HAL
open science

Les Mapuches du Chili : des représentations aux pratiques de l'espace. Géographie(s) d'un territoire autochtone.

Bastien Sepulveda

To cite this version:

Bastien Sepulveda. Les Mapuches du Chili : des représentations aux pratiques de l'espace. Géographie(s) d'un territoire autochtone.. Géographie. Université de Rouen, 2011. Français. NNT : . tel-03518403

HAL Id: tel-03518403

https://hal.science/tel-03518403v1

Submitted on 9 Jan 2022

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.

UNIVERSITÉ DE ROUEN
Ecole Doctorale Savoirs, Critique, Expertises / ED 350
-Laboratoire AILLEURS / Equipe d'Accueil 2534 -

THÈSE DE DOCTORAT EN GÉOGRAPHIE

Soutenue le 17 Juin 2011

Bastien SEPÚLVEDA

LES MAPUCHES DU CHILI : DES REPRÉSENTATIONS AUX PRATIQUES DE L'ESPACE. GÉOGRAPHIE(S) D'UN TERRITOIRE AUTOCHTONE

Sous la direction de
M. Denis RETAILLÉ, Université de Bordeaux

Jury

M. Fernando CASANUEVA (rapporteur), Université de Bordeaux
Mme. Caroline DESBIENS (rapporteuse), Université Laval, Québec
M. Guillaume BOCCARA, CNRS-CERMA, EHESS
M. Jean-Paul DELER, CNRS-ADES, Bordeaux
Mme. Odette LOUISET, Université de Rouen

Résumé / Abstract / Resumen

Les Mapuches du Chili : des représentations aux pratiques de l'espace. Géographie(s) d'un territoire autochtone

Menée à partir d'enquêtes réalisées chez les Mapuches du Chili, cette thèse propose une approche géographique de la question autochtone et sa résurgence dans le débat public en Amérique Latine. Elle s'intéresse aux différentes formes de contestation de l'Etat auquel les dirigeants des mouvements indianistes s'adressent en revendiquant un territoire dont ils estiment avoir été dépossédés. Les discours sur le territoire et ses représentations sont examinés dans un exercice de déconstruction d'un imaginaire géographique ancré dans des communautés rurales dites « traditionnelles » et idéalisées comme lieu de reproduction d'une culture sur laquelle l'histoire n'aurait pas prise. S'appuyant sur un travail de terrain mené entre ces mêmes communautés et les grands centres urbains du pays vers lesquels convergent aujourd'hui d'importants flux migratoires, la thèse montre l'écart considérable séparant les territorialités professées des territorialités vécues. Une explication à cet écart se trouve dans l'influence que l'Etat exerce sur les manières de concevoir et de se représenter le territoire par le maintien d'une certaine forme de domination coloniale à l'égard des peuples autochtones. Ce faisant, la thèse tente de démontrer qu'il n'existe donc pas une mais plusieurs lectures d'un même espace qui, combinées, permettent de poser les bases d'une géographie du territoire mapuche.

Mots clés / Chili ; autochtonie ; indianisme ; Mapuche ; territorialités et territoires

The Mapuche people in Chile : from representations to spatial practices. Geography/ies of an indigenous territory

Based on the investigation conducted in the mapuche land in Chile, this Ph.D proposes a geographical approach of the indigenous question and its resurgence in the latin-american public sphere. It brings about the different ways of questioning State to which indian leaders claim their ancestral territories. Discourses about territory and its representations are being examinated through the deconstruction of a geographical imaginary rooted in rural and traditional communities idealized as the reproduction place of a frozen culture. Based on the field work carried out in both the rural communities and urban areas towards migration process is going on, this Ph. D demonstrates the gap between proclaimed and experienced territorialities. An explanation can be found in the influence exerted by the State in the ways of conceiving and representing territory in a contemporary colonial context. Finally, this Ph. D attempts to reveal that multiple readings of a same space are working out to set down the bases of a geography of mapuche territory.

Keywords / Chile ; indigeneity ; indianism ; Mapuche ; territorialities and territories

Los Mapuches de Chile : de las representaciones a las prácticas del espacio. Geografía(s) de un territorio indígena

Partiendo de una investigación realizada en tierras mapuches de Chile, esta tesis propone una lectura geográfica de la cuestión indígena y su resurgencia en el debate público latinoamericano. Se interesa en las distintas formas en que los líderes indígenas cuestionan el Estado, reivindicando un territorio del que consideran haber sido despojados. Los discursos sobre el territorio y sus representaciones se examinan a través de un ejercicio de desconstrucción de un imaginario geográfico anclado en comunidades rurales « tradicionales » idealizadas como lugar de reproducción de una cultura que no parecería sufrir las vicisitudes de la historia. En base a trabajos de campo realizados entre estas comunidades y las grandes urbes del país hacia donde convergen importantes flujos migratorios, esta tesis hace hincapié en el desfase existente entre las territorialidades profesadas y las territorialidades vivenciadas. Una explicación a ello se encuentra en la influencia que ejerce el Estado en las formas de concebir el territorio, en el contexto de una relación aún sesgada por su marcado carácter colonial. Así y todo, se intenta demostrar que no existe una sino que varias lecturas de un mismo espacio que, combinándose, permiten echar las bases de una geografía del territorio mapuche.

Palabras claves / Chile ; indigeneidad ; indianismo ; Mapuche ; territorialidades y territorios

---

Sommaire

Sommaire *5*

Présentation *6*

Introduction. Notes préliminaires d'une recherche en territoire amérindien *9*

PARTIE A. Introduction à l'étude des territoires amérindiens en Amérique Latine *29*
Introduction - Partie A *30*
Chapitre I. De la colonisation et de ses implications géographiques *34*
Chapitre II. Mondialisation et contemporanéité des territoires amérindiens *77*
Conclusion - Partie A *142*

PARTIE B. La construction d'un imaginaire géographique amérindien au Chili *147*
Introduction - Partie B *148*
Chapitre III. L'imposition d'un nouvel ordre spatial en pays mapuche *152*
Chapitre IV. La géographie subversive du renversement postcolonial mapuche *225*
Conclusion - Partie B *316*

PARTIE C. En-deçà des discours : attention, un territoire peut en cacher un autre! *321*
Introduction - Partie C *322*
Chapitre V. Le conflit observé *in situ* : vous avez dit « territoire sacré » ? *326*
Chapitre VI. Territoire ou territoires mapuche(s) ? *412*
Chapitre VII. Migrations et mobilités contemporaines : un territoire en réseau ? *500*
Conclusion - Partie C *565*

Conclusion. Le territoire mapuche existe-t-il ? *570*

Bibliographie *581*
Liste des sigles utilisés *600*
Glossaire *602*
Table des cartes *605*
Table des encadrés *606*
Table des figures *607*
Table des illustrations *608*
Table des tableaux *611*
Table des matières *612*

Présentation

C'est en 2003, lors d'un séjour d'étude passé au Chili, que j'ai fait la rencontre du peuple mapuche. L'intérêt que j'ai éprouvé à l'égard de cette société ne s'est toutefois matérialisé pour la première fois qu'en 2005, par le rendu d'un mémoire de Master qui posa les bases de ce qui deviendrait plus tard une Thèse de Doctorat. Pour en arriver là, il aura néanmoins fallu une longue expérience de terrain et près de deux ans et demi de vie passée au Chili, entre novembre 2006 et avril 2009. C'est alors à Concepción que j'ai élu domicile, ville à laquelle je suis lié par des attaches familiales. Il n'est pas neutre de le signaler car, à l'évidence, le choix de ce terrain ne répond pas uniquement à un projet professionnel.

Aussi, il faut bien entendre que c'est « armé » d'une triple appartenance identitaire -Francais, Chilien et... géographe- que je suis entré en contact avec mes amphitryons mapuches à qui je souhaite dédier ce travail. Je leur dois bien cela car, sans leur collaboration, rien n'aurait été évidemment possible. Mes pensées vont tout particulièrement à Nivaldo Romero et à sa famille chez qui j'ai toujours été reçu les bras ouverts. Mais, de manière générale, c'est aux habitants des secteurs de Pehuenco, de Piedra Blanca et à la famille Nahuelcheo de Pino Solo, à Lonquimay, que j'adresse mes sincères remerciements. Je n'oublierai jamais cette belle expérience passée à leurs côtés. A Ralco, c'est à Juan Purran que je dois grande partie de ce que je sais. Je le remercie lui et sa famille pour leur hospitalité et l'intérêt porté à mon projet de recherche. Je ne peux manquer non plus de mentionner ici la famille Maripe Purran qui a également joué un rôle important dans ce projet. María Curriao, enfin, qui, en me faisant partager son combat, m'a beaucoup appris.

Mais je dois également ma connaissance du terrain aux garde-parcs des deux aires protégées dans lesquelles j'ai travaillé au cours de mon séjour au Chili. Mes sincères remerciements à Eliecer Ñancufil et Heraldo Meliqueo de la Réserve Nationale Alto Bío-Bío ; à Rodrigo Solís, Segundo Necul et Vicente Sotomayor de la Réserve Nationale Ralco. Aussi, je voudrais remercier l'ensemble des fonctionnaires de la Corporation Nationale Forestière des bureaux de Temuco, Concepción et Los Angeles qui furent des relais importants. De fait, c'est dans le cadre d'une convention signée entre cette institution et mon laboratoire d'accueil que j'ai pu réaliser mes recherches au Chili. Un rapport d'enquête fut d'ailleurs rendu et présenté publiquement dans le cadre d'un séminaire organisé à l'Université de Concepción, en avril 2009. Financé par le Laboratoire Ailleurs, sa réalisation n'aurait néanmoins pas été possible sans le soutien logistique du Département de Géographie de l'Université de Concepción.

Je tiens ainsi à remercier l'ensemble des collègues de ce Département, en particulier Edilia Jaque et Hugo Capellà, pour m'avoir laissé une place parmi eux durant

mon séjour au Chili. Cette insertion dans le milieu universitaire chilien fut essentielle dans la mesure où elle me permit de participer à un certain nombre d'activités au cours desquelles je fis d'intéressantes rencontres. C'est notamment par ce biais que je suis entré en contact avec la plupart des dirigeants des associations mapuches de Concepción. Ces rencontres furent fondamentales dans l'orientation de mes recherches et je me dois, pour cela, de remercier Remigio Inalef, Luis Llanquilef ainsi que l'ensemble des membres de l'association Newen Mapu de Barrio Norte. Mes pensées vont également à Ricardo Huenul, Rosalía Calbul, Digna Cayuman et tant d'autres que je ne peux citer ici faute de place.

Doivent également être remerciés ici plusieurs fonctionnaires de la Corporation Nationale de Développement Indigène pour leur collaboration dans l'accès à de nombreuses informations. Je souhaite, en premier lieu, remercier María Eugenia Queupumil du service des archives pour son accueil toujours chaleureux et l'intérêt porté à mes recherches. Mais je pense également à Raquel Lagos, Marlen Fuentes et Víctor Paillacan qui, plus qu'un collaborateur, est pour moi un ami. Je tiens au même titre à saluer et remercier un certain nombre de personnes qui, sans collaborer ouvertement à ce travail, y ont néanmoins contribué au détour de longues et passionnantes conversations. Ana Millaquén, tout d'abord, pour son amitié et sa générosité, mais aussi Fresia Lienqueo, Francisca Mariñan, Dagoberto Cayuqueo, Luis Vita, Florencio Catrileo et Marcelino Calfuqueo.

Et puis il y a aussi les compagnons de route, collègues et amis avec lesquels j'ai pu échanger et partager l'avancement des mes recherches en diverses occasions. Comment ne pas remercier ici Felipe Rivera, Fabien Le Bonniec, Clotilde Dubray-Vautrin, Irène Hirt et Sergio Caniuqueo pour leurs remarques, leur soutien, leur générosité intellectuelle et l'aide apportée sous forme de conseils de lecture ou de partage d'informations. Mais mon plus grand soutien, depuis le début de cette aventure, c'est indiscutablement à ma femme, Angela, que je le dois. Je ne peux que la remercier pour son interminable patience et pour m'avoir soutenu dans les différentes étapes de ce travail. Une pensée également pour ma famille et mes amis qui, en France et au Chili, de loin ou de près, m'ont également suivi dans ce projet.

Une telle expérience n'aurait toutefois pas été possible sans la liberté concédée par l'obtention d'une Allocation de Recherche que je dois, en grande partie, à l'aide et aux conseils de mon directeur de thèse, Denis Retaillé. Je tiens ici à lui exprimer ma reconnaissance et mes sincères remerciements pour ce soutien mais aussi pour avoir suivi et accepté de diriger mes travaux depuis le Master. Merci aussi pour ses orientations et la liberté laissée dans l'organisation des mes enquêtes de terrain. Je ne veux pas oublier non plus de remercier tous les membres du laboratoire Ailleurs pour l'ambiance de travail conviviale et chaleureuse ayant rendu la phase de rédaction plus

agréable. Merci aux collègues et amis doctorants pour leur complicité. Merci à Eric Leclerc pour ses conseils et son aide précieuse en cartographie.

Enfin, je tiens également à remercier Stéphane Pessina Dassonville, Hugo Capellà, Irène Hirt, Sylvain Guyot et Fabien Le Bonniec pour la relecture attentive qu'ils ont faite de plusieurs extraits de cette thèse. Merci pour avoir pris ce temps et m'avoir ainsi permis d'améliorer ou approfondir certains des contenus du présent volume. Aussi, je m'excuse par avance auprès de toutes celles et tous ceux dont le nom ne serait pas mentionné ici. Ces omissions éventuelles n'ont rien de volontaire.

En ce qui concerne les questions de forme, j'ai fait le choix d'insérer l'ensemble des cartes et illustrations dans le fil du texte plutôt que de les inclure en annexes. J'ai fait ce choix en considérant que cela allégerait la lecture, au vu notamment de la taille du volume. Pour ce qui est des citations aux auteurs, j'ai inséré en notes de bas de page les références ponctuelles extraites d'entretiens, de sources journalistiques ou de documents administratifs, qu'il s'agisse de supports papiers ou électroniques. Les références aux travaux de recherche, ouvrages ou articles scientifiques sont reportées, quant à elles, dans une bibliographie en fin de volume.

Comme en atteste cette liste, il y a beaucoup de références d'auteurs hispanophones dont j'ai moi-même traduit les citations insérées dans le fil du texte. J'en ai fait de même pour les citations des auteurs anglophones. Ainsi, sauf indication contraire, toutes les traductions de l'espagnol au français ou de l'anglais au français relèvent de ma responsabilité. Sauf indication contraire également, les mots ou expressions soulignés par les auteurs dans la version d'origine sont respectés. Pour ma part, j'ai fait le choix d'indiquer en italique les mots et expressions non traduites ou non traduisibles. Un glossaire les répertoriant est inséré en fin de volume.

Enfin, et pour conclure cette présentation, je tiens à préciser mon choix d'accorder « Mapuche » dans ses emplois au pluriel, selon la règle du français, en lui ajoutant un « s ». La marque du pluriel n'existant pas en langue mapuche -*mapudungun*-, beaucoup d'auteurs décident en effet de ne pas faire l'accord.

Introduction
Notes préliminaires d'une recherche en territoire amérindien

Je ne saurais commencer la rédaction de ce travail sans préciser préalablement le contexte à la fois disciplinaire, théorique, mais également politique dans lequel mes recherches ont été réalisées. Aussi, plus que de restituer des éléments permettant au lecteur de cerner et comprendre la problématique abordée -ce qui demeure une étape essentielle et inévitable-, j'aurai à coeur de soulever les implications méthodologiques liées à la définition de mon objet d'étude et du terrain que j'ai alors construit autour de cet objet.

L'ensemble de ces précisions permettront, je l'espère, de poser en des termes plus concrets et plus précis tant le cadre que l'objet d'une recherche menée durant près de trois ans en territoire mapuche, dans le centre-sud chilien. Après avoir replacé cette étude dans son champ thématique et disciplinaire, je m'attacherai à préciser les circonstances de ma rencontre avec le peuple mapuche et les raisons de mon intérêt à son égard. Ce faisant, une telle démarche me permettra de resituer les principaux éléments du contexte à la fois historique et politique pesant sur cette société ainsi que les implications méthodologiques qui en découlent.

1. « Une géographie des territoires »[1]... autochtones !

Alors que l'on avait annoncé sa mort dans le contexte d'une mondialisation rendant obsolètes les frontières de l'Etat (Badie, 1995), voilà que, paradoxalement, le territoire reprend peu à peu du terrain en géographie. Comme le précise Bernard Elissalde, avant le milieu des années 1980, les références aux termes de « territoire » et de « territorialité » furent rares dans les sujets de thèses déposées ou soutenues (Elissalde, 2002: 194). Cet intérêt croissant pour le territoire doit en ce sens être compris comme le produit d'une profonde évolution. Depuis quelques temps déjà, il semble que l'on assiste à un véritable dépassement du paradigme de modernité, ce qui, en termes géographiques, se traduirait par un passage du deuxième au troisième « âge de la territorialisation » (Pourtier, 2005).

Aussi, il est important de souligner que ce n'est pas *au territoire* -celui de l'âge moderne- mais *aux territoires* -ceux d'un âge postmoderne prenant le pas sur le retrait somme toute relatif de l'Etat- que l'on prête désormais attention (Antheaume & Giraut,

[1] Je reprends cette expression du titre d'un article de B. Elissalde (2002) publié dans *L'Information Géographique*.

2005). Signalons, enfin, que ce retour du territoire dépasse, et de loin, le simple horizon du cadre disciplinaire. En effet, comme le soulignent Pierre Alphandéry et Martine Bergues, le territoire constitue désormais « [l'] *un de ces termes communs aux diverses sciences humaines dont elle brouille les limites* » (Alphandéry & Bergues, 2004: 5). Partageant un tel constat, B. Elissalde parle même d'un « [...] *usage parfois envahissant dans les sciences sociales* » (Elissalde, 2002: 193). Pis encore, on note que le terme fait aussi désormais partie du langage des « décideurs », des experts, des politiques, des citoyens, de groupes de pression et de communautés locales de natures diverses...

En somme, tout le monde ou presque parle aujourd'hui de territoire, tantôt parce qu'il faut l'aménager, l'administrer ou en redécouper le périmètre, tantôt parce qu'on le revendique, que l'on cherche à le protéger ou à se l'approprier. L'un des mouvements illustrant cette réalité d'une manière remarquable est celui de l'autochtonie. A peu près partout, de l'Amérique à l'Océanie en passant par l'Afrique, l'Asie et certaines régions d'Europe, des peuples autochtones revendiquent, depuis plusieurs décennies déjà, du territoire ou, plutôt, *leurs territoires* dont ils affirment avoir été dépossédés au cours de l'histoire[2]. Mobilisé dans le spectre de l'autochtonie, le territoire tend ainsi à être entendu comme le cadre dans lequel la reconnaissance d'un hypothétique statut d'autonomie pourrait prendre corps. Placé au coeur du discours public autochtone, il constitue l'un des piliers sur lequel semble reposer l'ensemble des revendications formulées.

Etienne Rivard a alors tout à fait raison d'affirmer que « [...] *les géographes ont beaucoup à offrir en ces domaines* » (Rivard, 2006: 387)[3]. Toutefois, on constate qu'ils se sont jusqu'à présent plutôt tenus à l'écart du débat sur l'autochtonie. En raison du bilan qu'il dresse de ce rapport à l'échelle québécoise, le même auteur se tente ainsi à parler d'une « géographie de l'absence *ou, pire, de* terra nullius *en devenir* » (*ibid*.: 385). Si, globalement, le regain d'intérêt suscité par l'essor des mobilisations autochtones n'a donc eu qu'un impact très modéré au sein de la communauté géographique, une distinction doit être faite cependant entre une géographie de tradition anglo-saxonne et une géographie de tradition abusivement qualifiée ici de « latine ».

J'englobe dans cette seconde catégorie, par commodité, non seulement l'ensemble des collègues hispanophones mais également les géographes francophones qui n'ont jusqu'alors prêté que peu d'attention au thème de l'autochtonie. Les anglo-saxons, en

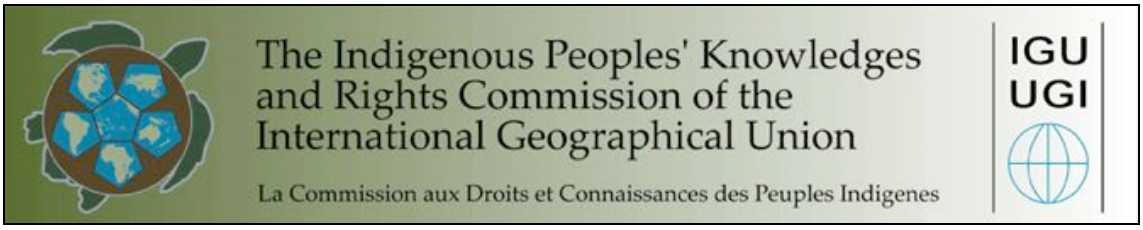
---

[2] Toutefois, comme nous aurons l'occasion de le développer au fil du texte, la perte d'autonomie n'implique pas une perte de territoire, mais sa redéfinition, sa restructuration dans un nouveau contexte. L'espace, en tant que substance inhérente à la vie des sociétés, est en construction permanente et s'actualise en fonction du contexte dans lequel il évolue.

