire historique. A l'image des dynamiques en cours dans les communautés d'origine, l'implantation de temples pentecôtistes dans les banlieues des grandes villes chiliennes s'est constituée, pour les migrants et leurs descendants, comme un véritable refuge de l'ethnicité (SEPÚLVEDA, 2011).

Elle participe, au contraire, à une géopolitique « à l'amérindienne » revendiquant un pacte territorial renouvelé. Les demandes de reconnaissance ethnique s'y croisent avec celles du droit à la pluralité religieuse. C'est en ce sens une lutte dédoublée qu'entreprennent les convertis, un combat dont le principal enjeu tient à l'inscription du fait pentecôtiste dans la redéfinition d'une ethnicité conforme à la réalité d'un nouveau contexte. Mais un combat fondé, d'autre part, sur l'impérieuse mission de se faire valoir, dans le respect d'une ethnicité reconnue et acceptée, auprès de l'ensemble des acteurs du mouvement protestant.

Bibliographie

AAGESEN, D., 1998, Indigenous Resource Rights and Conservation of the Monkey-Puzzle Tree (Araucaria araucana, Araucariaceae) : A Case Study from Southern Chile, *Economic Botany*, Vol. 52, Issue 2, New York : The New York Botanical Garden, pp. 146-160

BASTIAN, J.-P., 2008, Conversiones religiosas y redefinición de la etnicidad en el Estado de Chiapas, *TRACE*, n° 54, Mexico : CEMCA, pp. 19-30

BASTIAN, J.-P., 1997, La dérégulation religieuse de l'Amérique Latine, *Problèmes d'Amérique Latine*, n° 24, Paris : Choiseul, pp. 3-15

BEAUCAGE, P. (ed.), 2004, *Les nouveaux enfants de Dieu. Conversions récentes en Amérique Latine*, Montréal : Recherches amérindiennes au Québec, Vol. 34, n° 2, p. 106

BOCCARA, G., 1999, Organisation sociale, guerre de captation et ethnogénèse chez les Reche-Mapuche à l'époque coloniale, *L'Homme*, Tome 39, n° 150, Paris : EHESS, pp. 85-117

BOCCARA, G., 1998, *Guerre et ethnogenèse mapuche dans le Chili colonial. L'invention du soi*, Paris : L'Harmattan, p. 391

FOERSTER, R., 1993, *Introducción a la religiosidad mapuche*, Santiago du Chili : Editorial Universitaria, p. 184

GONZALEZ, H., 1986, Propiedad comunitaria o individual. Las leyes indígenas y el pueblo mapuche, *Nütram*, Año II, n° 3, Santiago du Chili : Centro Ecuménico Diego de Medellín, pp. 7-13

GROS, C., 1992, Fondamentalisme protestant et populations indiennes : quelques hypothèses, *Cahiers des Amériques Latines*, n° 13, Paris : IHEAL, pp. 119-134

GUERRERO, B. (comp.), 2005, *De Indio a hermano. Pentecostalismo indígena en América Latina*, Iquique : Campus, p. 404

GUEVARA, A., 2001, Movimiento protestante en comunidades indígenas : testimonios de vida y fe, *Actas del Cuarto Congreso Chileno de Antropología*, Santiago du Chili : Colegio de Antropólogos de Chile (ed.), Cd-Rom

HIRT, I., 2008, *Redistribuer les cartes : approche postcoloniale d'un processus de cartographie participative en territoire mapuche (Chili)*, Genève : Université de Genève, Thèse de Doctorat en Géographie, p. 477

LALIVE D'EPINAY, C., 1968, *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*, Concepción : CEEP Ediciones, segunda edición (2009), p. 334

LE BOT, Y., 1994, *Violence de la modernité en Amérique Latine. Indianité, société et pouvoir*, Paris : Karthala, p. 291

MARILEO, A., 1995, Autoridades tradicionales y sabiduría mapuche. Primera experiencia de trabajo con autoridades tradicionales mapuches en el Lago Budi, *¿Modernización o sabiduría en tierra mapuche?*, Santiago du Chili : Editora San Pablo, pp. 11-30

RETAILLE, D., 2003, Tribu, *Dictionnaire de la Géographie et de l'Espace des Sociétés*, Paris : Editions Belin, pp. 938-939

RIVIERE, G., 1997, Le pentecôtisme dans la société aymara des hauts-plateaux, *Problèmes d'Amérique Latine*, n° 24, Paris : Choiseul, pp. 81-102

SEPÚLVEDA, B., 2011, *Les Mapuches du Chili : des représentations aux pratiques de l'espace. Géographie(s) d'un territoire autochtone*, Rouen : Université de Rouen, Thèse de Doctorat en Géographie, p. 614

ZAVALA, J. M., 2000, *Les Indiens mapuche du Chili. Dynamiques inter-ethniques et stratégies de résistance*, XVIIIe siècle, Paris : L'Harmattan, p. 297