[3] Voir, à ce propos, le plaidoyer pour une approche géographique de l'autochtonie que livre l'auteur dans ce même article (2006: 387-389). On pourra également se référer aux perspectives ouvertes par l'approche géo-historique et l'intégration d'une multiplicité des points de vue que revendique Caroline Desbiens au regard de la connaissance et de la compréhension de la comtemporanéité du territoire québécois (Desbiens, 2006).

revanche, s'en sont préoccupés davantage[4]. Cette « disparité » se reflète d'ailleurs assez clairement dans l'absence notable de géographes hispanophones et français à la Commission aux Droits et Connaissances des Peuples Indigènes (*cf.* Illustration 1), fondée en 2006 au sein de l'Union Géographique Internationale (UGI) et composée principalement de géographes nord-américains, canadiens et australiens (Johnson *et al.*, 2007: 117).

Illustration 1 : Bannière de la Commission aux Droits et Connaissances des Peuples Indigènes, UGI



Source : http://www.indigenousgeography.net/

L'absence des géographes « latins » de ce débat sur l'autochtonie s'expliquerait-elle par un manque de stimulation ou d'intérêt tant sur le plan politique que scientifique ? Ce n'est évidemment pas justifiable dans le cas latino-américain puisque, comme nous le verrons tout au long de ce travail, les représentants amérindiens sont justement parmi ceux s'étant le plus activement mobilisés sur la scène internationale au cours des dernières décennies. Or, situation paradoxale, c'est probablement en Amérique Latine que l'autochtonie intéresse le moins la discipline[5] !

Les géographes francophones, pour leur part, ne semblent guère se sentir plus concernés. Outre les collègues québécois dont l'intérêt pour la question territoriale autochtone -inuit et amérindienne- constitue une exception au sein de la francophonie[6],

---

[4] Cet intérêt peut se mesurer par exemple par le nombre relativement important d'articles publiés dans des revues spécialisées de langue anglaise et, notamment, par la parution de plusieurs numéros thématiques dédiés au thème de l'autochtonie. Voir, à ce propos, les numéros de *Geografiska Annaler - Series B* (88-3) paru en 2006 et de la revue australienne *Geographical Research* (45-2) de 2007 consacré au thème.

[5] Pour dire les choses clairement, en ce qui concerne le Chili du moins, Raúl Molina semble être le seul géographe à s'intéresser à la question territoriale autochtone (*cf.* Bibliographie). Je n'ai, pour ma part, recensé aucune référence dans les revues spécialisées latino-américaines et lors de ma participation aux congrès annuels de la Société Chilienne de Sciences Géographiques, en 2008 et 2010, je n'ai pas non plus rencontré de collègues travaillant sur cette thématique.

[6] Encore que, comme le signale E. Rivard, l'intérêt des géographes québécois pour la question autochtone serait en net déclin depuis plusieurs années déjà. Après un « boom » relatif ayant suivi la signature de la Convention de la Baie James et du Nord québécois en 1975, la production géographique liée au thème de l'autochtonie serait en perte de vitesse. Cette affirmation se fonde notamment sur le fait que la quinzaine d'articles abordant cette thématique parus dans les revues spécialisées -*Cahiers de géographie du Québec* et *Le Géographe canadien*- datent exclusivement d'avant 1998 -à l'exception d'un article de C. Desbiens paru en 2004 dans le *Géographe canadien* (Rivard, 2006). Ce constat peut toutefois être nuancé car, comme l'auteur le signale lui-même, les géographes québécois spécialistes du domaine « [...] *persistent à promouvoir leurs perspectives géographiques à l'intérieur du champ multidisciplinaire des études autochtones* [...] » (Rivard, 2006: 386). Aussi, « [...] *lorsqu'on considère les ouvrages parus au cours des quinze dernières années ainsi que les articles publiés dans* Recherches amérindiennes au Québec *(RAQ, 1971-2005), on obtient alors un portrait assez flatteur de l'engagement géographique en études autochtones* » (*ibid.*: 386). Les géographes s'intéressant aux études autochtones seraient en quelque sorte

les contributions demeurent encore rares et sporadiques[7]. Au vu du contexte socio-politique dans lequel ils s'insèrent, les Français ne sont pourtant pas en reste. Certes, les Amérindiens de Guyane, les Kanaks de Nouvelle Calédonie ou les Ma'ohi de Polynésie habitent des territoires fort éloignés de la métropole. Ils restent néanmoins soumis à la législation française qui constitue inévitablement un cadre de référence pour la formulation de leurs revendications.

Cette absence, voire ce déni, du débat sur l'autochtonie et, d'une manière plus générale, sur la question des minorités peut, semble-t-il, être rattaché à ce que Jean-François Staszak qualifie de retard « coupable », de silence « assourdissant » de la géographie française à l'égard des problèmes soulevés par la pensée postmoderne (Staszak *in* Collectif, 2004: 16). Si ces questions font en revanche débat outre-atlantique et que la rupture avec la modernité est ouvertement assumée chez nombre de collègues nord-américains, peut-on alors supposer que le caractère multiculturel de cette société y est pour quelque chose (Dupont *in ibid*.: 11-12) ?

Ce n'est pas ce qu'en pense Béatrice Collignon. D'après elle, ces auteurs ne seraient « pas tellement postmodernes » et se seraient en fait saisi opportunément du postmodernisme (Collignon *in ibid*.: 21). Augustin Berque pousse l'accusation plus loin, parlant à ce propos d'une « ruse de l'anglosphère » qui :

> « [...] *quand elle prétend relativiser ses positions en se périphérisant elle-même à l'occasion, c'est en réalité pour mieux s'affirmer comme centrale au second degré. Ce discours met notamment à l'honneur l'Amérindien, puisque c'est celui qui par excellence a été périphérisé, colonisé, ethnocidé par l'anglosphère. Dans cette logique, tout monde amérindien acquiert en principe la même dignité que l'anglosphère. Cette même logique met sur le même plan tous les discours. Cela entraîne que les discours de tous les anciens concurrents historiques de l'anglosphère, les Français, les Allemands, voire les Japonais, se retrouvent tous sur le même plan, qui est celui de l'Amérindien, c'est-à-dire celui de la mondanité pure. Il y a là une ruse très profonde, qui n'est autre qu'une stratégie hégémonique. Car*

---

en proie à une situation d'isolement au sein de leur propre discipline, leurs recherches ne trouvant véritablement écho qu'au-delà des frontières de l'institution géographique.

[7] On ne trouve dans les revues françaises de géographie que quelques rares contributions éparses sans qu'aucun numéro thématique n'ait été à ce jour publié. Si l'on s'en tient au continent américain, l'Arctique et l'Amazonie restent sans conteste les deux régions les plus explorées à ce jour par les géographes français. Signalons notamment, pour l'Arctique, les travaux de Béatrice Collignon, d'Eric Canobbio et de Johanna Bergé-Gobit sur les Inuit. Pour l'Amazonie, ceux de François-Michel Le Tourneau, de Ludivine Eloy, de Pierrette Birraux-Ziegler et d'Anne-Elisabeth Laques dans différentes sociétés amérindiennes -Yanomami, Kayapó, etc. La Guyane peut être considérée à part et l'on indiquera à ce propos les travaux récents de Stanislas Ayangma mais aussi ceux d'Emmanuel Lézy qui s'intéresse plus largement à ce qu'il nomme « une géographie sauvage de l'Amérique indienne » -ce thème fait l'objet d'un cycle de conférences qu'il anime actuellement (2010-2011) à la Société de Géographie. On ne peut omettre de signaler, enfin, les travaux de Roberto Santana qui s'est intéressé à la question autochtone dans le Chiapas mexicain, au mouvement indigène en Equateur et, surtout, aux revendications des Mapuches du Chili. Il n'est d'ailleurs pas le seul géographe à s'être intéressé aux Mapuches. On pourrait notamment signaler les travaux récents d'Aurélie Volle ou d'Irène Hirt. J'y reviendrai plus longuement dans le cours de cette introduction.

relativiser tous les discours, c'est tout simplement affirmer la raison du plus fort » (Berques *in ibid*.: 26).

Quoi qu'il en soit, cela n'explique pas le retard « coupable » dénoncé par J.-F. Staszak. Aussi, d'après B. Collignon, il s'agirait moins d'un silence que d'une situation de fait résultant d'une conjoncture particulière car, comme elle le précise :

> « *nous ne sommes pas dans la même société, nous n'avons pas la même formation, nous n'avons pas digéré de la même façon les auteurs auxquels ils se réfèrent, notamment parce que nous les avons lus dans leur version originale, dans un autre contexte historique* [...] *et parce qu'ils ont été intégrés au fond commun des sciences sociales avant l'avènement de la société postmoderne qu'ils ont servi, outre-Atlantique, à appréhender* » (Collignon *in ibid*.: 21-22).

Il demeure néanmoins évident que le cloisonnement disciplinaire encore prégnant du milieu académique français, combiné à l'expression d'une certaine réticence à sortir du champ de compétences traditionnel attribué aux géographes, ne facilite pas l'ouverture aux problèmes posés par le postmodernisme[8]. Or, une entrée « par le territoire », une approche géographique donc de la question autochtone ou, dit autrement, une « géographie des territoires autochtones », gagnerait à un rapprochement, à un croisement même avec, notamment, l'anthropologie. L'interdisciplinarité ne peut, en ce sens, qu'être encouragée.

Outre quelques collaborations ponctuelles mais porteuses réunissant anthropologues et géographes autour de la question territoriale autochtone[9], on se doit alors de mentionner le projet formulé par le collectif USART qui « [...] *tente d'appliquer une approche à la fois anthropologique et géographique aux problématiques qu'il étudie* » (Collectif USART, 2008: §5), en Amazonie brésilienne[10]. Ces collaborations, toutefois, se font encore rares et l'autochtonie, en Amérique Latine surtout, demeure jusqu'à aujourd'hui l'un des domaines réservés de la discipline anthropologique. Comme l'exprime Caroline Desbiens à ce propos, « *puisque les peuples autochtones ont fréquemment été perçus comme* sans histoire*, l'anthropologie a longtemps été le domaine privilégié des études sur les premiers peuples* » (Desbiens, 2006: 395).

La longue liste des publications témoigne, d'une part, de cet attachement particulier des anthropologues à la thématique de l'autochtonie et, d'autre part, d'une

---

[8] Pour plus d'approfondissments sur cette question, voir le débat sur le postmodernisme en géographie paru dans *L'Espace Géographique* (2004-1).

[9] Voir notamment le travail de Pascale De Robert et Anne-Elisabeth Laques (2003) sur la cartographie du territoire kayapó en Amazonie brésilienne.

[10] Notons que ce projet de recherche est dirigé par François-Michel Le Tourneau qui a également réalisé plusieurs travaux en collaboration avec l'anthropologue Bruce Albert. Pour plus d'informations sur le contenu et les orientations du projet, voir : http://www.iheal.univ-paris3.fr/spip.php?rubrique773

production profuse et féconde[11]. Bien sûr, il n'y a pas lieu de dénigrer ni l'approche anthropologique ni les précieux travaux des anthropologues dont les apports sur cette question sont considérables. J'entends juste en fait soulever ici l'intérêt d'une approche géographique de l'autochtonie afin de propulser la géographie à la place qui peut être la sienne -et doit lui être reconnue- dans la constellation des études autochtones.

Aussi, comme je l'ai déjà signalé, l'idée d'une « géographie des territoires autochtones » n'est pas celle d'un cloisonnement disciplinaire qui resterait improductif. Le présent travail constitue, de fait, une démonstration que mes propres réflexions se sont largement nourries de travaux provenant d'horizons disciplinaires relativement variés, tels que l'anthropologie (*cf.* note 11), la sociologie, l'histoire ou encore le droit[12]. Outre ces lectures enrichissantes, j'ai également eu l'opportunité de travailler directement avec des collègues de diverses formations et de partager avec eux un certain nombre de réflexions[13]. Cette thèse doit donc être comprise comme le résultat d'une démarche délibérément interdisciplinaire.

2. Le territoire mapuche érigé en « terrain »

Si le moment semble désormais venu de rentrer dans le vif du sujet et de s'attacher à une présentation générale du contenu de cette thèse, il paraît néanmoins indispensable de dresser préalablement un bref tableau des travaux déjà menés en géographie en rapport au territoire mapuche. Etrangement, et comme je l'ai déjà laissé entendre (*cf.* note 5), les géographes chiliens ne se sont jusqu'alors pas ou peu intéressés à la question territoriale autochtone. Seul Raúl Molina l'a abordée ouvertement, tant du

---

[11] Pour s'en tenir à celles abordant directement la réalité mapuche au Chili et qui seront utilisées au cours de ce travail, nous pouvons citer : Abarca (2002 & 2005), Antileo (2007), Aravena (1995, 1999, 2001, 2003-a, 2003-b, 2005, 2006, 2007-a, 2007-b & 2010), Aravena, Gissi & Toledo (2005), Bacigalupo (1995 & 1996), Bello (1997, 2001 & 2002), Boccara (1996, 1998, 1999, 2006 & 2010), Cuminao (2006), Foerster (1993), Foerster & Menard (2009), Foerster & Montecino (1988), Foerster *et al*. (2005), Galaz (2001), Gissi (2001, 2004-a & 2004-b), González (1986), Grebe (1973, 1994-a & 1994-b), Guevara (2001), Guevara & Le Bonniec (2008), Gundermann & González (2008), Gundermann *et al*. (2009), Le Bonniec (2002, 2003 & 2009), Lenz (1912), Luna (2001 & 2007), Mc Fall (2001 & 2002), Menard (2003), Morales (2002), Munizaga (1961, 1971 & 1990), Norero (2007), Stuchlik (1976), Zapata (2005 & 2006) et Zavala (2000).

[12] La bibliographie générale insérée en fin de volume illustre relativement bien cette diversité, mais elle rend également compte d'une certaine faiblesse. Si une part large est incontestablement faite aux auteurs latino-américains, la littérature anglo-saxonne, en revanche, est presque complètement absente. C'est évidemment dommage, dans la mesure où cela prive le présent travail d'une approche et d'une sensibilité différentes. Ma « rencontre » avec les travaux des géographes anglo-saxons n'ayant été que trop tardive, je n'ai pu prétendre les inclure dans mon corpus bibliographique. Aussi, c'est un manque à reconnaître que j'assume pleinement et dont je tiendrai compte pour la suite de mes recherches.

[13] Je pense notamment à Felipe Rivera, sociologue, à Fabien Le Bonniec, anthropologue, ou encore à Sergio Caniuqueo, historien. Aussi, j'ai eu l'honneur de coordonner, dans le cadre du *II Congreso Internacional de Ciencias, Tecnologías y Culturas*, réalisé en 2010 à l'Université de Santiago du Chili, un symposium sur le dialogue interculturel et la décolonisation des savoirs en Amérique Latine, auquel participèrent des collègues de diverses disciplines.

point de vue des formes de la colonisation des terres mapuches et de ses conséquences socio-économiques (1995-a, 1997) que des implications politico-culturelles de cette « perte » territoriale (1995-b, 2000). S'il est donc le seul géographe chilien à s'être intéressé au territoire mapuche, d'autres collègues venant d'horizons plus lointains, des francophones surtout, s'y sont toutefois « collés » eux aussi.

Deux thèses récentes ayant chacune été suivie de plusieurs publications doivent être notamment signalées. Il s'agit, d'abord, de celle soutenue en 2003 par Aurélie Volle qui a travaillé sur le développement de l'activité touristique en terres mapuches et, ensuite, de celle d'Irène Hirt (2008) s'étant penchée sur la place et le rôle de l'outil cartographique en contextes autochtones et sur sa mobilisation dans le cadre du processus de reconstruction territoriale mapuche. Outre ces deux travaux de fond, d'autres contributions plus ponctuelles doivent également être signalées. Un mémoire de Maîtrise, notamment, celui de Rodrigo Cattaneo, soutenu à l'IHEAL en 2004 ; mais aussi plusieurs articles parus dans différentes revues spécialisées : R. Santana (1997 & 1999), T. Hakenholz (2004), V. Clément (2005) et R. Miniconi & S. Guyot (2010).

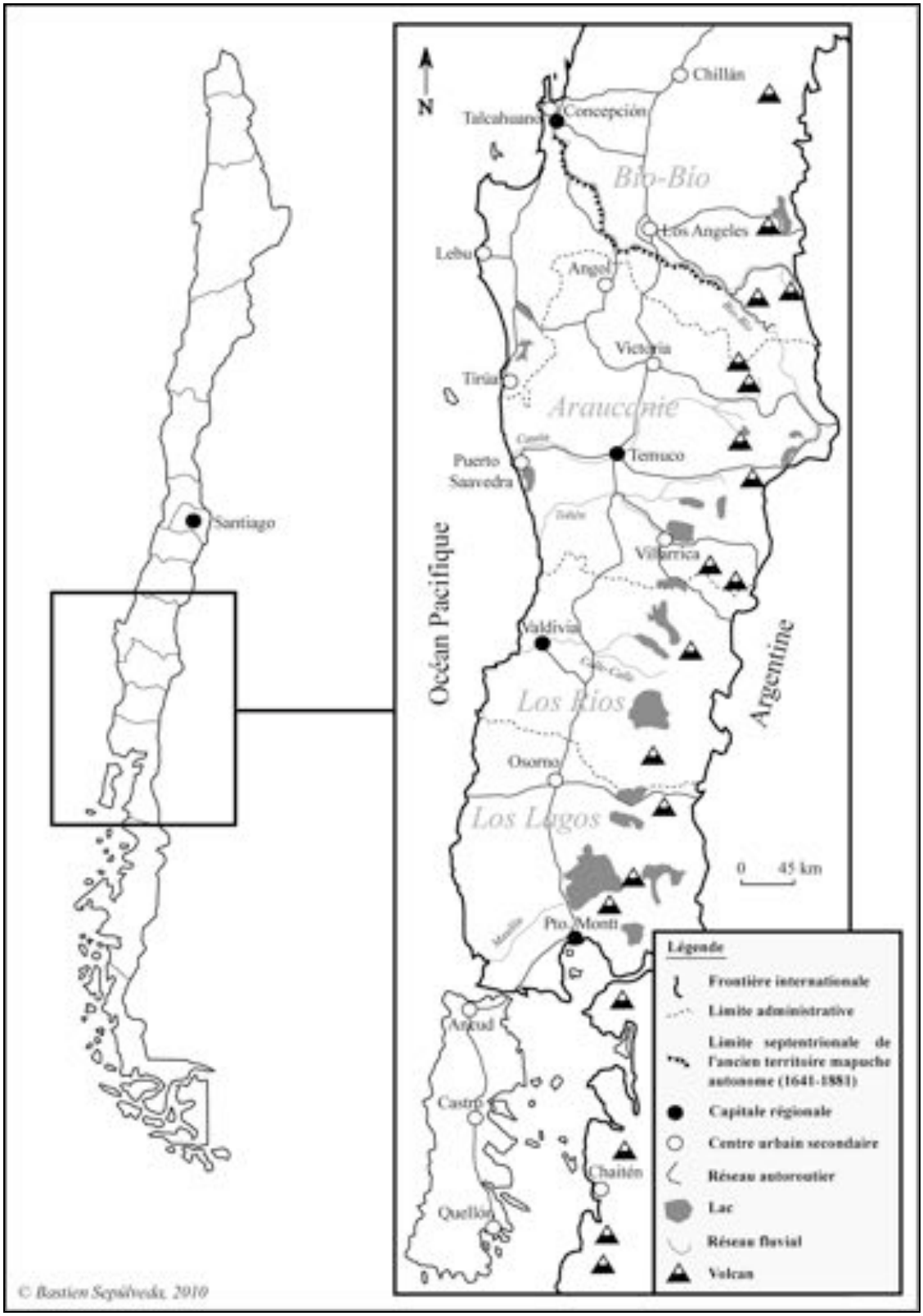
Enfin, ce bref tour d'horizon serait incomplet si j'omettais de signaler les travaux relativement récents de plusieurs collègues issus d'autres formations disciplinaires et s'étant intéressés, eux aussi, de manière plus ou moins explicite, au territoire et/ou à la territorialté mapuche. Je pense, par exemple, à la thèse d'anthropologie récemment soutenue à l'EHESS par Fabien Le Bonniec (2009) qui, pendant ses séjours répétés au Chili, a travaillé dans le cadre d'un programme de recherche interculturel et interdisciplinaire portant sur la territorialité mapuche (Le Bonniec, 2009: 32-36). Mais je pense également ici aux travaux de l'anthropologue français Guillaume Boccara qui s'est intéressé aussi bien à l'évolution des structures socio-territoriales mapuches au cours de l'histoire (1996, 1998 & 1999) qu'à la nature des revendications territoriales du mouvement mapuche contemporain (2002 & 2006).

Outre le fait de constituer une base bibliographique de premier ordre, l'ensemble de ces travaux témoigne du regain d'intérêt relativement récent à l'égard de la question territoriale mapuche. Aussi, c'est à la fois dans la continuité et le dépassement des réflexions déjà menées à ce sujet que doit être replacée ma propre recherche. Pour ma part, ma rencontre avec le peuple mapuche remonte en 2003, lors d'un séjour d'étude d'un an passé au Chili. Je ne connaissais alors que peu, voire pas cette réalité qui, comme pour beaucoup, se limitait à ce que j'en lisais et en entendais dans la presse et les bulletins d'information : je me réfère ici aux actes et manifestations publiques de communautés et organisations politiques mapuches décidées à récupérer *leur territoire*.

Rapidement, une question s'imposa d'elle même, juqu'à envahir mon esprit : quel territoire revendique donc le peuple mapuche, et pourquoi ? Si le temps n'était pour moi pas encore venu de me lancer dans une telle recherche, je résolus néanmoins de mettre à profit ma présence sur le « terrain » en partant à la rencontre du peuple mapuche.

Cependant, ce n'est pas dans le territoire dit « historique » revendiqué par les représentants mapuches que cette rencontre eut véritablement lieu, mais à Santiago, la capitale chilienne, située à près de 600 km. au nord de ce territoire (*cf.* Carte 1).

<u>Carte 1</u> : Le territoire mapuche ancestral au Chili



Je ne m'en rappelle que trop bien. C'était un jour de décembre, sur la Place de la Constitution, au pied du palais présidentiel de la Moneda, symbole du pouvoir chilien. Deux représentantes de l'organisation mapuche urbaine Folil Che Aflaiai s'y étaient établies avec un stand de vente d'artisanat. Comment ne pas les remarquer alors que, pour l'occasion, elles avaient revêtu leur costume traditionnel. Le contraste était, sans nul doute, à la hauteur de l'impression qu'elles cherchaient à causer sur les passants, en même temps que le reflet d'une certaine fierté de leurs origines. Il ne fut pas difficile d'engager la conversation et, après quelques échanges, la réalité mapuche s'ouvrit à moi sous un éclairage qui mit à nu une de ses facettes que je ne soupçonnais pas et qui, pourtant, est si flagrante : son urbanité.

La société mapuche d'aujourd'hui est en effet majoritairement urbaine, à l'image d'ailleurs des autres groupes autochtones du Chili[14]. D'après le dernier recensement réalisé en 2002, près de 65% des indigènes vivraient en ville. Ces statistiques sont indubitablement pondérées par l'importance démographique mapuche au sein de la cette catégorie : 87% d'un total de presque 700.000 individus qui, toutes origines confondues, équivalent à 4,6% de la population chilienne. De ce total, on compterait un peu plus de 600.000 Mapuches, soit 3,8% de la population chilienne, répartis majoritairement entre les quatre régions administratives correspondant à leur territoire ancestral : Bío-Bío, Araucanía, Los Ríos et Los Lagos qui, malgré l'importance des migrations vers la Région Métropolitaine[15], abritent encore 59% de la population mapuche du pays (INE, 2005)[16].

La présence mapuche en milieu urbain remonte au siècle dernier, suite à l'invasion militaire chilienne menée entre 1861 et 1884. La perte d'indépendance politique et l'imposition du système de « réduction » eurent pour effet d'obliger un nombre croissant d'individus à quitter les terroirs du sud pour aller s'installer en ville. Aussi, il existe aujourd'hui plusieurs générations de Mapuches nés et éduqués en milieu urbain. Pourtant, cette réalité est très souvent tue et absente des discours de beaucoup de dirigeants autochtones qui cadrent exclusivement la portée de leurs actions sur le monde des communautés rurales et des terroirs d'origine du sud du pays. Pour ma part, la prise en compte de cette variable donna une tout autre dimension à mes recherches. La

---

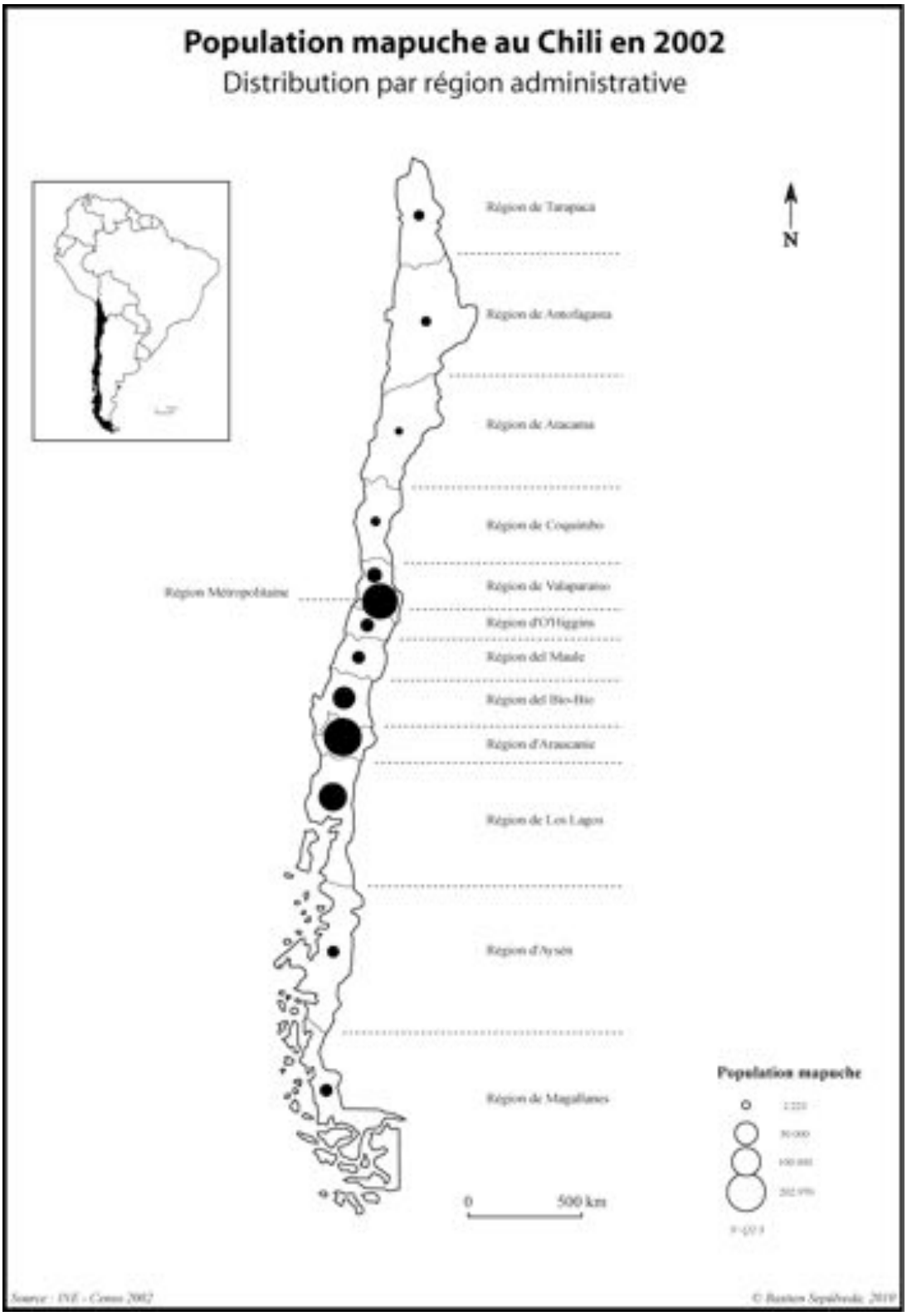
[14] La loi indigène actuellement en vigueur au Chili reconnaît l'existence des Alacalufes, des Atacameños, des Aymaras, des Collas, des Mapuches, des Quechuas, des Rapa nui et des Yámanas.

[15] Région administrative presque exclusivement urbaine correspondant à la capitale, Santiago, et sa conurbation. Environ 30% des Mapuches du Chili y résideraient aujourd'hui.

[16] Il est important d'indiquer qu'historiquement, ce territoire s'étend également par-delà les massifs andins, dans les pampas d'Argentine où, d'après les résultats de l'Enquête Complémentaire de Peuples Indigènes de 2004/2005, on recense aujourd'hui un peu plus de 113.000 Mapuches, soit 0,31% de la population nationale. S'ils sont toutefois proportionnellement moins nombreux en Argentine qu'au Chili, les Mapuches sont, dans les deux cas, le peuple autochtone le plus important à l'échelle nationale. Il aurait été intéressant, dans une approche comparative, d'englober ces deux réalités. Mais, pour des raisons de disponibilité et afin de rendre mes recherches réalisables, je me suis volontairement limité à l'étude des dynamiques territoriales contemporaines du côté chilien.

réponse à la question territoriale mapuche ne se résoudrait de toute évidence pas uniquement par l'exploration des dynamiques qui animent les communautés dites « traditionnelles », mais aussi par la compréhension de celles contribuant à forger une identité mapuche en contexte urbain.

Carte 2



Or, pour cela, il s'avérait nécessaire de s'adonner à un exercice de déconstruction systématique des discours et, surtout, d'observer *in situ* les pratiques façonnant la territorialité mapuche contemporaine. En concordance avec un tel projet, j'ai alors opté pour une démarche résolument participative consistant à m'immerger dans ce territoire, à le vivre et le pratiquer comme si c'était le mien, par le biais d'entretiens libres et ouverts. Si j'ai, de ce fait, élu domicile dans la ville de Concepción où j'ai résidé pendant un peu plus de deux ans, je me suis aussi beaucoup rendu dans les communautés de l'Alto Bío-Bío où j'ai réalisé de nombreux séjours pouvant durer plusieurs semaines. De manière plus ponctuelle, j'ai également eu l'opportunité de visiter d'autres secteurs comme le lac Lleu-Lleu, le lac Budi ou certaines communautés de Chol Chol et de Nueva Imperial où je suis passé à plusieurs reprises.

Dans un va-et-vient constant entre les terroirs d'origine et le monde de la ville, il m'a alors été possible de partager le quotidien de familles et d'individus de secteurs divers. J'ai de la sorte pu participer à nombre d'activités culturelles et religieuses, ainsi qu'à de multiples manifestations et réunions politiques auxquelles on voulut bien me convier. Je suis donc devenu, pour ainsi dire, le « spectateur » privilégié d'une réalité dont je m'étais proposé de déconstruire les rouages. Mais n'ai-je été vraiment qu'un simple « spectateur » ?

3. « Terrain » ou « territoire » de recherche ?

Ma présence répétée dans les mêmes lieux, aux côtés des mêmes personnes, a indéniablement contribué à m'inscrire dans un paysage social duquel j'étais pourtant *a priori* extérieur. Le territoire mapuche est ainsi devenu, pour moi, un véritable espace vécu. Voilà alors comment, par cette opération, je me suis finalement retrouvé non pas « sur » mais « dans » ou, comme le propose Denis Retaillé, « au » terrain (Retaillé, 2010: 86) ! Aussi, bon gré mal gré, je suis devenu l'une des composantes d'un système d'interactions dans lequel je suis définitivement entré et que j'ai, par-là même, inévitablement contribué à modifier. Pour paraphraser C. Desbiens, je dirais que je suis en quelque sorte devenu à la fois le produit et le producteur du monde que j'ai cherché à comprendre (Desbiens, 2009: 2).

Je préférerai donc parler de *territoire* plutôt que de *terrain* de recherche. D'une part, parce qu'il n'y a pas de *terrain* en soi ou existant *a priori* comme donnée objective ou objet autonome fonctionnant indépendamment du chercheur (Collignon, 2010). D'autre part, parce que ce *terrain* est le lieu d'une rencontre dont les coordonnées résultent du croisement de l'ensemble des réponses données à des questions posées. En ce sens, et comme l'indique D. Retaillé, le *terrain* n'est « [qu'] *un moment situé dans la construction de la connaissance* [...] » (Retaillé, 2010: 86). Or, ce moment est défini par une circonstance mettant en interaction les subjectivités respectives des acteurs en

présence, soit, comme le souligne B. Collignon « [...] *une rencontre entre des personnes, des sujets, avec leurs affects et leur intelligence, leurs projets professionnels et personnels* » (Collignon, 2010: 74). Plutôt que comme une construction, le terrain pourrait donc en fait être défini comme une co-construction associant un ensemble d'acteurs qui interagissent à partir de leur propre subjectivité et produisent un savoir dont le chercheur n'est en définitive que l'ordonnateur.

Il ne faut donc jamais oublier que le chercheur, tout comme l'ensemble des acteurs avec lesquels il échange et entre en contact, « [...] *est avant tout un personnage typifié, genré, portant avec lui un ensemble de sous-entendus sur ses manières d'être et de penser* » (Petit, 2010: 19). J'ajouterais même qu'il est culturé et que le regard qu'il porte sur le monde, calibré par une certaine normativité, sélectionne ce qu'il peut ou ce qu'il veut bien voir. Aussi, partant du fait que tout savoir se contextualise en fonction d'héritages que l'on se doit de reconnaître et d'assumer, il est important « [d'] *exposer, pour soi-même et pour nos interlocuteurs, les bases ontologiques, références culturelles et systèmes de valeurs qui orientent à la fois nos questionnements tout comme notre manière de produire le savoir* » (Desbiens, 2009: 2).

Si je devais donc exposer les bases ontologiques de mon propre territoire de recherche, je préciserais en premier lieu ma place de chercheur occidental dans une société ayant expérimenté, depuis maintenant plus d'un siècle, l'imposition de l'ordre colonial chilien. Cette précision revêt une importance capitale dans la mesure où cela me situe non seulement culturellement, mais aussi et surtout politiquement vis-à-vis de ceux avec qui j'ai été amené à échanger. Certes, j'ai parfois pu jouer de ma double appartenance identitaire, devenant tantôt chilien, tantôt français selon les contextes. Si cela m'a souvent facilité l'ouverture de certaines portes, cela ne m'a cependant pas extrait de mon rôle de chercheur occidental en terres autochtones.

Bien que chaleureusement traité la plupart du temps en tant que *peñi*[17], je n'ai pourtant jamais cessé d'être un *winka*[18] duquel, par expérience, les Mapuches ont appris à se méfier. Ce qui vient d'être dit mérite, me semble-t-il, davantage de précisions au vu des implications qui, d'un point de vue éthique, en découlent et des conséquences que cela peut avoir sur la définition d'une méthodologie de travail en contexte autochtone.

4. Ethique de travail et détour méthodologique

Pour s'en tenir ici à la réalité autochtone en Amérique Latine, notons que le processus de décolonisation amorcé à l'aube du XIXème siècle n'a pas été effectif pour

[17] Dans son sens premier, *peñi* signifie « frère » dans le sens de la parenté. Dans une définition plus large, il est employé dans des contextes exclusivement masculins, servant aux hommes pour s'adresser à d'autres hommes ou les désigner dans leurs interlocutions.

[18] Le terme *winka*, chez les Mapuches, fait référence d'une manière générale aux non-Mapuches. Parfois, il est employé comme synonyme de Chilien. J'y reviendrai dans le cours de ce travail.

tous et que, globalement, les sociétés amérindiennes continuent aujourd'hui de se soumettre à un ordre exogène. Elles peinent en effet aujourd'hui encore à faire valoir leurs droits culturels et politiques dans des sociétés nationales qui n'assument que difficilement leur multiculturalité. Les représentants amérindiens qualifient eux-mêmes cette situation de « colonialisme interne » ou « endocolonialisme »[19]. Que doit-on entendre par-là ? Tout simplement la perpétuation de relations de pouvoir asymétriques qui inscrivent les sociétés amérindiennes dans des structures de domination leur étant imposées. Dans les définitions officielles, l'Amérique se veut donc encore latine, pas indienne !

Dans de telles circonstances, les demandes autochtones contemporaines font appel à la récupération d'espaces de pouvoir rendant possible l'exercice d'un hypothétique statut d'autonomie. Il s'agit, en somme, pour les Amérindiens, de reprendre le contrôle de leur propre destin, dans la recherche d'une participation accrue et d'une plus grande représentativité sur le plan politique. Mais ce qui m'intéresse plus particulièrement ici, c'est le fait qu'un tel processus de colonisation ait été systématiquement accompagné de l'imposition de nouvelles instances de construction et de circulation des savoirs. L'Ecole, non seulement par le passé, mais jusqu'à nos jours, a été et continue d'être une institution clé dans tout processus de colonisation, fondamentalement en rapport au rôle que l'on cherche à lui imprimer dans la mise à plat et l'effacement des différences culturelles[20].

Dans un contexte colonial quel qu'il soit, l'Ecole a effectivement pour rôle, non seulement d'éduquer, mais aussi et surtout de « civiliser » et force est de constater que, dans les programmes scolaires des pays latino-américains, les Amérindiens n'ont de place que dans un passé lointain, pré-hispannique, une histoire tantôt diabolisée, tantôt mythifiée, mais jamais en concordance avec leur réalité contemporaine. En ce sens, il est possible d'affirmer que c'est aux exigences de création d'un imaginaire national homogène dans lequel les cultures autochtones ne trouvent place que dans la limite de leur folklorisation, que répondent les programmes scolaires en Amérique Latine. L'Amérindien est ainsi évincé de l'imaginaire national et, avec lui, ses connaissances et systèmes de valeurs, marginalisés et relégués à la périphérie du savoir véhiculé dans les cercles formels de reproduction des élites intellectuelles.

Ce n'est donc pas un hasard si, parallèlement à ces demandes qui, sur le plan politique, visent le renversement d'un ordre colonial imposé depuis déjà quelques siècles, on assiste à l'émergence d'une intellectualité amérindienne qui, d'« en bas », revendique sa participation dans la construction des savoirs qui jouissent actuellement

---

[19] Chez les Mapuches, l'usage d'une telle terminologie daterait du début des années 1990 (Hirt, 2007).

[20] Cependant, nous verrons que la réalité est bien plus complexe et que, souvent, la manière dont les groupes dominés perçoivent et reçoivent l'éducation formelle fait de celle-ci une arme à double tranchant (*cf.* Chapitre 1).

de reconnaissance formelle. C'est son rôle d'acteur dans la production des savoirs que revendique cette intellectualité, dans une volonté clairement affichée de dépasser la condition d'objet d'étude dans laquelle les sociétés amérindiennes ont été confinées au cours de l'histoire. C'est à cela que fait référence l'historien mapuche Sergio Caniuqueo[21], lorsqu'il indique que « *la science est une institution et, actuellement, les Mapuches nous la remettons en question en tant que seule et unique forme d'établir des connaissances. Dans notre cas, nous avons besoin d'institutions productrices de savoirs qui permettent de nous réaffirmer en tant que société* » (Caniuqueo, 2005).

Mais, au-delà de leur condition d'objet d'étude, ce sont aussi et surtout les modalités de production des connaissances que remettent en cause les intellectuels amérindiens, dénonçant le caractère hégémonique des pratiques instaurées par le discours académique dominant. Aussi, ils questionnent la communauté scientifique et la placent dans une situation délicate. Au vu de leur complicité historique avec les processus de colonisation, les Sciences Humaines et Sociales (SHS) sont ainsi appelées à se réformer. Instrumentalisées dans une conjoncture où la connaissance de l'autre devait faciliter sa domination, les SHS ont érigé les sociétés autochtones en objet d'étude, en réponse à la reproduction de logiques de domination vérifiées sur le plan politique.

Traitées par l'Etat comme objets de développement, les sociétés autochtones ont aussi été traitées, jusqu'à présent, par l'Académie, en tant qu'objets d'étude. Or, c'est précisément cette position subalterne que les représentants autochtones se sont mis à questionner ces derniers temps. Cela s'est vérifié à peu près partout en Amérique, du nord au sud du continent. Au Chili, chez les Mapuches, mais également au Canada où B. Collignon observe :

> « [qu'] *au tournant des années 1980, les autochtones (Amérindiens et Inuit) ont été les premiers à lancer un signal d'alarme à l'attention des chercheurs. Lassés de voir les chercheurs venir, séjourner-observer-interroger puis partir pour publier et très rarement revenir, ils disent haut et fort leur volonté de casser cette pratique et d'être pris enfin au sérieux. Ils se battent sur deux fronts : celui du savoir produit sur eux qui, éprouvent-ils, trop souvent ne reflète pas leur point de vue et les dépossède de leur propre culture, et celui de leur rétablissement dans l'intégrité de leur humanité. « Je n'aime pas être transformé en objet », disent-ils. Ils tiennent à rester des personnes, des sujets acteurs à part entière, non seulement de leur vie mais de la recherche qu'elle inspire et fait vivre* » (Collignon, 2010: 71).

[21] En fait, S. Caniuqueo est tout autant géographe qu'historien et incarne, à ce titre, l'avant-garde d'une génération de jeunes géographes mapuches formés dans les universités chiliennes et commençant à s'intéresser à « leur » territoire. Outre les travaux de S. Caniuqueo, voir par exemple la publication de Viviana Huiliñir (s/d), étudiante en fin de cursus à l'Université de Concepción.

Dans un tel contexte, c'est leur condition de sujets producteurs de connaissances, acteurs de leur propre développement, que revendiquent les organisations et les dirigeants autochtones. Le tableau ci-dessous reproduit tente de schématiser cette réalité, tout en insistant sur le parallélisme existant entre les domaines politique et scientifique.

Tableau 1 : Structures de pouvoir et mécanismes de domination imposés aux sociétés autochtones

1.	**Groupe dominant**	Domaine politique *Etat*	Domaine scientifique *Académie*
2.	**Action**	*Intervention*	*Investigation*
3.	**Groupe dominé**	*Sociétés autochtones* ↓ *Objet de développement*	↓ *Objet d'étude*
4.	**Résultat**	Normalisation des différences socio-culturelles	

Réalisation : B. Sepúlveda & F. Rivera

C'est ainsi dans un processus de décolonisation des savoirs que s'engagent les intellectuels autochtones, dans une perspective que l'on a coutume de qualifier de « postcoloniale » et dont l'un des principaux objectifs vise à redéfinir les modalités et méthodologies du travail scientifique[22]. Comme le souligne Irène Hirt :

> « *Les études postcoloniales trouvent leur origine dans la critique littéraire, plus particulièrement dans l'ouvrage fondateur d'Edward Saïd,* Orientalism*, publié en 1978. Elles se sont ensuite développées dans les années 1980 et 1990 sous l'influence du « tournant culturel », contribuant à reproblématiser de nombreuses disciplines en sciences sociales, dont la géographie. Elles regroupent des perspectives analytiques et théoriques dont l'ambition commune est d'une part, de relire le passé colonial européen et ses héritages et, d'autre part, de traiter plus généralement des processus de décolonisation, dans leurs expressions passées et présentes* » (Hirt, 2007: 70).

Les premiers à s'ouvrir à cette perspective, dans les cercles académiques latino-américains, furent les anthropologues qui lancèrent ce que l'on appela alors le courant de l'anthropologie critique. Celui-ci trouve ses fondements idéologiques dans la première Déclaration de Barbade, rédigée et publiée en 1971 par un groupe d'anthropologues réunis à l'occasion d'un symposium sur les « Frictions interethniques en Amérique du Sud ». Dans cette déclaration, il est affirmé que :

[22] Je reviendrai, dans le fil de mes développements, sur le postcolonialisme et sa définition.

« *Depuis son origine, l'anthropologie a été l'instrument de la domination coloniale : elle a rationalisé et justifié en des termes académiques, ouvertement ou subrepticement, la situation de domination de certains peuples sur d'autres, et a apporté des connaissances et des techniques d'action qui servent à maintenir, renforcer ou déguiser la relation coloniale* [...]. *L'anthropologie que l'on requiert aujourd'hui en Amérique Latine n'est pas celle qui considère les populations indígènes en tant que simples objets d'étude, mais celle qui les voit comme des peuples colonisés et s'engage dans leur lutte de libération* » (Grunberg, 1972: 505-506).

On peut, à l'évidence, parler d'engagement, voire de complicité du chercheur à l'égard de son « terrain », en ce sens que sa subjectivité intervient désormais de façon directe, consciente et volontaire dans la production des savoirs. Cette posture, inédite encore dans le début des années 1970, pose en toile de fond le problème de la responsabilité du chercheur. Elle aboutit ainsi à la définition d'un code de bonne conduite, d'une éthique de travail dont les principes semblent aujourd'hui avoir été relativement bien compris et assumés même par la communauté scientifique.

Les membres du collectif USART, par exemple, signalent que « [...] *travailler avec les populations traditionnelles implique le plus souvent de s'engager dans un certain nombre d'actions en leur faveur, manière de rétribuer le temps et la patience des informateurs* » (USART, 2008: §10). Au Canada, cette question a même été institutionalisée par la formalisation de chartes et de codes réglementant les activités des chercheurs en terrains autochtones (Collignon, 2010 ; Fortier, 2010).

5. Des responsabilités partagées

Il y a derrière cela un symbolisme fort marquant la manière dont les sociétés autochtones reprennent aujourd'hui le contrôle de leur propre destin et entendent mener à bien leur projet d'autonomie. La construction de savoirs à leur égard ne peut avoir lieu sans leur consentement préalable et devra dorénavant prendre place dans un partenariat les incluant au rang de « co-producteurs » (Desbiens, 2009 ; Fortier, 2010). Le tableau que dépeint I. Hirt de ses expériences en territoire mapuche est, à ce titre, assez illustratif :

« *Les modalités de ma participation ont quant à elles été révélatrices de la volonté des Mapuche de décoloniser les savoirs et les méthodologies relatifs à leur société. En tant que géographe, on m'a confié la maîtrise d'un SIG et du GPS (*Global Positioning System*). D'une part, l'attribution de ce rôle témoigne d'une conscience critique croissante des communautés et des organisations mapuche à l'égard des chercheurs non-mapuche. Leur présence est acceptée, mais à condition que les Mapuche ne soient plus réduits à des « objets d'étude » passifs. D'autre part, mon propre engagement dans une recherche qui ne serve pas seulement des objectifs académiques mais réponde*

à une demande sociale, illustre le renversement de perspective opéré par les géographes postcoloniaux » (Hirt, 2007: 80).

A l'instar d'I. Hirt, ma propre recherche ne répond pas uniquement à des objectifs académiques. Elle s'est également définie en fonction d'une demande sociale exprimée par des acteurs soucieux non seulement de ne plus être exclus des cercles de construction et de circulation du savoir, mais aussi de pouvoir exercer une certaine influence sur les modalités de cette construction. Ce principe correspond à ce que l'anthropologue chilien Roberto Morales nomme les « responsabilités partagées » et dont il décrit les fondements de la manière suivante :

> « [...] *ce sont toujours les chercheurs présentant les travaux qui assument le contenu de leurs écrits, ce qui semble correspondre à une attitude et une disposition adaptée et pertinente. Toutefois, cela rend également compte d'une sorte de labellisation patrimoniale du savoir, comme si celui-ci était le résultat exclusif de qui se charge de l'intégrer aux circuits de la production intellectuelle. Il est clair que le chercheur est un producteur de savoir et doit prendre la mesure d'une telle responsabilité ; mais aussi, il est évident qu'il fait partie d'un processus dans lequel les autres sujets l'ayant rendu possible devraient également partager les responsabilités de la production et de la transmission des connaissances* » (Morales, 2002: 28).

Mais partager des responsabilités, c'est aussi et avant tout partager du pouvoir et rompre, par conséquent, la verticalité des structures académiques formelles aujourd'hui en place, dans un mouvement d'ouverture aux savoirs vernaculaires. Suivant les réflexions de S. Caniuqueo, il semble alors que l'on puisse parler de dialogue épistémologique. Celui-ci considère en effet :

> « [...] *nécessaire* [...] *d'élargir le concept ethno de manière à pouvoir comprendre la logique de l'autre, dans l'utilisation et l'agencement de son espace. On trouve là l'épistémologie du sujet à étudier, ajoutée à l'épistémologie du sujet chercheur, desquelles, à partir des différences, contradictions et antagonismes, il est possible d'établir des consensus concrets, dans des pactes qui dépassent la subordination et établissent de nouvelles manières d'interagir* » (Caniuqueo, 2005).

Ce dialogue, tel que le présente S. Caniuqueo, s'est ouvert au fil des rencontres et des discussions avec divers acteurs des secteurs visités et revisités maintes fois. Ce n'est en définitive qu'après de multiples rencontres et de longues conversations qu'il me fut possible de soumettre un travail pour lequel une attente avait été clairement identifiée. Aussi, je n'ai eu d'autres choix que d'accommoder mon projet de départ. C'est à cette condition que ma présence en tant que chercheur fut acceptée et qu'une collaboration formelle put être mise en place. Ayant défini ma problématique et posé mes hypothèses

a priori, je m'étais de toute façon orienté vers de faux problèmes dont l'inconsistance fut soulevée dès les premières expériences et les premiers échanges.

Mon projet de recherche avait été initialement formulé dans l'hypothèse que la protection de l'environnement, via la création d'aires protégées, pouvait contribuer à un apaisement des tensions interethniques dans la mesure où, prenant le contrepied d'une forme de développement investissant le territoire mapuche comme une manne financière, cette mise en défens semblait faire écho aux revendications autochtones. Je me fondais, pour cela, sur la mise en avant du caractère prétendument « durable » des pratiques dites « traditionnelles » par les représentants du mouvement mapuche. Ainsi formulée, cette hypothèse s'est pourtant vite révélée vide de sens et je me suis rendu compte que la rhétorique de la durabilité était en fait mobilisée à des fins de reconnaissance de droits fonciers et territoriaux.

Cette prise de conscience m'a amené à envisager la présence d'aires protégées non plus du point de vue des conflits qu'elle pouvait éventuellement permettre de résoudre, mais plutôt de ceux qu'elle pouvait en fait générer. Tout en réorientant la nature et la portée de mes actions, dans le but de permettre à mes collaborateurs de s'approprier ce projet[23], je me suis de la sorte lancé dans un vaste chantier de déconstruction des représentations et des discours portés sur le territoire. C'est là que la question des urbains est venue se loger. Il semblait en effet incongru de s'interroger sur le territoire mapuche et sur ses représentations sans faire au moins référence à cette catégorie désormais majoritaire que sont les urbains au sein de la société mapuche contemporaine. Quelle place leur est laissée dans le projet de reconstruction territoriale mapuche ? Comment eux-mêmes se situent-ils par rapport à ce projet ?

A Concepción, et selon les mêmes modalités que celles signalées précédemment, je mis en place un travail avec quelques-unes des associations mapuches parmi les plus actives de la conurbation. Ici aussi, ma présence en tant que chercheur fut acceptée dans la mesure où, pour les dirigeants de ces associations, celle-ci pouvait signifier un apport concret. Il m'arriva ainsi, à plusieurs reprises, de devoir sortir totalement de mon rôle de chercheur, en réponse à des demandes qui, bon gré mal gré, permirent à qui les exprimèrent d'évaluer le degré de mon engagement à leur égard. Je me dois ainsi de reconnaître et assumer ma complicité, tantôt spontanée, tantôt stratégique, mais jamais naïve à l'égard de mes collaborateurs mapuches qui, souvent, ont investi mes travaux comme de véritables outils au service de leurs revendications.

Je ne peux donc prétendre, moi non plus, ni à la neutralité ni à l'objectivité absolue. Le contenu de cette thèse résulte de ma position subjective et des interactions

[23] J'ai alors entrepris de cartographier les deux aires protégées dans lesquelles je travaillais. Dans un cas, ce travail permettrait de légitimer l'occupation mapuche des sols de la réserve. Dans l'autre, les cartes produites seraient utilisées afin de formuler des revendications territoriales. J'y reviendrai plus loin dans le cours du développement.

générées à partir de cette subjectivité au sein de mon territoire de recherche. Mais il se fait aussi l'écho d'un parcours singulier et nécessairement partiel de ce que l'on conviendra d'appeler ici le « pays mapuche ». C'est effectivement dans la frange la plus septentrionale de ce « pays », dans un va-et-vient entre les terroirs de l'Alto Bío-Bío et la ville de Concepción, que j'ai réalisé la plupart de mes enquêtes. Je signalerai donc, à l'instar d'Emmanuel Lézy, qu'au-delà de sa frange la plus septentrionale, le « pays mapuche » demeure pour moi, comme l'est pour lui la Guyane du centre et de l'ouest, une réalité « [...] *de seconde main, découverte dans les études et les récits de voyage et où la subjectivité des auteurs s'ajoute à la mienne pour en estomper les contours* » (Lézy, 2000: 317).

6. Une géographie postmoderne ?

Si j'ai à l'évidence accepté le défi du décentrement et la possibilité de pouvoir envisager d'autres formes de relation à l'espace, d'autres manières de concevoir et de construire le territoire que celle d'une « tradition » occidentale diffusée partout à travers la figure de l'Etat, j'ai cependant refusé de m'enfermer dans des essentialismes qui, pour réfuter l'eurocentrisme dominant, tendent à s'enfermer dans d'autres ethnocentrismes tout aussi contre-productifs. Plutôt que de réifier des positions idéologiques formulées au travers de discours prônant un renversement épistémologique radical, j'ai préféré m'adonner à un patient travail de confrontation entre ces discours et les pratiques qu'ils prétendent décrire, dans un mouvement me faisant transiter des territorialités « professées » -pouvant n'être qu'imaginées- aux territorialités « de fait » -celles donnant au territoire mapuche sa forme contemporaine.

Ma démarche peut-elle être en ce sens qualifiée de postmoderniste ? Je ne l'ai pas forcément envisagé en ces termes au départ. Si, toutefois, le postmodernisme peut être défini comme une posture critique remettant ouvertement en cause l'universalité prétendue d'une forme particulière de modernité -celle de l'« homme blanc hétérosexuel » précise J.-F. Staszak (Collectif, 2004: 28)-, alors oui, l'approche géographique que je propose ici du territoire mapuche est résolument postmoderne. Je tiens à insister néanmoins sur ma volonté de ne pas m'enfermer de manière définitive et tranchée dans une posture déterminée, ce qui pourrait signifier un simple transfert de « cellule ».

Aussi, le plan que je propose ici pour aborder la question du territoire mapuche au Chili se veut en quelque sorte le reflet de ma propre évolution vis-à-vis de mon objet d'étude. Organisé en trois grands ensembles que j'appellerai « parties », elles-mêmes subdivisées en deux ou trois chapitres, ce plan retrace le cheminement de mes réflexions et de mon parcours intellectuel durant les trois années de recherche ayant précédé le travail de rédaction.

Ainsi, la première partie tente d'apporter quelques éléments de réponse à mes premières interrogations liées au sens et aux raisons des revendications territoriales autochtones en Amérique Latine. Les deux chapitres qui la composent reviennent sur l'épisode de la « découverte », sur le processus de colonisation et de « mise en ordre » du Nouveau Monde, ainsi que sur les capacités et les formes de réaction des peuples autochtones au cours de l'histoire. Ce faisant, cette partie permet de poser le cadre théorique général dans lequel prennent place les mobilisations mapuches au Chili qui font l'objet de la partie suivante.

Dans la deuxième partie, donc, j'explore plus en profondeur ce qui s'est passé au Chili et m'intéresse au traitement donné à la question territoriale mapuche depuis l'arrivée des premiers conquistadors jusqu'à nos jours. Cette nouvelle étape pousse alors à envisager l'analyse engagée dans une autre perspective. Sachant pourquoi et dans quel contexte les Mapuches revendiquent du territoire, il devient effectivement intéressant de s'interroger sur la nature et les formes de ce territoire. Tenter, en somme, de répondre à la question suivante : « quel territoire les Mapuches revendiquent-ils ? ». Cette question m'a pendant longtemps tourmenté et j'essaye ici d'y apporter une réponse ordonnée. Toutefois, comme je l'ai déjà laissé entendre, il serait restrictif de se limiter à une simple analyse des discours portés sur le territoire par les représentants du mouvement mapuche.

Dans une troisième et dernière partie, je tente donc d'aller au-delà de ces discours que je confronte aux données du « terrain », dans une perspective critique. C'est au cours de cette étape, qui constitue ce que j'aurais envie d'appeler le « noyau dur » de la thèse, que j'expose tant le contenu que les résultats des enquêtes ayant borné mon territoire de recherche. J'y transite des hautes vallées de l'Alto Bío-Bío aux quartiers de la conurbation de Concepción, à la recherche des logiques et des articulations donnant aujourd'hui corps au territoire mapuche.

PARTIE A

Introduction à l'étude des territoires amérindiens en Amérique Latine

Introduction - Partie A

La mondialisation est indubitablement au goût du jour : on y fait allusion quotidiennement et en tout lieu. On ne s'arrête pourtant pas toujours sur son sens ou sa signification, et l'on en parle comme de quelque chose allant de soi, un processus enclenché et fonctionnant de par lui-même. Un premier pas serait de préciser que le terme « mondialisation » désigne le développement ou la prolifération de certains phénomènes à l'échelle planétaire. En l'occurrence, c'est de la globalisation des économies capitalistes, par un marché devenu mondial, dont il est actuellement question, et ce depuis déjà plusieurs décennies, concomitamment à l'extraordinaire développement des moyens de transports et de communication qui en constituent le support matériel.

Ledit processus est alors permis, facilité et encouragé par des politiques d'abaissement voire de suppression des barrières douanières, dans le cadre de traités de libre échange et de collaborations bilatérales entre Etats, dont les économies dépassent désormais largement les bornes autrefois établies par les frontières nationales. Par ce biais, le territoire de l'Etat, support en même temps que lieu de reproduction des identités nationales, tend à s'effacer peu à peu, ou du moins à perdre de sa consistance. Cette ouverture est accentuée, dans un même temps, par la multiplication des mobilités et l'intensité des flux migratoires. L'Etat et son territoire ne constituent plus -ou de moins en moins- le cadre référentiel privilégié d'individus dont les ancrages identitaires se situent désormais à d'autres échelles. A juste titre, Bernard Debarbieux souligne que :

> « [...] *l'isomorphisme des territoires des Etats-nations et des inscriptions collectives semble profondément ébranlé. La principale source de cette remise en cause semble bien être la difficulté croissante rencontrée par les Etats contemporains dans la régulation, dans le cadre de leur territoire souverain, des flux divers, de biens, de personnes et d'idées notamment qui se déploient de plus en plus à l'échelle planétaire* » (Debarbieux, 2008: 347).

Face à l'incertitude et a l'instabilité grandissantes de l'Etat en tant que lieu d'identité collective, des contours territoriaux se redessinent, se fondant désormais sur des identités qui « *quand elles ne sont pas imposées par le haut et qualifiées alors de « légitimantes », sont tantôt des identités de « résistance », tantôt des identités de « projet »*, [qui] *fédèrent des sujets politiques soucieux de défendre ensemble une cause au nom d'une des dimensions de leur identité personnelle* » (*ibid*.: 350). La mise en évidence de l'artificialité des identités nationales produit en ce sens une contre-territorialisation qui ne remet pas nécessairement en cause le principe d'identité

territoriale promue par l'Etat, mais en révise au moins la substance et le contenu, dans le dessin et l'établissement d'un pacte territorial renouvelé. C'est le retour notamment à des identités plus locales, parfois articulées autour d'un terroir, et dont l'affirmation, « [...] *loin de constituer un simple repli face à une menace culturelle hégémonique -qui peut cependant, dans certains cas, avoir encore le dernier mot-* [met] *en place des stratégies collectives innovantes pour tenter de maîtriser pratiquement et symboliquement un destin incertain* » (Jolivet & Léna, 2000: 8). Comme l'indique Roland Pourtier :

> « *Avec les nouvelles technologies, l'actualité est plutôt celle d'un* Big Brother *qui se joue de la matérialité de l'espace et rend les frontières dérisoires. C'est pourquoi les dynamiques du bas, les revendications en faveur du local, de l'espace du quotidien, des solidarités fondées sur la proximité et la complexité des hommes avec leurs lieux familiers revêtent une telle importance comme antidote à la tentation totalitaire inscrite en puissance dans le contrôle territorial* » (Pourtier, 2005: 46).

Ce dépassement du cadre territorial étatique correspondrait, aux dires de l'auteur, au troisième âge de la territorialité : c'est dans le contexte postmoderne, accompagnant la fin de cette « *tyrannie du trait* » qui caractérisa le second âge de la territorialité -celle d'une modernité ayant contribué à l'expansion de l'Etat partout dans le monde-, qu'il situe cette transition. Il signale à ce propos que :

> « *La ligne, en effet, a montré ses limites : de multiples procédures visent à la transcender en inventant des transgressions, des transversalités. En terme territorial, cela concerne le transfrontalier quand il s'agit des pourtours, le transnational quand il s'agit de la mondialisation de l'économie, ou encore ces « entre-deux » aux contours incertains et mouvants, espaces protéiformes, osmotiques qui brouillent l'image des pavages statiques* » (*ibid*.: 43).

Face au risque d'une uniformisation planétaire, les identités culturelles, comme stimulées par l'appel d'une revendication de leur spécificité et de leur singularité, auraient alors resurgi avec d'autant plus de vigueur. L'une des voix s'étant particulièrement imposée dans ce concert revendicatif est celle des sociétés amérindiennes. Qualifié communément d'indianiste, ce mouvement identitaire est sans aucun doute l'une des forces majeures d'opposition -sinon la principale- à l'implantation d'économies capitalistes dans les pays latino-américains.

L'intérêt particulier que revêtent ces revendications est la référence constante et systématique au territoire, entrevu comme le cadre permettant la matérialisation d'un hypothétique statut d'autonomie sur lequel il n'y a cependant pas d'accord. Si cette référence au territoire constitue désormais un fait commun et relativement bien documenté, il n'en a pourtant pas toujours été ainsi. Nous verrons effectivement que jusque dans le milieu des années 1960 voire, dans certains cas, jusqu'au début des

années 1980, seules des demandes de type agrario-foncières avaient été formulées, souvent dans le cadre du processus de réforme agraire.

Aussi, il convient de remarquer que ces demandes n'étaient pas encore le fait d'organisations s'arrogeant la représentatitivité de tout un peuple mais celles de communautés éparses ne revendiquant pas forcément de manière ouverte leur indianité. Le passage de la « terre » au « territoire » s'est donc opéré conjointement à un changement d'échelle dans les formes d'organisation des sociétés amérindiennes. Toutefois, cette évolution ne signifie pas que les communautés locales aient abandonné leurs objectifs. Leurs demandes ont tout simplement été englobées et dépassées par des revendications faisant de la reconnaissance de territoires un enjeu culturel et politique à l'échelle de tout un peuple :

> « *La résurgence de revendications territoriales, exprimées par les Indiens d'Amérique, les Aborigènes d'Australie et d'une façon générale par les peuples qui furent un jour dépossédés, souligne la force du lien entre la conscience identitaire et l'aspiration au territoire qui la matérialise, fût-ce symboliquement. Le « droit des peuples à disposer d'eux-mêmes » ne trouve son accomplissement que dans l'appropriation territoriale* » (*ibid*.: 45).

En revendiquant leur propre territoire, les sociétés amérindiennes questionnent et contestent ouvertement le cadre moderne de la structure territoriale étatique. C'est ainsi à la reformulation des spatialités imposées qu'elles en appellent. L'intérêt géographique de la question territoriale amérindienne est donc évident. De nombreuses interrogations surgissent du projet territorial porté par les revendications indianistes. En quoi, notamment, consiste ce projet ? Quels éléments le caractérisent ? Quelle est la nature du territoire revendiqué par les leaders amérindiens ? C'est à l'ensemble de ces interrogations que je tenterai de répondre au terme de cette première partie composée de deux chapitres.

Je propose, dans un premier temps, de remonter la filiation du discours indianiste afin de resituer le contexte ayant permis l'émergence de revendications identitaires portant le territoire au centre du débat. Je questionnerai à cette occasion le rapport du discours indianiste au processus contemporain de mondialisation. Car si l'indianisme est effectivement corrélatif audit processus, peut-on toutefois affirmer qu'il se fonde uniquement en réaction à celui-ci ? En d'autres termes, les revendications amérindiennes constituent-elles exclusivement un phénomène d'actualité, ou doivent-elles être considérées, au-delà de la mondialisation, comme le produit d'une situation plus ancienne ?

Ayant établi cette filiation, il me sera plus aisé de préciser la nature et les formes des relations liant l'idéologie indianiste au processus contemporain de mondialisation. C'est-à-dire que, par-delà le lien de causalité existant entre l'un et l'autre, je m'interrogerai sur les modalités de leur cohabitation. Je remettrai ainsi en cause le

caractère univoque généralement attribué à cette relation. Plutôt que d'avaliser l'interprétation d'une mondialisation étouffante, inhibante, s'imposant de tout son poids aux sociétés amérindiennes qui n'en seraient que victimes, je prêterai une attention plus particulière aux dynamiques *bottom up*, engendrées « par le bas ».

Ce sera l'occasion de mettre en perspective les revendications territoriales des leaders indianistes, en les replaçant dans le champ des capacités de réaction des sociétés amérindiennes face à un processus initialement contraignant. Nous verrons, à cette occasion, que la mondialisation peut être aussi une formidable opportunité en ce qu'elle fournit aux peuples autochtones des instruments qu'ils ont su s'approprier. L'usage intensif et habile des nouvelles technologies de l'information et de la communication (NTIC) leur a notamment permis de consolider des réseaux d'alliance aux échelles régionale, continentale et internationale.

Loin d'être seuls et isolés, les représentants amérindiens bénéficient en effet du soutien d'une myriade d'alliés allant de l'Eglise Catholique aux ONG écologistes qui les accompagnent dans leurs luttes. Par leur poids et leur influence, ces derniers ont parfois pu contribuer, comme nous le verrons, à renforcer ou infléchir les positions et les discours des leaders indianistes. Ils sont en tout cas partie prenante des mouvements indiens contemporains qui ne peuvent être compris sans cette référence aux acteurs exogènes.

Je m'attacherai ainsi, dans le cours du second chapitre, à préciser le contexte pesant sur la redéfinition des territorialités amérindiennes contemporaines. Chemin faisant, l'ensemble de cette première partie tentera d'apporter quelques éléments de réponse aux questionnements de départ, tout en servant de cadre référentiel aux développements ultérieurs sur le cas mapuche au Chili.

Chapitre I
De la colonisation et de ses implications géographiques

La causalité liant le discours indianiste à la mondialisation des économies capitalistes relève pour certains auteurs de l'évidence même. C'est par exemple le cas de l'historien chilien José Bengoa qui affirme, dans un ouvrage publié il y a déjà quelques années :

> « *L'actuel processus de mondialisation est le plus important producteur de discours d'identité, partout dans le monde, et en particulier en Amérique Latine. La question indigène et l'apparition de nouveaux discours identitaires s'explique en grande partie par ce processus de globalisation culturelle auquel nous avons fait ici référence, et qui a pour réaction sa contrepartie dans l'émergence indigène* » (Bengoa, 2000: 40).

Dans un article publié peu après dans une revue universitaire chilienne[24], il réaffirme ses propos et précise que le discours identitaire amérindien serait propre de ce qu'il considère être une troisième génération de minorités :

> « *La troisième génération de minorités est marquée par les processus de mondialisation et d'ethnogénèse. Bien qu'il s'agisse d'un phénomène probablement très ancien, les indigènes par exemple, nous tenterons de montrer qu'il s'agit d'un phénomène absolument moderne, en soi fruit et conséquence de la modernité et non du retard* » (Bengoa, 2002: 17)[25].

Il associe de la sorte l'indianisme à un discours postmoderne. Qu'il soit qualifié d'émergence ou de réveil, l'indianisme serait donc construit et produit dans l'actuel processus de mondialisation. Une première remarque s'impose pourtant, de par son évidence même : l'entrée en contact des populations amérindiennes avec la culture capitaliste occidentale ne constitue en rien un phénomène nouveau. Vieux de plus de cinq siècles, il s'agit d'un fait incontestablement ancien -antérieur, du moins, à l'avènement de la mondialisation que connaissent nos sociétés contemporaines. Avant

[24] Notons que le titre de cet article (2002) -*L'invention des minorités : les identités ethniques dans un monde globalisé*- est au moins aussi explicite et évocateur que celui du précédent ouvrage (2000) -*L'émergence indigène en Amérique Latine*.

[25] Issues d'un contexte radicalement différent, les deux premières générations de minorités se seraient constituées au gré de la construction et de la diffusion de par le monde de l'Etat moderne. Une première génération de minorités serait ainsi née de l'effondrement des empires européens au cours des XIXème et XXème siècles, représentée par l'ensemble des peuples qui n'auraient pas eu, dans cette conjoncture historique, la « *capacité politique de se constituer en Etat autonome* » (Bengoa, 2002: 14). Une seconde génération de minorités serait ensuite apparue au moment de la construction des Etats africains et asiatiques, suite à la chute des empires coloniaux européens. Comme dans le cas précédent, ces minorités seraient nées de leur éviction du pouvoir au moment de la construction étatique (*ibid*.).

de pouvoir répondre à la question qui problématise l'ensemble de ce premier chapitre, il convient donc de s'arrêter sur les modalités de cette rencontre, c'est-à-dire la recontextualiser et l'analyser dans son sens profond. Se demander, par conséquent, ce que signifia l'arrivée des Européens sur le continent américain, mais aussi dans quel contexte idéologique la colonisation du Nouveau Monde se réalisa-t-elle. Ou bien encore, quelles en furent les conséquences pour les Amérindiens. En somme, il convient de s'interroger sur les termes de cette rencontre et sur ce qu'elle produisit.

L'ouverture des frontières et l'intensification des échanges commerciaux, dans le cadre d'une libéralisation des marchés à l'échelle planétaire, se sont superposées et conjuguées à l'implantation préalable d'économies capitalistes -à des rythmes et selon des styles différents en fonction des secteurs- dans le Nouveau Monde. C'est l'influence respective de l'un et l'autre de ces héritages sur les sociétés amérindiennes qu'il convient d'analyser. Plutôt que d'affirmer hâtivement la modernité absolue du discours indianiste, il semble plus raisonnable de s'adonner à une déconstruction patiente et méthodique des relations liant les sociétés amérindiennes à l'Occident[26], et des reformulations identitaires qui en découlent. C'est là, il me semble, une manière plus sage de remonter la filiation de l'indianisme.

Cette démarche devrait permettre d'éclairer la suite de nos questionnements et ouvrir, surtout, d'intéressantes pistes de réponse quant à la problématique posée initialement. Ainsi, le contenu des paragraphes qui suivent s'articulera autour de l'explicitation des catégories au travers desquelles la société coloniale européenne tenta de mettre en ordre la réalité culturelle à laquelle elle se vit confrontée. Je m'intéresserai pour cela, en premier lieu, au contexte idéologique ayant permis cette mise en ordre, puis j'exposerai, dans un deuxième temps, les agencements qui en découlent en termes de recompositions socio-politiques avec leur évolution au cours de l'histoire.

[26] J'entends par « Occident » l'Europe et ses extensions de par le monde (Amérique du Nord, Australie, Nouvelle Zélande et, dans une certaine mesure, l'Amérique Latine et l'Afrique du Sud), soit l'ensemble des régions où l'actuel modèle de société fut posé et défini par des populations de souche européenne. Cette définition vaut pour l'ensemble du présent travail.

I. La nature en imposition ou l'Europe face au Nouveau Monde

Revenir sur le contexte idéologique qui marqua la rencontre de l'Occident avec le Nouveau Monde implique de s'attacher à une déconstruction systématique et minutieuse de schèmes issus de notre propre système de pensée. Délicate entreprise, lorsqu'il s'agit de configurations que la force de l'habitude s'est chargée d'ériger en dogmes. L'un d'eux, et probablement d'ailleurs le plus « évident » de tous, est celui de la nature. Cette dernière n'est toutefois qu'une illusion construite à la lueur d'une conception bien particulière du monde et des relations liant l'humanité à son environnement. C'est alors à l'oeuvre de l'anthropologue français Philippe Descola que je ferai référence afin de déconstruire cette « évidence naturelle ».

Le rapport fait de cette déconstruction permettra, par la suite, d'avancer dans l'approche et l'analyse du processus qui nous intéresse présentement : la colonisation du Nouveau Monde, appréhendée non comme un fait historique en tant que tel, mais dans son sens profond et ses significations symboliques. Un bref détour par la diversité des manières d'envisager et de concevoir le rapport des humains aux non-humains nous permettra alors de cerner avec plus de justesse l'enjeu de la découverte des Amériques, qui déborde par bien des aspects l'horizon posé par le seul cadre de la mise en relation de cultures différentes.

1. « La nature en trompe l'oeil »[27] *: une universalité questionnable*

Quelques remarques préliminaires s'imposent, car si l'existence du milieu dans lequel nous évoluons peut à certains égards paraître indéniable, il faut toutefois considérer que dans certains ailleurs, ce n'est pas « dans » le milieu que les groupes humains habitent mais « avec » le milieu qu'ils cohabitent. Tout est en définitive fonction de comment chacune des sociétés perçoit, conçoit et pour ainsi dire vit son propre environnement qui est en ce sens entièrement culturalisé. A. Berque prône à ce titre une réflexivité inhérente au rapport sujet / milieu. Pour lui, « [...] *tout être vivant interprète (c'est-à-dire prédique) son environnement dans les termes qui lui sont propres ; ce qui en retour modifie celui-ci dans un certain sens* » (Berque, 2004: 393-394).

Il y aurait ainsi un véritable va-et-vient, un aller-retour constant, entre les représentations et les interprétations que les individus, et plus largement les sociétés, se font de leur milieu. La *médiance* serait le concept clé permettant d'exprimer cette relation particulière, ce va-et-vient constant entre l'un et l'autre : la représentation qu'un groupe donné se fait de son milieu, et par-là même l'identité qu'il lui confère ; puis, en

[27] L'expression est de Ph. Descola (2005).

retour, l'influence que peut avoir le milieu sur ce groupe et sur la construction de son identité.

D'après l'auteur, il y a derrière ce concept de *médiance*, l'idée que la relation entre l'individu et son milieu s'exprime comme une véritable dynamique, un non-dualisme radical -dit-il-, un aller-retour permanent entre l'un et l'autre ; et qu'ainsi, l'individu ne peut être considéré indépendamment du milieu. Il précise d'ailleurs que « *la médiance fait que, pour « moitié », nous* sommes *notre milieu (notre corps médial) ; mais il faut bien entendre que le milieu humain est irréductible à l'environnement écologique, puisque, outre nos systèmes techniques, il comprend aussi nos systèmes symboliques, dont la fonction excède radicalement les vecteurs physiques* » (*ibid*.: 395), ce qui relève donc de la culture.

La séparation franche entre nature et culture dont nos sociétés contemporaines sont héritières ne constitue donc pas un donné universel mais le produit d'une invention occidentale, construite dans la durée et l'épaisseur de l'histoire. Comme le signale Ph. Descola, « *Tout commence en Grèce, comme d'habitude* » (Descola, 2005: 99), mais il faudra toutefois attendre quelques siècles pour voir poindre cette séparation franche telle que nous la connaissons aujourd'hui. La construction de la nature transite alors sur une période longue, la menant de la Grèce Antique à l'avénement du christianisme, pivot incontournable autour duquel s'épanouit l'idée d'extériorité des humains à son égard :

> « *Dans la pensée grecque, chez Aristote notamment, les humains font encore partie de la nature. Leur destinée n'est pas dissociée d'un cosmos éternel, et c'est parce qu'ils peuvent accéder à la connaissance des lois qui le régissent qu'ils sont en mesure de s'y situer. Pour que la nature des Modernes accède à l'existence il fallait donc une deuxième opération de purification, il fallait que les humains deviennent extérieurs et supérieurs à la nature. C'est au christianisme que l'on doit ce second bouleversement, avec sa double idée d'une transcendance de l'homme et d'un univers tiré du néant par la volonté divine* [...]. *De cette origine surnaturelle, l'homme tire le droit et la mission d'administrer la terre, Dieu l'ayant formé au dernier jour de la genèse pour qu'il exerce son contrôle sur la Création, pour qu'il l'organise et l'aménage selon ses besoins* » (*ibid*.: 103).

Ce détachement d'une humanité devenue extérieure et supérieure à une nature qu'elle domine et aménage à sa guise marque profondément le cours de l'histoire en constituant le dispositif à partir duquel s'opèreront nombre de changements en terme d'approches et de connaissances du monde, et plus généralement d'édification du savoir scientifique :

> « [...] *comme le dit Merleau-Ponty, « ce ne sont pas les découvertes scientifiques qui ont provoqué le changement de l'idée de Nature. C'est le changement de l'idée de Nature qui a permis ces découvertes ». La révolution*

scientifique du XVIIe *siècle a légitimé l'idée d'une nature mécanique où le comportement de chaque élément est explicable par des lois, à l'intérieur d'une totalité envisagée comme la somme des parties et des interactions de ces éléments* » (*ibid*.: 106).

Cette révolution fondée sur l'apparition d'une nature en tant qu'entité dotée de lois propres s'exprime particulièrement bien dans l'art pictural de la Renaissance, qui voit apparaître les premières représentations de paysages :

« *Les historiens de l'art font remonter l'origine du genre à la première moitié du XV*^{e} *siècle avec l'invention, par les artistes du Nord, de la « fenêtre intérieure » où se découpe une vue de l'arrière-pays* [...]. *Tandis que la peinture du Moyen Age traitait les éléments extraits de l'environnement comme autant d'icônes éparpillées dans un espace discontinu, les asservissant aux finalités symboliques et édifiantes de l'image sacrée, la* veduta *intérieure organise ces éléments en une totalité homogène qui acquiert une dignité presque égale à l'épisode de l'histoire chrétienne dépeint par l'artiste* » (*ibid*.: 92).

Comme l'explique l'auteur, l'art du paysage trahit indubitablement cette séparation d'une humanité qui devient spectatrice d'une nature de laquelle elle est de toute évidence détachée :

« *Car l'émergence du paysage comme un genre autonome est tributaire de son ordonnancement selon les nouvelles règles de la Perspectiva artificialis: la disposition des objets et le champ où ils se déploient sont désormais commandés par le regard du spectateur plongeant, comme à travers un plan transparent, dans un espace extérieur tout à la fois infini, continu et homogène* [...]. *L'espace infini et homogène de la perspective linéaire est néanmoins construit et axé à partir d'un point de vue arbitraire, celui de la direction du regard de l'observateur. C'est donc une impression subjective qui sert de point de départ à la rationalisation d'un monde de l'expérience où l'espace phénoménal de la perception est transposé dans un espace mathématique. Une telle « objectivation du subjectif » produit un double effet: elle crée une distance entre l'homme et le monde tout en renvoyant à l'homme la condition de l'autonomisation des choses, elle systématise et stabilise l'univers extérieur tout en conférant au sujet la maîtrise absolue sur l'organisation de cette extériorité nouvellement conquise. La perspective linéaire institue ainsi, dans le domaine de la représentation, la possibilité de ce face-à-face entre l'individu et la nature qui va devenir caractéristique de l'idéologie moderne et dont la peinture de paysage deviendra l'expression artistique. Il s'agit bien d'un face-à-face, en effet, d'une nouvelle position du regard* » (*ibid*.: 94-95).

Il ne serait alors pas saugrenu d'aller chercher les fondements du capitalisme moderne dans cette création de la nature, car c'est effectivement l'établissement d'une telle distanciation conceptuelle d'avec le milieu qui permet et autorise en quelque sorte

son exploitation par l'humanité. Les réflexions de Sarah Mc Fall sont à ce propos relativement claires et enrichissantes :

> « *Nous partons de la prémisse que chaque groupe social, chaque peuple, a sa propre façon de comprendre l'environnement et la relation entre l'être humain et cet environnement. C'est-à-dire que le « milieu » est une construction culturelle* [...]. *Par exemple, la philosophie cartésienne se reflète dans la manière européenne ou « occidentale » de comprendre la place de l'être humain dans son milieu, où il existe une division entre être humain et nature. La « nature » selon cette philosophie est une réalité observable, mesurable et par conséquent exploitable, et ce qui ne tient pas dans le mesurable et l'observable appartient au monde « surnaturel »* » (Mc Fall, 2001: 50-51).

C'est cette relation singulière au milieu, et tout ce qu'elle signifie qui, au gré des découvertes et des conquêtes de l'Occident, s'est donc déployée de par le monde.

2. De la découverte à la conquête par la naturalisation des Indiens

C'est justement en pleine Renaissance, période de consolidation du concept de nature, que les Européens découvrent l'existence des Amériques, et ce grâce à l'exploration incertaine d'un Christophe Colomb convaincu de pouvoir rejoindre les Indes par l'Atlantique. En pleine Renaissance donc, précisément en 1492, quand cette « nature » telle que nous la connaissons aujourd'hui s'affermissait en tant qu'entité autonome régie par ses propres lois. Or, les Indes faisaient à cette époque, déjà, l'objet de toutes les convoitises de la part des puissances européennes, qui en extrayaient toute sorte de matières précieuses, comme la soie, les diamants ou encore les épices, dans le but de les commercialiser en Europe, où leur rareté en faisaient des denrées de grande valeur.

C'est donc dans une perspective éminemment mercantile que les Européens ont été amenés à découvrir l'existence insoupçonnée d'un continent qui sera postérieurement baptisé en mémoire d'Amerigo Vespucci, navigateur italien dont l'exploration de la côte atlantique sudaméricaine confirma qu'il s'agissait bien d'une terre formant un tout et non de simples îles comme le supposait Colomb. L'investissement des Indes, puis des Amériques, en tant que véritables mines d'or, exploitables à volonté, trahit en quelque sorte ce détachement conceptuel opéré en Occident depuis la Grèce Antique entre une nature autonome et une humanité qui en est à la fois extérieure et supérieure. Les terres nouvellement conquises furent effectivement perçues comme un vaste territoire devant permettre l'enrichissement de ceux qui, avec l'appui et la justification juridique et morale de l'Eglise Catholique, venaient s'y installer (*cf.* Encadré 1).

Encadré 1

Des Grandes Découvertes au partage du monde

Dès 1415, avec la prise de Ceuta, dans le nord du Maroc, les Portugais se lancèrent dans une découverte systématique des côtes africaines, à la recherche d'une route alternative vers les Indes. De comptoirs en comptoirs, ils parvinrent ainsi en 1487 jusqu'au cap de Bonne Espérance. Ce n'est toutefois qu'en 1497 que Vasco de Gama fit la liaison entre la péninsule ibérique et les Indes, alors que les Espagnols, de leurs côtés, pensaient déjà avoir trouvé ce raccourci en passant vers l'ouest... Lancées ainsi dans une véritable « course aux Indes », les deux puissances ibériques réglèrent leurs différends par le signature du Traité de Tordesillas en 1494. L'importance de ce traité résida dans l'établissement d'une ligne méridienne imaginaire qui, tracée au beau milieu de l'Atlantique -« *à 370 lieues à l'ouest du Cap Vert* », précise le traité-, départagea les droits de conquête de chacune des deux puissances qui ne s'octroyèrent pas seulement la souveraineté des terres découvertes, mais aussi de celles à découvrir (Lézy, 2000: 156-157).

Parmi les sept points invoqués dans ledit traité, retenons alors les trois suivants, signalés par Antonio Sánchez (2009) : « *1) Tant les rois Fernando et Isabelle que Juan du Portugal s'engagèrent à ne pas envoyer de navires vers le levant -les premiers- ni vers le couchant -le second. Tout explorateur qui trouverait de nouvelles terres dans le secteur de l'autre devrait les lui livrer* [...]. *3) Le Roi du Portugal autorisait le passage des navires espagnols par sa zone lorsque ceux-ci s'acheminaient vers l'occident, mais sous condition de ne pas s'y arrêter pour explorer. 4) De la même manière, il fut concerté que si avant le 20 juin de cette même année les Espagnols trouvaient de nouvelles terres en-deçà des premières 250 lieues de la ligne, celles-ci appartiendraient dorénavant au Portugal. Si, en revanche, elles étaient dans les 120 lieues suivantes, jusqu'aux 370 lieues convenues, elles passeraient à la juridiction de Castille* [...] » (Sánchez, 2009: §13).

Aussi, ce partage du monde avait été préalablement ratifié par l'Eglise Catholique qui, successivement, en 1481 et 1493, avait déjà concédé au Portugal et à l'Espagne la possession de leurs « découvertes » -bulles pontificales *Æterni Regis Clementia* et *Inter Coetera*, respectivement (Lézy, 2000: 156-157). Or, l'Eglise avait ses raisons à cela car, depuis la prise de Constantinople et la chute de l'Empire Byzantin en 1453, la menace musulmane, désormais aux portes de l'Europe chrétienne, rendait plus improbable encore la liaison aux Indes par voie terrestre.

Un tel cadre de pensée s'est traduit par un véritable pillage des ressources du milieu physique. Les chercheurs d'or et les aventuriers précédèrent les premiers colons, dont l'installation se fit au détriment des Amérindiens, repoussés aux marges des comptoirs coloniaux et confinés dans des territoires de plus en plus restreints en périphérie des centres où résidaient les populations d'origine européenne (*cf*. Illustration 3). Car la colonisation du Nouveau Monde se caractérisa pour être une colonisation de peuplement. L'asservissement des populations autochtones constitua, de fait, une condition *sine qua non* à l'établissement des colons venus, d'une part, à la recherche de vastes extensions de terre, mais aussi, bien entendu, des sols les plus fertiles.

Les vives discussions qui se tinrent à l'époque quant à la reconnaisance même de l'humanité des Amérindiens orientent notre réflexion en mettant le doigt justement sur cette séparation franche entre la sphère du naturel et celle de l'humanité. Car s'il s'avérait -comme beaucoup s'en persuadaient alors- que les populations « découvertes »

étaient tout simplement dépourvues d'âme, celles-ci ne pourraient être élevées au rang de l'humanité, à l'image de ceux qui les avaient découvertes. La non-humanité des uns donnerait en ce sens aux autres un droit « légitime » de les asservir comme l'ensemble de ce qui constitue ce tout appelé « nature ».

Si l'humanité fut finalement concédée de manière officielle aux Amérindiens, en 1537, par la promulgation de la bulle papale *Sublimis Deus*, cette dernière promut pourtant la nécessité de leur civilisation en raison du retard qui les accablait et de leur stade d'infériorité en rapport au développement technique connu en Occident. Logiquement, les discussions se centrèrent à partir de cette date sur les modalités à mettre en place dans la perspective d'une telle entreprise. Elles occupèrent d'ailleurs le centre de la polémique qui, en 1550, anima le débat entre Bartolomé de Las Casas et Juan Ginés de Sepúlveda, dans la fameuse controverse de Valladolid.

Tandis que le premier défendait une conquête par la spiritualité et l'évangélisation des « naturels », le second préconisait plutôt leur asservissement par les armes dans la perspective d'une conquête militaire. L'une et l'autre forme de conquête coexistèrent dans les faits et, souvent, la première servit à masquer la seconde (*cf.* Illustration 2). Mais qu'elle eut été religieuse ou militaire, celle-ci recherchait un même but : l'appropriation, l'exploitation, l'extraction et la commercialisation des ressources d'une « nature » permettant l'enrichissement de qui parviendrait à la dominer.

Tous les symboles -ou presque- de la conquête sont ici représentés. On peut voir notamment en second plan, à gauche derrière C. Colomb, un prêtre ; à sa droite, un militaire portant une épée autour du bassin. En arrière-plan, un soldat avec un fusil à l'épaule se dirige vers le devant de la scène. Les dispositifs de coercition visant à asservir les populations autochtones sont ainsi subtilement mises en scène. Le pouvoir religieux, d'abord, symbole d'une évangélisation servant à masquer une guerre coloniale représentée par le pouvoir militaire et destinée à faire des Indiens les « sujets » d'un pouvoir politique cherchant son enrichissement.

Illustration 2 : L'arrivée de Ch. Colomb en Amérique (L. Prang & Co., 1893)

Œuvre sous droit

Source : http://fr.wikipedia.org/

En l'absence d'un niveau technique au moins égal à celui de leurs conquérants, les Amérindiens se virent relégués à « l'état de nature », c'est-à-dire au seuil le plus bas de l'échelle d'un développement déterminé dès lors par la capacité de maîtrise et de gestion du milieu physique et de ses éléments. Or, cette séparation nette, cette dualité entre deux systèmes indépendants que sont la nature et la culture, à l'oeuvre en Occident à cette époque, ne caractérisait à l'évidence pas les groupes amérindiens qui

entreteniaient avec le « milieu » une relation d'un tout autre genre. Les conquérants en ont, en quelque sorte, fait le constat implicite sans pour cela renoncer à imposer leur propre vision du monde qui n'étant pas universelle était cependant un donné vers lequel -croyait-on- l'ensemble de l'humanité devait tendre.

Les Amérindiens firent ainsi leur entrée dans l'histoire européenne en tant que « sous-développés », victimes d'une intégration forcée à un système de valeurs qui ne leur appartenait pas. Ils se soumirent dès lors malgré eux à un ordre nouveau : celui du vainqueur dont la venue marqua l'avènement d'une manière bien particulière de concevoir le milieu, converti en une base matérielle devant en toute théorie permettre l'enrichissement de ses nouveaux « propriétaires ».

3. Quelle(s) ontologie(s) amérindienne(s) ?

Le clivage traditionnel entre nature et culture est une particularité ontologique propre à la modernité occidentale qui ne caractérisait pas les sociétés amérindiennes -et ne les caractérise toujours pas. Il serait cependant restrictif de n'identifier celles-ci que par leurs différences d'avec la pensée occidentale positiviste car l'ensemble amérindien se présente plutôt comme une vaste mosaïque culturelle dans laquelle la place conférée chez nous à une « nature » absolutisée en tant que telle, se substitue à des schèmes pouvant parfois varier énormément. Cette remarque est en outre généralisable à l'ensemble de l'humanité et des groupes qui la composent. A l'image du continent américain, le monde est lui aussi une mosaïque culturelle de grande envergure. Néanmoins, et comme le soutient Ph. Descola :

> « *Reconnaître la contingence du dualisme de la nature et de la culture et les inconvénients qu'il induit dans l'appréhension des cosmologies non modernes ne doit pas conduire pour autant à négliger la recherche de structures de cadrage capables de rendre compte de la cohérence et de la régularité des diverses manières dont les humains vivent et perçoivent leur engagement dans le monde* » (Descola, 2005: 135).

Si l'on aurait donc tort d'enfermer l'ensemble des sociétés amérindiennes dans une seule et même catégorie référentielle relative à un système ontologique commun, il serait aussi peu judicieux, en inversant le raisonnement et en le poussant à l'extrême, de succomber au relativisme absolu. Des comparaisons peuvent être établies et donner lieu à des injonctions qui, à leur tour, permettent de structurer l'expérience humaine par l'élaboration de modèles transcendant les particularismes locaux.

Pour ce faire, Ph. Descola propose d'appréhender l'expérience humaine au travers de la diversité des conceptions relatives à l'intériorité et l'extériorité -ou « physicalité »- de l'ensemble des êtres d'un milieu déterminé, aussi bien humains que non humains. C'est alors par le classement de ces deux variables, en fonction des principes simples et

complémentaires de « ressemblance » et de « différence », qu'il parvient à établir un système fondé sur l'ensemble des combinaisons possibles de relations entre l'intériorité et l'extériorité et qui correspondent à autant d'ontologies :

> « *Les formules autorisées par la combinaison de l'intériorité et de la physicalité sont très réduites : face à un autrui quelconque, humain ou non humain, je peux supposer soit qu'il possède des éléments de physicalité et d'intériorité identiques aux miens, soit que son intériorité et sa physicalité sont distinctes des miennes, soit encore que nous avons des intériorités similaires et des physicalités hétérogènes, soit enfin que nos intériorités sont différentes et nos physicalités analogues. J'appelerai « totémisme » la première combinaison, « analogisme » la deuxième, « animisme » la troisième et « naturalisme » la dernière. Ces principes d'identification définissent quatre grands types d'ontologie, c'est-à-dire de systèmes de propriétés des existants, lesquels servent de points d'ancrage à des formes contrastées de cosmologies, de modèles du lien social et de théories de l'identité et de l'altérité* » (*ibid.*: 176).

Le tableau ci-dessous reproduit, extrait de l'oeuvre du même auteur, simplifie la lecture de ce qui vient d'être dit. Il permet d'embrasser d'un simple coup d'oeil l'épuisement du stock de ces relations combinatoires.

Tableau 2 : Les quatre ontologies selon Philippe Descola

Ressemblance des intériorités Différence des physicalités	*Animisme*	*Totémisme*	Ressemblance des intériorités Ressemblance des physicalités
Différence des intériorités Ressemblance des physicalités	*Naturalisme*	*Analogisme*	Différence des intériorités Différence des physicalités

Source : Ph. Descola (2005: 176)

Il est trop long et hors de propos de reprendre ici les quatre ontologies identifiées par Ph. Descola. Toutefois, nous ne pouvons manquer de nous arrêter sur l'une d'elles, celle qui caractérise les sociétés modernes et que Ph. Descola qualifie de « naturaliste ». Sans insister sur ses origines et la genèse de sa formation, il me semble toutefois nécessaire de recentrer le déroulement de cette présentation sur l'analyse de la particularité de l'expérience naturaliste dans le concert de la diversité ontologique précédemment décrit.

L'agencement obtenu à partir de la classification des conceptions de l'intériorité et de l'extériorité appliquées à l'ensemble du vivant en fonction des principes de

ressemblance et de différence, met en avant la singularité du naturalisme en permettant d'affirmer que la séparation entre ce qui releverait de la nature et de l'humanité ne constitue qu'un point de vue parmi d'autres. A l'image de cet objet « nature » qu'il a lui-même créé en réponse aux principes qui le gouvernent, le naturalisme n'est point universel du fait que plus que des dissemblances, il entretiendrait même avec les autres ontologies identifiées des différences prenant parfois valeur d'oppositions.

C'est le cas notamment avec l'animisme, comme le note Ph. Descola : « *Le naturalisme et l'animisme sont des schèmes hiérarchiques englobants à la polarité inversée : dans l'un l'universel de la physicalité rattache à son régime les contingences de l'intériorité, dans l'autre la généralisation de l'intériorité s'impose comme un moyen d'atténuer l'effet des différences de physicalité* » (*ibid*.: 280). L'intérêt d'une telle remarque est de taille, car la vigueur de l'animisme chez nombre de groupes amérindiens est un fait reconnu et attesté. Il caractérise par exemple ceux d'Amazonie et de l'Amérique subarctique.

Néanmoins, et comme je le signalais plus haut, le monde amérindien s'apparente plus à une grande mosaïque qu'à un ensemble homogène, et toutes les sociétés pouvant être qualifiées d'autochtones ne se caractérisent pas forcément par un système ontologique animiste. Le totémisme mais aussi l'analogisme font effectivement l'affaire de bien des groupes que les naturalistes européens recontrèrent lors de la découverte du Nouveau Monde (*ibid*.). Nous en aurons d'ailleurs une illustration, plus bas, par un détour large sur le cas d'étude servant de référence à cette thèse.

Pour l'instant, je me limiterai à considérer que le contact produit au moment de l'arrivée des Européens en terres amérindiennes se matérialisa notamment par la mise en présence de conceptions divergentes des rapports liant l'humanité aux non-humains. L'une de ces conceptions se caractérisant par l'extériorité de la première -l'humanité- en rapport aux seconds -les non-humains-, permet l'établissement d'une relation de domination aboutissant à l'asservissement des seconds par la première: c'est la supériorité de l'homme sur le milieu et ses éléments. Or, en enfermant les cosmologies amérindiennes dans sa propre dialectique, le naturalisme s'est soustrait à toute possibilité de compréhension d'ontologies dont les fondements ne reposent sur aucun antagonisme comparable.

C'est alors le constat implicitement fait de telles divergences qui a permis aux naturalistes de justifier l'imposition de leurs propres schèmes aux détenteurs desdites ontologies, en raison de l'attribution d'un « état de nature », attesté par l'évidence tangible du manque d'emprise sur des milieux livrés à eux-mêmes. Les Amérindiens et les terres qu'ils occupaient furent ainsi soumis à un puissant complexe de domination dont les dispositifs de contrôle leur étaient inconnus. En somme, la « découverte » du Nouveau Monde inaugura la rencontre de systèmes de valeurs divergents, qui ne fut pas

uniquement synonyme d'affrontements militaires, mais aussi d'une guerre idéologique, ce qui détermina la transformation de l'Amérindien en indigène.

II. A la recherche du sujet : (Amér)Indiens, indigènes ou ethnies ?

Je différencie volontairement les termes « Amérindien » et « indigène », qui tendent trop souvent à être pris -par erreur- pour synonymes. S'ils entretiennent en effet une filiation commune, un lien de parenté que je tenterai de clarifier, ils ne signifient pourtant pas tout à fait la même chose et ne se réfèrent pas exactement aux mêmes réalités. Notons toutefois que le terme « indigène » pourra être substitué indifféremment par celui d'« autochtone » ou d'« aborigène », avec lesquels il partage un même sens étymologique : être originaire de là où l'on vit[28].

L'illusion d'une rupture sémantique entre les trois termes se doit davantage à un usage linguistique par lequel la langue française s'est désormais emparée du vocable « autochtone », tandis qu'« indigène » se décline sans difficultés tant en espagnol -*indígena*- qu'en anglais -*indigenous* (Bellier-a, 2006: 104)[29]. Si, de ce fait, ce dernier terme s'est très largement imposé en Amérique Latine, « aborigène » semble en revanche s'être relativement bien ancré dans le contexte australien. Accordons-nous donc sur le fait qu'il ne s'agit là que de différenciations résultant du contexte linguistique et/ou géographique d'usage.

Il existe néanmoins une autre catégorie identitaire qui, par-delà les contextes, semble s'inscrire en rupture vis-à-vis du cadre homogénéisant imposé par les précédentes classifications. Il s'agit de l'ethnie, dont nous verrons que la particularité est de vouloir resignifier la diversité culturelle niée tant à l'Amérindien qu'au triangle indigène / autochtone / aborigène. Quels rapports entretiennent donc entre eux tous ces « personnages » ? Quelle filiation les relie ? Quelles différences les éloignent ? C'est à ces questions que j'essayerai de répondre dans les paragraphes qui suivent.

1. L'erreur géographique de Colomb

Ce n'est un secret pour personne ; c'est par équivocation que Christophe Colomb, croyant amarrer aux Indes, baptisa d'indiennes les populations du Nouveau Monde. L'Indien est donc à proprement parler une erreur géographique, raison pour laquelle je lui préfère le correctif « Amérindien », afin de rendre à ces groupes leur identité[30]. Le terme Amérindien fait en ce sens référence aux « Indiens d'Amérique » ; une justice

[28] C'est aussi bien le sens en grec ancien d'autochtone (*autos* : soi-même ; *kthôn* : terre) qu'en latin d'indigène (*indu* : dans ; *gena* : né de).

[29] Irène Bellier précise d'ailleurs que ces débats linguistiques se reflètent clairement dans la manière dont on tente de traduite le concept d'autochtonie dans les différentes langues de travail des Nations Unies où, finalement, les « *trois termes sont usités en alternance avec une fréquence inégale selon la langue* » (Bellier, 2006-a: 104).

[30] Aussi, ce n'est pas dans une perspective essentialiste que je ferai usage de cette catégorie générique mais bien pour replacer les populations concernées et ainsi qualifiées -malgré elles- dans la place et le rôle qui leur fut attribués.

sémantique qui ne permet toutefois pas de contourner un problème d'une tout autre nature, transversal aux deux terminologies : celui d'une définition en compréhension d'un ensemble dont l'hétérogénéité se voit transcendée et finalement annulée par l'attribution d'un dénominateur commun, relatif à une origine géographique partagée[31].

Englober l'ensemble des populations autochtones du continent américain sous un même terme revient effectivement à effacer les distances culturelles parfois énormes qu'elles entretiennent entre elles. L'anthropologue mexicain Guillermo Bonfil (1972) note d'ailleurs à ce propos que « *ceux qui se sentent Indiens en Amérique, ou sont considérés comme tels, forment un ensemble très divers, au sein duquel il est aisé de trouver des contrastes plus violents et des situations plus distantes entre elles que celles qui séparent certaines populations indigènes de leurs voisines rurales, qui ne s'inscrivent pas dans cette catégorie* ». La catégorie d'Indien ne serait en somme qu'une construction.

Suivant le même ordre d'idées, Darcy Ribeiro livre un intéressant rapport de l'usage circonstanciel de la catégorie identitaire « *caboclo* » en Amazonie brésilienne :

> « *Pour l'homme de la ville, le terme «* caboclo *» a le sens que nous lui donnons ici pour désigner la population néo-brésilienne de l'Amazonie, mais il s'en exclut lui-même. Pour ceux que les citadins appellent «* caboclos *», le terme s'applique à l'Indien civilisé, et ce dernier parvient à le transférer à l'Indien tribal attaché à sa culture originale et non encore inséré dans le système économique de la région* » (Ribeiro, 1971: 322).

Afin de comprendre les enjeux d'un tel débat, un détour par les modalités de construction des identités s'avère nécessaire, et nous permettra non seulement de poser le problème en des termes plus concrets, mais aussi de l'entrevoir dans toute sa dimension. Partons donc d'une remarque simple mais fondamentale : l'identité passe d'abord par la différenciation, car pour pouvoir me prédiquer en tant qu'être il faut nécessairement que je prenne conscience de « ce que je suis », mais aussi de « ce que je ne suis pas ». La conscience de soi passe donc par l'altérité, c'est-à-dire dans un rapport dialectique à un autre, dont l'existence se voit conditionnée par la différence qu'il entretient avec moi. On ne peut être seul pour s'identifier, la présence d'un second est nécessaire et indispensable pour pouvoir se dire « nous ne sommes pas pareils ».

Mais l'identification *a contrario* par le seul établissement de distances ne suffit pourtant pas, car au-delà d'une différenciation, « *dans un sens intransitif et parfois réflexif, et comprenant l'identité comme similarité, l'identification consiste à (s)'assimiler à quelque chose ou à quelqu'un et se traduit notamment pour l'individu comme pour le groupe par un sentiment d'appartenance commune, de partage et de*

[31] Comme le signale D. Retaillé, « *un concept, un objet de manière générale, peuvent se définir de deux manières : en extension par une délimitation, la liste close des éléments qui le composent ou en compréhension par une propriété* » (Retaillé, 1997: 85).

cohésion sociales » (Le Bossé, 1999: 117). Pour s'identifier, il faut non seulement se différencier d'un second, mais aussi se reconnaître semblable à un troisième. Si la présence d'un second est indispensable, celle d'un troisième, jouant en quelque sorte un rôle d'arbitre, l'est donc tout autant.

C'est bien le principe de la trinité qui permet finalement de différencier deux êtres identiques d'un troisième : l'identique n'est reconnaissable qu'à la condition de la différence. S'identifier c'est donc se reconnaître, mais c'est aussi et d'abord se différencier. Exclusion et appartenance seraient les deux pôles antagoniques d'une dualité nécessaire à toute construction identitaire : « *l'identité s'approche par ce qu'elle prend en compte comme par ce qu'elle néglige, par l'appartenance ou par l'exclusion* » (*ibid*.: 117).

Revenons maintenant à nos préoccupations initiales. Quel(s) élément(s), au-delà d'une origine géographique commune, confère(nt) au groupe indien ou amérindien son unité et permet(tent), en même temps, de différencier ledit groupe du reste de l'humanité ? Un détour par les caractéristiques physiologiques d'abord, puis par les modes de vie des sociétés amérindiennes, nous mène aux mêmes conclusions. Aucun trait physique, ni élément issu de l'organisation sociale, économique, politique ou religeuse, ne résiste à l'exercice de l'identification (un exemple nous en a été fourni précédemment par l'exploration des différentes ontologies).

La prise en compte de telles caractéristiques ne permet en effet qu'une identification *a contrario* de l'ensemble amérindien, c'est-à-dire une définition de ce qu'il n'est pas (par exemple, que les ontologies amérindiennes ne relèvent pas du naturalisme). Les différents groupes de cet archipel entretiennent entre eux des distances telles que l'on se trouve dans l'impossibilité de fonder leur identité sur une unité autre que leur origine géographique. Celle-ci s'impose comme le seul élément donnant à la fois à cet ensemble sa cohésion interne, c'est-à-dire sa continuité, et permettant l'etablissement de barrières franches, c'est-à-dire de discontinuités avec l'extérieur.

La définition qu'en donne Fernando Mires coïncide -et complète en même temps- relativement bien avec ce qui vient d'être dit :

> « *Indépendamment du fait que beaucoup de peuples pré-colombiens parlaient une multitude de langues, avaient différents gouvernements, territoires, coutûmes, civilisations et -surtout- des histoires différentes, tous furent désignés par le « découvreur » comme* Indiens. *L'Indien était un concept homogénéisant qui ne surgissait d'aucune caractéristique propre, mais en référence à celui qui avait décidé de « le découvrir ». L'*Indien était le non-Européen dans les Indes. *L'Indien, donc, n'émergeait pas comme l'affirmation de soi mais comme la* négativité de l'Européen. *Les être humains rangés dans ce concept étaient dépouillés de leurs particularités* » (Mires, 1991: 11-12).

L'identité amérindienne, on le voit, semble donc pouvoir se définir comme une catégorie de l'autochtonie appliquée au continent américain. Les termes Amérindien et autochtone peuvent-ils pour autant être confondus ? Non, bien entendu. Les seconds représentant un ensemble bien plus vaste que les premiers -puisqu'ils les englobent-, il va de soi que l'unité de l'autochtonie ne saurait résider dans une quelconque origine géographique. Catégorie servant à identifier des groupes provenant de toutes parts, elle puise en fait ses fondements, comme nous allons le voir, dans un statut et une condition sociale partagés, au-delà du sens premier donné par son etymologie.

2. Une catégorie du système colonial

C'est probablement aux travaux du Mexicain G. Bonfil que l'on doit les principales avancées dans la définition de la catégorie d'indigène en Amérique Latine. Il ne fait néanmoins pas de distinctions entre « Indien » et « indigène », qu'il prend pour synonymes, avouant ne voir là qu'une simple subtilité lexicale. Pourtant, s'il est effectivement possible d'affirmer que tous les (Amér)Indiens sont indigènes, l'opération contraire par inversement des termes ne peut abouttir : tous les indigènes, bien sûr, ne sont pas (Amér)Indiens ! Cette confusion ne limite cependant pas la portée des réflexions de G. Bonfil à la seule réalité américaine. Mais il faut pour cela en extraire le particularisme amérindien et mettre le doigt sur le caractère générique permettant de définir l'autochtonie.

C'est alors ailleurs que dans l'origine géographique qu'il faut aller chercher ce principe fédérateur, commun à tous les indigènes / autochtones, créant de la continuité vers l'intérieur et de la discontinuité vers l'extérieur. Attachons-nous donc pour cela à la lecture des travaux de G. Bonfil, qui considère que :

> « [...] *la définition du terme Indien ne peut se baser sur l'analyse des particularités propres à chaque groupe ; les sociétés et les cultures dites indigènes présentent un spectre de variation et de contraste si ample qu'aucune définition à partir de leurs caractéristiques internes ne peut les incorporer en totalité, sous peine de perdre quelque valeur heuristique. La catégorie d'Indien, en effet, est une catégorie supraethnique qui n'indique aucun contenu spécifique des groupes qu'elle embrasse, mais une relation particulière entre eux et d'autres secteurs du système social global duquel les Indiens font partie. La catégorie d'Indien marque la condition de colonisé et fait nécessairement référence à la relation coloniale* » (Bonfil, 1972).

« Indien » et « indigène » sont bien employés ici indifférement, mais une nuance importante est apportée malgré tout en rapport à la définition que nous avons proposée précédemment. Bien plus que de revenir sur son caractère « supraethnique », et d'insister sur l'inconsistance de son hypothétique unité culturelle, G. Bonfil propose d'inscrire la catégorie « indigène » dans un cadre relationnel particulier : contrairement

à l'Indien, l'indigène ne s'identifie pas uniquement dans un rapport à une altérité reconnue et attestée -en tant que « non-Européen dans les Indes », comme le souligne F. Mires-, mais dans le type et la qualité du rapport établi à cette alterité -une relation de subordination dans un contexte colonial.

On dépasse là l'étroitesse du cadre géographique, pour se situer sur le vaste plan des rapports de force établis lors de l'entrée en contact d'au moins deux sociétés différentes. C'est en effet dans le champ socio-politique que l'on trouve le dénominateur commun de l'autochtonie, dont la définition en tant que catégorie sociale issue des rapports établis dans le contexte d'une société coloniale permet de transcender toutes les divergences contribuant à différencier l'ensemble des groupes la composant. Cette définition est opérationnelle car unificatrice. Elle pose sans équivoque l'identité indigène qui, quel que soit le contexte, l'origine géographique ou la réalité culturelle, se révèle être la même : « [...] *une catégorie supraethnique qui embrasse de façon indiscriminée une série de contingents d'une filiation historique variée, dont la seule référence commune est d'être vouée à occuper, dans l'ordre colonial, la position subordonnée qui revient au colonisé* » (*ibid.*)[32].

Si c'est la subordination à un ordre colonial qui fonde les bases de l'identité indigène, il n'y a donc pas de peuples qui soient indigènes « par nature », mais plutôt des peuples le devenant. Dire que l'on « devient » indigène implique alors qu'il s'agit d'une construction et qu'il n'y a pas de groupes indigènes *sui generis*, mais plutôt des groupes indigénisés convertis *de facto* en « peuples premiers / *First Nations* / *pueblos originarios* » par la venue de nouveaux arrivants. On peut parler, en ce sens, d'indigénisation tel un processus subi.

C'est ainsi que les sociétés amérindiennes seraient devenues indigènes à l'arrivée des Européens[33]. En entrant dans l'histoire européenne, elles perdirent le contrôle de la leur et se convertirent en un segment particulier des sociétés coloniales dépossédées de leur capacité de décision et de dessin de leur propre destin. Ainsi définie, l'autochtonie peut aisément s'exporter et s'appliquer dans d'autres « ailleurs ». La catégorie d'autochtone n'est pas propre aux seuls Amérindiens, raison pour laquelle on ne peut confondre les deux termes. Même si G. Bonfil n'en prend gère soin, affirmant qu'il ne s'agit là que de simples synonymes, il parvient tout de même à expliciter clairement que l'identité indigène ne se circonscrit pas à une origine géographique spécifique mais à

[32] Il n'y a rien d'étonnant à ce que l'on doive à G. Bonfil ce saut substantiel dans la définition de l'indigène. Cet auteur est effectivement l'un des anthropologues du Groupe de Barbados qui participa à la rédaction de la déclaration de 1971, dont nous avons cité quelques extraits dans l'introduction générale de cette thèse. Anthropologue critique, ses réflexions s'inscrivent dans une perspective indubitablement postcoloniale. Ce n'est donc pas un hasard s'il entrevoit l'indigénité en rapport à une position particulière dans le système colonial, en en donnant ainsi une définition éminemment politique.

[33] Ce qui n'exclut bien entendu pas que, durant la période précolombienne, des jeux de pouvoir et de domination aient pu exister entre différents groupes, notamment dans le cas des grands empires, dont l'expansion fonctionnait sur l'asservissement des populations voisines.

une position dans un système social aux dispositifs particuliers ; l'indigène occupe une place subordonnée dans une société coloniale.

3. L'illusion identitaire de l'ethnie

L'autochtone serait ainsi relégable au rang de minorité, ce qui implique quelques précisions car il existe plusieurs types de minorités parmi lesquelles on retrouve notamment les minorités religieuses, sexuelles ou ethniques. C'est sur cette dernière que je désire m'arrêter, car c'est à elle que se rattache l'indigène, et par elle que l'Etat le cerne -ou tente de le faire-, l'identifie et le recense. La définition et l'application de politiques de « discrimination positive », formulées à l'égard des populations indigènes en Amérique Latine, reposent en effet sur un découpage préalable de cet ensemble en un nombre défini de groupes ethniques, fondés sur l'établissement de frontières identitaires instituées et reconnues mais non pour autant légitimes[34].

Ces politiques, dites « indigénistes », ne sont viables que dans la mesure de leur applicabilité à des groupes clairement identifiés : les ethnies, qui permettent ainsi de resignifier la diversité culturelle que renferme la catégorie homogénéisante d'autochtone. Si parler d'ethnies plutôt que d'indigènes est une démarche intéressante dans le sens où cela constitue une tentative de resignification de la grande diversité existante au sein de l'archipel amérindien, on prend pourtant le risque de classifier quelque chose de difficile, voire d'impossible à ordonner : l'identité.

L'identification de groupes ethniques pose effectivement problème puisque c'est par un exercice d'objectivation des différences socio-culturelles que l'on crée l'objet : une ethnie, pour se constituer, se doit d'être définie en compréhension, afin de déterminer aussi bien ce qu'elle inclut que ce qu'elle exclut. Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fenart rappelent à ce titre que « *dans le monde grec, le terme* ethnos *faisait référence aux peuples barbares ou aux peuples grecs non organisés selon le modèle de la cité-état, alors que le terme latin* ethnicus *designait dans la tradition ecclésiastique du XIVe siècle les païens par opposition aux chrétiens* » (Poutignat & Streiff-Fenart, 1995: 23).

On retombe là sur le principe d'identification *a contrario* dont nous parlions un peu plus haut : l'ethnique ferait ainsi référence à l'altérité, à l'autre différent, ou à « ce que je ne suis pas ». C'est également ce qu'en retient F. Mires, avec une nuance importante, toutefois, puisqu'en référence à la réalité latinoaméricaine il considère que :

> « *Quand les « découvreurs » arrivèrent en Amérique et inventèrent l'Indien, c'est-à-dire lorsqu'ils convertirent en « un autre » une multitude de cultures,*

[34] L'ethnie est en effet davantage légitimante que légitime. En tant que catégorie établie d'un « classement identitaire » tranché, elle relève d'une construction dont le présent travail tente de démontrer les implications géographiques.

nations et sociétés, ils pratiquaient, sans le savoir, les principes de l'ethnologie moderne. Parce que l'ethnie n'est pas seulement un concept différenciateur mais aussi classificateur. *En général, aucun membre d'une supposée ethnie se considère soi-même membre d'une ethnie. C'est que l'ethnie n'existe que pour celui qui la définit* [...]. *En usant du concept d'ethnie on sépare et classifie des êtres humains par rapport à d'autres, et on leur attribue une dépendance vis-à-vis d'identités (généralement déterminées théoriquement) figées dans l'espace et le temps* » (Mires, 1991: 22).

Un élément d'importance est avancé dans cette dernière définition. Le groupe ethnique ne relèverait pas uniquement de l'altérité, mais plutôt de la classification des divergences relevées entre plusieurs groupes, c'est-à-dire de la mise en ordre d'une réalité donnée ou observée par objectivation des différences socio-culturelles. L'identité est ainsi figée et essentialisée dans un moule la contenant. On ne peut être, dans cette perspective, qu'en dedans ou en dehors de l'ethnie[35]. Or, plutôt qu'une essence, l'identité est un processus en construction permanente, une dynamique en évolution constante qui se redéfinit et s'actualise périodiquement. Il est d'ailleurs aisé de remarquer qu'aucun critère ne résiste à l'exercice de la confrontation empirique.

Chez les Mapuches, par exemple, beaucoup d'individus ne parlent pas le *mapudungun* et n'assistent pas ou plus à la cérémonie du *nguillatun* pourtant réputée traditionnelle et transcendante dans la vie religieuse de tout Mapuche (*cf.* Chapitres 4 & 5). Ils se situent dès lors hors du cadre rigide d'une approche ethniciste qui, gommant les différences internes au groupe qu'elle définit comme une « communauté » plus que comme une « société », s'attacherait à définir la « mapuchité » par un critère de langue parlée ou de pratiques religieuses. Cela ne les empêche pourtant pas de revendiquer leur ethnicité !

On pourrait multiplier les exemples -la bibliographie y faisant référence est vaste-, mais on en reviendrait finalement aux mêmes conclusions : qu'aucun trait culturel n'est à même d'objectiver l'identité d'un groupe donné et d'en établir un patron type. De fait, la création discursive de moules ethniques contraignants relève par excellence d'un essentialisme mis en pratique notamment dans l'exercice politique de mobilisations identitaires. Celles-ci sont généralement l'affaire de penseurs qui, tels de véritables « prophètes ethniques », peuvent aisément être assimilés à la figure de l'« ethnarque » (Rodinson, 1993). Un tel écueil promotionne des identités fermées sur elles-mêmes, et

[35] L'ethnie rappelle alors, à bien des égards, la race fondée quant à elle sur une objectivation des différences biologiques. La première serait d'ailleurs née de la seconde par un basculement ou transfert depuis le domaine de la biologie vers le socio-culturel : « *Le terme « ethnie » ne serait rien d'autre qu'une vaine tentative d'échapper à une forme biologisante qui se trouve de fait rétablie dans les usages courants, à travers des expressions comme « problèmes ethniques » ou « minorités ethniques ». Ce terme euphémisant en est venu, comme toujours dans ces cas-là, à être rattrapé par la connotation péjorative qu'il visait à éviter. Le terme « ethnie » a actuellement en France mauvaise presse, précisément parce qu'il ne peut plus être pensé autrement que comme un substitut du mot « race »* » (Poutignat & Streiff-Fenart, 1995: 45).

sur lesquelles les événements de l'histoire n'auraient aucune prise. En somme, des entités a-historiques, existant par et pour elles-mêmes, indépendantes et hors de toutes choses.

Au contraire, loin d'être renfermés sur eux-mêmes, les groupes « ethniques » communiquent, se prêtent et s'empruntent une multitude d'éléments, dans un contact et des échanges leur permettant d'actualiser leurs différences et de se reproduire. Le terme de « branchements » -emprunté à l'anthropologue Jean-Loup Amselle- exprime l'idée que des connexions se font dans la rencontre interculturelle. Loin de constituer un stock idéologique permanent et figé dans l'histoire, la culture est une question toujours actuelle et actualisée, traitée contemporainement, conjointement à ceux avec qui l'on cohabite. C'est d'ailleurs pour cela que l'on se trouve bien embarassé de ne pouvoir fixer de barrières franches, de frontières imperméables délimitant les groupes ethniques.

Plutôt qu'un cloisonnement ethnique, il faut voir dans le concert de la diversité culturelle un continuum de choix et d'options imbriqués les uns les autres selon une infinité de combinaisons répondant à autant de stratégies innovantes, orientées à la reproduction des groupes et à leur réaffirmation en tant que tels. P. Poutignat et J. Streiff-Fenart le soulignent, en s'appuyant pour cela sur l'oeuvre de Fredrik Barth :

> « *La première naïveté est de croire qu'on peut définir une unité ethnique (quels que soient les critères retenus pour la définir) par une liste de traits* [...]. *Barth et ses collaborateurs montrent qu'il est impossible de trouver un assemblage total de traits culturels permettant de distinguer un groupe d'un autre, et que la variation culturelle ne permet pas à elle seule de rendre compte du tracé des limites ethniques* [...]. *Deuxième naïveté: celle de croire que l'isolement géographique et social est au fondement de la diversité ethnique. L'investigation empirique, dit Barth, produit deux découvertes qui démontrent l'inadéquation de cette vision des choses: premièrement, les frontières ethniques persistent en dépit du flux de personnes qui les traversent. Deuxièmement, des relations souvent d'une importance vitale sont maintenues à travers ces frontières. L'interpénétration et l'interdépendance entre les groupes ne doivent pas être vues comme des brouillages des identités ethniques mais comme les conditions de leur perpétuation* » (Poutignat & Streiff-Fenart, 1995: 65-67).

Un tel exposé fait ainsi le procès de l'ethnie dont certains auteurs refusent alors de reconnaître l'existence, du moins au-delà du cadre des discriminations politiques dans lequel elles prennent souvent place (Gómez, 1998). L'établissement de frontières ethniques clairement délimitées est en effet un exercice relevant de la nécessité pour l'Etat -nous l'avons signalé plus haut- qui en use dans la détermination de politiques dites de « discrimination positive » formulées à l'égard des groupes le composant (*cf.* Chapitre 2).

Le recensement y joue un rôle fondamental, en relation bien entendu avec la détermination de la « masse ethnique » dont il cherche à identifier l'ensemble des

composantes, c'est-à-dire à en donner une définition en extension. L'insertion de questions spécifiques destinées à déterminer l'appartenance ethnique des individus, est un moyen systématiquement employé par les administrations publiques, soucieuses du contrôle de la population qu'elles s'appliquent à gouverner. La définition en extension devient alors tributaire d'une définition en compréhension de l'ensemble identifié : pour pouvoir dénombrer et trancher l'appartenance à tel ou tel autre groupe ethnique, il faut d'abord savoir ce qui caractérise ledit groupe. C'est là qu'agissent avec force les méthodes d'objectivation de la réalité socio-culturelle.

Aucune méthodologie commune n'est cependant employée dans l'élaboration des enquêtes censitaires qui varient d'un pays à l'autre, d'une période à l'autre. Les groupes ethniques ne sont identifiés nulle part et jamais de la même manière, renforçant l'idée qu'ils ne correspondraient à aucune réalité tangible mais plutôt à une construction de la réalité observée, dans un contexte et à un moment donnés. En somme, et reprenant une expression de F. Mires, l'ethnie n'existerait que pour celui qui la définit. Pour sa part, Andrea Aravena considère que « [...] *ni le groupe ethnique ni l'identité ethnique sont des réalités objectives primordiales, mais le produit d'un processus dynamique de construction sociale, historique et politique, pouvant être multiples et variables, mais aussi contextuelles, stratégiques et, bien sûr, dynamiques* » (Aravena, 2006: 11-12).

Plutôt que de nier l'existence des ethnies, il semble plus sage de considérer que des différences culturelles existent bien mais qu'elles ne peuvent être absolutisées au service de la création d'entités essentielles. Toutefois, l'identité de ceux dont l'on a successivement déconstruit l'indianité, l'indigénité puis l'ethnicité, n'a jamais été traitée pour ce qu'elle était ou entendue dans les politiques publiques formulées à leur égard, mais inventée et manipulée en fonction d'intérêts et de projets de sociétés ne leur appartenant pas.

III. Penser l'Amérindien dans la société occidentale

Il a déjà été fait référence plus haut à l'indigénisme, défini comme une politique *formulée pour* et *adressée aux* populations indigènes. Cependant, avant même de se concrétiser dans le champ politique par l'application d'un certain nombre de mesures données, l'indigénisme correspond en premier lieu à une idée que l'on se fait de l'indigène et donc au discours accompagnant et traduisant cette idée. L'indigénisme serait, en somme, l'écho d'une façon de penser l'indigène ; la reconnaissance tacite de l'existence de groupes subordonnés en constituerait le pilier. On pourrait résumer de tels propos par une formulation simple : pas d'indigénisme sans indigènes, c'est-à-dire pas d'indigénisme sans l'établissement de relations de pouvoir asymétriques entre un pôle dominant et un ou plusieurs pôle(s) dominé(s).

Caractéristique des sociétés coloniales, un tel discours transcrit et incarne l'idée que le pôle dominant se fait du/des pôle(s) dominé(s) ainsi que les manières qu'il a de le(s) concevoir et le(s) penser. Et comme tout autre discours, l'indigénisme évolue aussi bien dans le temps que dans l'espace : il n'y a pas eu au cours de l'histoire -et il n'y a toujours pas actuellement- qu'une seule façon de concevoir l'indigène et de construire la relation le liant au pôle dominant. Un détour par cette histoire particulière des idées, à l'échelle latino-américaine, s'avère nécessaire à la poursuite de nos réflexions dans la mesure où cela nous permettra de remonter la filiation des revendications territoriales amérindiennes en en restituant le cadre explicatif contemporain.

*1. L'indigénisme de ségrégation des temps de l'*encomienda

Régulée en 1512 par les Lois de Burgos, l'*encomienda* constitua une structure fondamentale du système de domination coloniale. Jean-Paul Deler la décrit comme une sorte de village planifié ou de réduction indigène qui, placée sous tutelle administrative, était destinée à « [faciliter] *le contrôle de la population locale, et son évangélisation, comme le paiement du tribut et l'organisation des corvées* [...] » (Deler, 1988: 13). Si les populations colonisées purent y maintenir leurs propres autorités et modes de vie, cette « liberté » fut ainsi conditionnée au paiement d'un tribut, presque systématiquement converti en travail forcé -esclavage. L'autonomie octroyée aux Amérindiens au sein de l'*encomienda* était donc -on en convient- très relative. Cette réalité amène F. Mires à considérer que :

> « *Si l'Indien fut une invention du découvreur, l'encomienda serait un mensonge du conquérant. C'était un mensonge du point de vue juridique, du fait que l'Indien était converti en esclave par l'encomendero*[36]*. C'était un*

[36] L'*encomendero* était la personne en charge de l'*encomienda*, c'est-à-dire son patron en quelque sorte.

mensonge du point de vue politique parce que le Roi, dans la pratique, perdait sa souveraineté face aux Indiens qui étaient, en premier lieu, la propriété des encomenderos. Et, surtout, l'encomienda était un mensonge religieux car la christianisation de l'Indien n'était pour l'encomendero qu'un moyen de déguiser son exploitation » (Mires, 1991: 69).

Or, si, paradoxalement, les autorités espagnoles cherchèrent à résoudre la question de l'esclavage à travers le dessin d'une figure juridique comme l'*encomienda*, ce n'était pas essentiellement par préoccupation du traitement infligé aux Amérindiens, mais en réponse plutôt à une stratégie politique visant à réaffirmer leur pouvoir et leur souveraineté sur les terres nouvellement conquises. L'*encomienda* ne constituait, à ce titre, que l'un des tenants d'un système spatial plus complexe qui, en figeant l'inscription territoriale amérindienne, permettait de libérer de grandes superficies aux colons (*cf.* Illustration 3).

Illustration 3 : Le modèle de la cité-territoire

Œuvre sous droit

Source : J.-P. Deler (1988)

La cité-territoire avait été expérimentée déjà lors de la reconquête espagnole de la péninsule ibérique. Il s'agissait, en ce sens, d'un modèle dont l'efficacité avait été préalablement prouvée et dont les objectifs étaient de « *s'approprier la maîtrise d'un espace par la conquête, en assurer le contrôle autant que celui des populations soumises et des ressources locales pour les exploiter au profit de la métropole* » (Deler, 1988: 10).
Composée de plusieurs auréoles concentriques, la cité-territoire dévoile une organisation spatiale dans laquelle un centre domine des périphéries, y puise ses richesses et son pouvoir. Un tel modèle se fait, de la sorte, l'« *expression spatiale du double souci des conquérants de rassembler pour contrôler et de séparer pour préserver* » (*ibid.*:10).
La présence autochtone dans les auréoles concentriques de la cité-territoire est inversement proportionnelle à celle des Espagnols. Globalement, elle reste liée à deux espaces principaux. Inexistante dans les centres urbains du pouvoir colonial, elle n'est que marginale dans la première auréole, se limitant à l'existence de faubourgs « *associés à des manufactures ou à la production de matériaux de construction* » (*ibid.*: 12). C'est dans la deuxième auréole que cette présence devient importante, « *celle de la zone du peuplement indigène le plus dense* » (*ibid.*: 12). C'est l'espace où s'exprime le mieux la domination espagnole sur les populations indigènes à travers la figure de l'*encomienda*. Au-delà, enfin, dans la troisième auréole, ce sont les territoires libres ou zones-refuge, restés sous contrôle de leurs occupants.

Encadré 2

Bartolomé de Las Casas (1474-1566)

Fils de Pedro de Las Casas, modeste marchand espagnol qui participa en 1493 au second voyage de Christophe Colomb vers les « Indes », Bartolomé de Las Casas est fort souvent présenté et considéré comme le premier indigéniste. Or, si l'on ne peut en effet contester l'incroyable engagement de Las Casas contre les mauvais traitements infligés aux Amérindiens du temps de la colonie, on ne peut omettre non plus de signaler l'influence qu'exerça sur lui la posture pour laquelle, dès 1511, optèrent les frères dominicains qui furent les premiers à s'opposer ouvertement à l'esclavage dans le Nouveau Monde. C'est alors en suivant et en s'appropriant le discours des Dominicains que Las Casas devint le « défenseur des Indiens » que l'on décrit aujourd'hui.

Illustration 4 : Portrait de Bartolomé de Las Casas (s/d)

Œuvre sous droit

Source : http://www.latinamericanstudies.org/

Néanmoins, on aurait tort de réduire son engagement à cette seule influence, car c'est aussi parce qu'il eut à charge la gestion de deux *encomiendas*, en 1503 et 1513, qu'il prit conscience de la dimension des conditions de travail et de vie imposées aux populations colonisées. Devenu prêtre en 1510, Las Casas était aussi un personnage pleinement intégré à la société coloniale. Sa prise de conscience du traitement infligé aux Amérindiens ne fut donc en rien synonyme d'une remise en cause de l'entreprise coloniale mais bien des conditions de sa réalisation. Aussi, c'est pour une conquête par le raisonnement des « Indiens » plutôt que par leur asservissement contraint que militait Las Casas. Son but étant de donner à la colonisation une dimension religieuse réelle et profonde, il voyait dans l'évangélisation des groupes colonisés une conversion nécessaire et bénéfique au service d'un projet « civilisateur ».
C'est donc à une considération de l'Amérindien autre que celle d'esclave que Las Casas en appela. Las Casas devint de la sorte la principale figure dissidente de l'indigénisme en place, dicté et officialisé par les autorités coloniales espagnoles. Malgré une ascension fulgurante l'ayant mené à la désignation officielle de « Protecteur d'Indiens » en 1516 puis Evêque du Chiapas en 1543, il ne parvint cependant pas véritablement à faire reconnaître et accepter ses idées à ses contemporains (Mahn-Lot, 1977).

Incarné par l'*encomienda*, l'indigénisme de la période coloniale est alors généralement qualifié de ségrégationniste. Dans les faits, cette ségrégation spatiale alla de pair avec l'établissement d'une relation de pouvoir asymétrique dans laquelle les premiers usèrent des seconds par l'instauration d'un mode d'exploitation comparable à l'esclavage. Mais dès les premiers temps de la conquête, des voix s'élevèrent contre ce traitement infligé aux « naturels ». A la suite des Dominicains, Bartolomé de Las Casas fut ainsi l'un des premiers à s'opposer à l'esclavage et, par conséquent, l'un des premiers à proposer l'instauration de relations différentes à l'égard des groupes colonisés, plaidant en faveur de leur incorporation sur un plan d'égalité aux colons en termes de traitement et de considération (*cf.* Encadré 2).

Si Las Casas parvint à impulser en 1542 la promulgation des Lois Nouvelles qui, entre autres mesures, supprimèrent l'*encomienda*, la portée de sa mobilisation et de ses actions reste toutefois modérée puisque, dans la pratique, l'*encomienda* continua d'exister et, qu'en 1545, sous le poids de la pression des *encomenderos*, elle fut tout simplement rétablie (Mahn-Lot, 1977)[37]. En fait, il fallut attendre le déclenchement du processus d'indépendance des pays latino-américains pour que l'indigénisme promu par l'Evêque du Chiapas voie enfin le jour. Comme nous allons le voir, ce n'est pourtant pas l'influence des idées de ce « défenseur des Indiens » qui détermina la réforme indigéniste qu'opèrerent, dès le début du XIXème siècle, les premiers gouvernants des Etats latino-américains nouvellement créés[38].

---

[37] De fait, les populations de souche européenne s'opposèrent constamment, durant tout le temps de la colonie, à toute mesure pouvant remettre en cause leur pouvoir. S'ils firent ainsi barrage à l'abolition de l'*encomienda*, ils se dresssèrent également contre toute tentative, de la part de la Couronne espagnole, de modifier le statut des esclaves dans les régions concernées par l'économie de plantations. Citant les travaux de Lynch, Benedict Anderson rappelle alors que « *lorsque, en 1789, Madrid promulga une nouvelle loi, plus humaine, spécifiant les droits et les devoirs des maîtres et des esclaves, « les créoles rejetèrent l'intervention de l'Etat sous prétexte que les esclaves étaient enclins au vice et à l'indépendance [!], mais aussi qu'ils étaient indispensables à l'économie. Au Venezuela -en fait dans toutes les Caraïbes espagnoles- les planteurs résistèrent à la loi et travaillèrent à sa suspension en 1794 »* » (Anderson, 1983: 60).

[38] Ces premiers gouvernants appartenaient, pour la plupart, à une catégorie spécifique propre aux sociétés coloniales d'Amérique : les « créoles » -le cas de Haiti où ce furent les esclaves noirs affranchis qui, menés par Toussaint Louverture, s'émancipèrent du joug colonial français, représente à ce titre une exception d'envergure à l'échelle du continent (Bouffartigue, 2008 ; Lacoste, 2000). Le terme « créole » sera utilisé ici selon la définition proposée par B. Anderson : « [...] *personne d'ascendance européenne pure (tout au moins en principe), mais née aux Amériques (puis, par extension, partout hors d'Europe)* » (Anderson, 1983: 59). Notons, enfin, que ce terme est une traduction de l'espagnol « *criollo* » qui dérive du verbe « criar », lequel signifie « élever, éduquer ». Robert Jaulin a ainsi raison de préciser que « *criollo, en Amérique du Sud, désignait une personne d'origine étrangère -latine essentiellement- mais née et élevée sur place* » (Jaulin *in* Ribeiro, 1971: 20). Le créole doit en ce sens être distingué du métis, désigné par le terme « *ladino* » dans la plupart des pays d'Amérique hispanophone ou « *caboclo* » dans le cas du Brésil.

2. L'incorporation de l'indigène au projet national bolivarien

La figure de Simón Bolivar (1783-1830), aujourd'hui connu comme le « Libérateur », est sans aucun doute la plus à même de caractériser ce processus d'indépendance et ses implications quant à la mise en pratique d'un nouvel indigénisme en Amérique Latine. Aussi, par-delà l'oeuvre politico-militaire du « Libérateur » (*cf.* Encadré 3), c'est à la place faite à l'Amérindien dans l'imaginaire bolivarien et au changement de cap qui en découle dans la définition d'un nouvel indigénisme que je m'intéresserai.

Encadré 3

Simón Bolivar, « Libérateur » et fondateur de la Grande Colombie

Issu de l'aristocratie créole de Caracas, dans l'actuel Venezuela, Simón Bolivar eut l'occasion de parcourir très tôt le continent européen où il fit plusieurs voyages. On s'accorde à dire que ces expériences furent significatives et même déterminantes dans sa formation politique. Tant les idées libérales faisant bruit en ce début de XIXème siècle, que les principes de liberté, d'égalité et de fraternité, affirmés par la Révolution Française de 1789, auraient eu une influence décisive sur la détermination du « Libérateur » de mener à bien le processus d'émancipation des colonies du Nouveau Monde (Anderson, 1983). L'occupation de la péninsule ibérique par les armées de Napoléon, entre 1808 et 1814, constitua alors le moment idéal pour que nombre de colonies des Amériques initient un mouvement d'indépendance. Abandonées à leur sort, les vices-royautés s'opposèrent comme elles purent à ces mouvements et ce n'est qu'en 1814, date du retour du roi Ferdinand VII à Madrid, qu'elles furent de nouveau épaulées par la métropole. Mais rien n'y fit et les colonies d'outre-atlantique échappèrent une à une des mains du pouvoir royal (Lacoste, 2000 ; Bon, 2001).

Illustration 5 : Simón Bolivar par Ricardo Acevedo Bernal (s/d)

Œuvre sous droit

Source : http://es.wikipedia.org/

Encadré 3 - Suite

C'est chargé du poids d'un tel projet que Bolivar revint sur ses terres natales dont il entreprit sans plus tarder la « libération » qu'il tenta d'organiser au sein d'une structure fédératrice dessinée à l'échelle continentale : la Grande Colombie. Le rêve bolivarien s'articulait autour de l'unification des différentes entités constitutives de l'Empire colonial espagnol et de la création d'un front commun permettant de contourner les écueils d'une lutte parcialisée. Les échecs successifs de tentative d'indépendance du Venezuela, en 1811 puis 1813, écrasés par le pouvoir colonial, doivent probablement beaucoup à cette idée que ce n'est que par leur unification que les provinces de l'Empire pourraient obtenir gain de cause dans leur projet d'émancipation.
La Grande Colombie -ainsi baptisée en l'honneur de Christophe Colomb- vit le jour en 1819, lors du Congrès d'Angostura. Elle inclut, avant sa dissolution dix ans plus tard, les territoires du Venezuela, de la Colombie et de l'Equateur, auxquels Bolivar donna leur indépendance. Mais son rayon d'action s'étendit jusqu'au Pérou et Haut Pérou -rebaptisé Bolivie en son honneur-, qu'il contribua également à libérer de la présence espagnole. Il assura d'ailleurs un moment la présidence de chacun de ces deux Etats en parallèle de celle de la Grande Colombie (Bon, 2001).

Plus qu'un changement de cap d'ailleurs, il semble que l'on puisse véritablement parler d'un renversement de tendance puisque c'est en tant que guerrier intransigeant, jaloux de son indépendance et preux défenseur de sa liberté que l'Amérindien fit sa réapparition dans l'imaginaire collectif latino-américain. En raison de leur ennemi commun, les bolivariens assimilèrent *ipso facto* leur lutte indépendantiste aux résistances qu'opposaient encore à cette date, contre le pouvoir colonial de métropole, certains groupes amérindiens et qui, dans cette perspective, furent érigés en véritables symboles de la libération latino-américaine (*cf*. Illustration 6).

Illustration 6 : Ecusson de Grande Colombie

Repris au Venezuela qui l'avait officialisé depuis 1811, le premier écusson de Grande Colombie fut utilisé un mois à peine, entre décembre 1819 et janvier 1820, avant d'être remplacé. Comme on peut le constater, le « guerrier indien » y occupe une place centrale ; position assise et regard paisible traduisant sa tranquillité après avoir repoussé les Espagnols dont la caravelle s'éloigne au loin, vers un horizon serein et ensoleillé.

Source : http://es.wikipedia.org/

On ne peut que noter l'important contraste issu de cette construction romantique et valorisante de l'indigène qui, élevé désormais au rang de modèle et symbole, s'était pourtant vu, dans la période précédente, relégué à ce qu'il y avait probablement de plus méprisant : l'*encomienda* symbolisait ce mépris, non seulement par l'établissement de

relations de pouvoir subordonnées en son sein, mais aussi par le marquage de distances physiques matérialisées par son éloignement des comptoirs coloniaux.

En concordance avec une telle évolution, l'esclavage, la ségrégation spatiale et tous autres types de discriminations à l'encontre des populations indigènes n'étaient désormais plus concevables et devenus même intolérables. A l'image de ce qui se faisait en Europe, et justement parce que le modèle européen -mais aussi nord-américain- avait influencé les leaders indépendantistes latino-américains (Anderson, 1983 ; Lacoste, 2000)[39], la construction de l'Etat dans le Nouveau Monde se fonda sur l'établissement de républiques dont l'unité et l'indivisibilité déclarées devaient garantir le principe égalitaire (Moderne, 2001).

L'indigène devait théoriquement disparaître en tant que catégorie sociale subordonnée converti en citoyen libre et égal en droits. C'est en abolissant les ségrégations et les discriminations négatives que l'on chercha donc à incorporer l'indigène à la nation :

> « [...] *face à la nécessité des précurseurs des indépendances nationales américaines de créer les « bases fondatrices » des nations américaines, un courant libéral s'appuie sur le passé indigène pour se différencier du projet colonial espagnol. L'Indien est alors mythifié et le passé indien élevé à la catégorie de mythe fondateur de ces nouvelles nations où, dorénavant, tous les habitants seront considérés -au moins en théorie- citoyens égaux en droits et devoirs* [...]. *Dans ce contexte analytique, on impose l'assimilation juridique et politique des Indiens aux nations en formation* » (Aravena, 2005: 12).

Toutefois, l'égalité de l'indigène sur le plan juridique et son allégeance à une normativité commune à l'ensemble des citoyens de la « nation », fut décrétée au mépris le plus complet des différences culturelles existantes. La fin des discriminations et des privilèges, dans le cadre de sociétés égalitaires, se coupla en effet au refus d'invocation de toute différence de quelque nature qu'elle fût. On pensa alors pouvoir résoudre cette question au travers du métissage. Les fondateurs de la nation latino-américaine voulurent croire en la fusion parfaite de citoyens ne se considérant ni Indiens, ni Européens, mais métisses.

Plus qu'un indigénisme d'incorporation, c'est par conséquent un indigénisme d'assimilation[40] que les élites créoles mirent en place au moment de la construction de l'Etat en Amérique Latine (Gros, 2000 & 2002). L'indigène ne disparut pas uniquement en tant que catégorie sociale subordonnée mais aussi -théoriquement- en tant que groupe

---

[39] B. Anderson souligne ainsi que « *la révolte victorieuse des Treize Colonies à la fin des années 1770 et le début de la Révolution française à la fin des années 1780 créèrent sans conteste une onde de choc* » (Anderson, 1983: 62).

[40] Le terme « assimilation » est ici employé dans le sens que lui donne D. Ribeiro : « [...] *pour désigner la perspective de fusion de nouveaux contingents au sein des ethnies nationales comme parties indiscernables de celles-ci* » (Ribeiro, 1971: 49).

doté de normes particulières, de systèmes de valeurs propres et d'une conception du monde différente de celle des promoteurs d'un nouveau modèle de société sur le continent américain. Son existence se résuma ainsi à un passé héroïque et anti-impérialiste réinventé et idéalisé en tant que tel.

Si la lutte et le projet des promoteurs de l'Etat latino-américain ne coïncidaient de toute évidence pas aux buts poursuivis par Bartolomé de Las Casas, ils exhumèrent pourtant l'indigène de ses cendres tel que l'évêque du Chiapas le concevait et aurait aimé le glorifier : la fin théorique des subordinations devait effectivement laisser place à l'établissement de relations nouvelles, définies désormais sur un plan d'égalité. Nous verrons plus bas qu'en pratique il n'en fut rien, car la place virtuelle faite à l'Amérindien dans le processus de décolonisation limita automatiquement toute forme possible de protagonisme de sa part.

La « libération » latino-américaine fut menée par et pour les élites créoles, qui s'emparèrent aussitôt de la structure dont elles fondèrent les mécanismes et les rouages. L'Etat fut ainsi imposé aux Amérindiens qui ne participèrent ni à sa construction ni à sa définition[41]. Le « métissage » ne servit, dans ce contexte, que de prétexte à l'établissement d'un projet de société dans lequel l'Amérindien n'était voué à occuper aucune place particulière. Si dans les définitions officielles les élites latino-américaines n'étaient ni indiennes ni espagnoles (Gros, 2000), elles se considéraient pourtant beaucoup moins indiennes qu'européennes.

3. L'indigénisme d'intégration du réformisme populiste latino-américain

L'hypocrisie du métissage s'est couplée à l'hérésie de la croyance en une supposée égalité des Amérindiens au reste de la population : le statut égalitaire décrété au sein des sociétés nationales reposait en fait sur de profondes inégalités héritées de l'époque coloniale. Marginalisées des comptoirs coloniaux et exclues des réseaux commerciaux, les sociétés amérindiennes virent leur situation économique s'aggraver au fil du temps. De telles conditions ne s'imposèrent pourtant pas uniquement aux indigènes et caractérisèrent une très large majorité de la société latino-américaine.

---

[41] Il ne fut d'ailleurs pas seulement imposé qu'aux Amérindiens mais à l'ensemble des « classes populaires » dominées. B. Anderson s'accorde même à dire que les mouvements d'indépendance latino-américains « [auraient manqué] *d'une certaine « épaisseur sociale »* » (Anderson, 1983: 61). La construction nationale latino-américaine n'aurait-elle donc été le fait d'une que poignée d'« illuminés » imposant leur idéal au reste de la société ? Sans aller jusque-là, il demeure néanmoins possible d'affirmer le caractère artificiel de cette construction qui, comme le signalent divers auteurs, ne pouvait en tout cas se fonder sur aucune forme de nationalisme linguistique (Anderson, 1983 ; Lacoste, 2000). Pierre Bon établit à cet égard un constat relativement sévère : « *Alors que, en Europe, les Etats qui émergent du Moyen Age sont déjà largement façonnés par leurs sociétés, c'est le phénomène inverse qui se produit ici : c'est l'Etat qui va faire la société ou, plus exactement, qui va créer la nation. En d'autres termes, il ne s'agit pas d'ériger des nations différentes en Etats puisqu'elles n'existent pas encore ; il s'agit, à partir de ce qui était au départ une seule nationalité, la nationalité espagnole, de constituer des nationalités différentes correspondants aux différents Etats* » (Bon, 2001: 23).

Il faut, pour compendre cela, rappeler le contexte dans lequel ont évolué les Etats de la région depuis leur création, dans le courant du XIXème siècle. Car ce sont les élites créoles qui assirent leur pouvoir à la tête de l'Etat en Amérique Latine et qui, de cette manière, se substituèrent aux oligarchies de la période précédente (Lacoste, 2000). Leur maintien au fil du temps se traduisit par la reproduction d'un système inégalitaire qui, polarisé en leur faveur, leur permit une incroyable concentration des richesses. Dès le début du XXème siècle, contre l'accroissement de ces inégalités et des injustices qui en découlaient, des voix s'élevèrent sur l'ensemble du continent devenu le théatre d'importants mouvements populistes[42] qui entreprirent de réformer le cadre politique régional à la recherche d'une plus grande équité sociale (Gros, 2000).

C'est d'abord au Mexique, avec la révolution de 1910, que de fortes mobilisations firent leur apparition, en contestation d'une accumulation grandissante des richesses et de la montée des inégalités sous la dictature libérale de Porfirio Díaz. Francisco Madero fut l'une des figures marquantes de cette révolution en dérobant, en 1911, le pouvoir à Porfirio Díaz. Mais il ne fut pas le seul, et aujourd'hui on se rappelle davantage de Francisco Villa et Emiliano Zapata qui incarnèrent tous deux la facette la plus radicale de la Révolution Mexicaine. Il faut à ce propos comprendre ladite révolution comme un processus long, prenant place dans une durée comprise entre le renversement de Porfirio Díaz en 1911 et l'ascension au pouvoir de Lázaro Cárdenas en 1934. Elle mit en scène une série d'acteurs entretenant parfois de grandes divergences idéologiques, mais unis par le désir partagé d'une plus grande justice sociale. La Révolution Mexicaine ne fut donc pas un processus simple mais jalonné de péripéties, en raison d'innombrables conflits de pouvoir et d'influence qui firent de son aboutissement le résultat d'une entreprise incertaine (Bataillon, 2000).

Le détail de ces conflits n'intéresse guère notre propos, mais on ne peut, en revanche, passer outre l'importance de la figure d'Emiliano Zapata dans l'émergence d'une nouvelle forme d'indigénisme. Originaire de l'Etat de Morelos, au centre du territoire national, Emiliano Zapata porta sur la scène révolutionnaire mexicaine les demandes agraires de la petite paysannerie qui se mobilisa face aux déséquilibres

---

[42] Yvon Le Bot précise que « *l'objectif des mouvements populistes est de s'emparer du pouvoir politique et de s'en servir pour évincer ou déplacer les anciennes oligarchies. Il s'agit moins de les éliminer que de les mettre sous contrôle, de les amener à se moderniser et à accepter un certain degré de redistribution, de les intégrer dans un pacte social de type corporatiste, jusque-là inexistant. Le populisme n'est pas rupture ou n'est que rupture modérée, négociée, du système. Il s'agit de maîtriser les rapports avec l'extérieur et de faire de l'Etat la colonne vertébrale de la société* », puisqu'en effet -poursuit-il-, « *l'ambition populiste s'évanouit comme un mirage, comme une illusion, si elle ne prend pas corps dans un Etat développementiste, dans des politiques gouvernementales de protectionnisme économique et de protection sociale, industrialisatrices et redistributives* [...] » (Le Bot, 1994: 17-19). Néanmoins, le populisme s'est parfois traduit, dans certains pays -au Chili notamment-, comme une volonté de rendre le pouvoir au peuple. On parla volontiers de « pouvoir populaire » ou de « gouvernement par et pour le peuple ».

engendrés par l'accumulation de superficies de plus en plus vastes entre les mains de grands propriétaires terriens.

C'était, dans ce contexte, une répartition plus équitable des terres et l'établissement de nouvelles conditions de production par la mise en application du mécanisme d'expropriation, que la paysannerie mexicaine appelait de ses voeux : en somme, une réforme agraire mettant en cause le principe d'accumulation des terres et du capital de production et dont le fameux slogan « La terre à qui la travaille » imprima le principe (*cf.* Illustration 7). On ne retrouve pas chez les autres révolutionnaires mexicains de la première moitié du XXème siècle un accent si marqué en terme de revendications agraires que chez Emiliano Zapata.

<u>Illustration 7</u> : Ecusson de l'Etat de Morelos (Mexique)

L'écusson de l'Etat de Morelos fait honneur à Emiliano Zapata et à son combat en reprenant son slogan « *Terre et Liberté* ». Il fait apparaître aussi cette phrase qui illustre incroyablement bien le principe même de réforme agraire : « *La terre reviendra à ceux qui la travaillent avec leurs mains* ».

<u>Source</u> : http://www.acser.net/suc_morelos.htm

Or, ce qui importe à notre propos c'est le fait que les bases du zapatisme aient été principalement constituées de paysans indigènes qui ne se rallièrent pas au projet populiste mexicain en tant qu'acteurs culturels et politiques mais en tant qu'agents d'un mouvement social cherchant à renverser les donnes d'un système inégalitaire. On ne leur aurait de toute façon pas accordé d'autre place, et la ferveur dont ils firent preuve n'aida aucunement à ce qu'on les considéra autrement que par leur inclusion dans la masse sociale paysanne.

Toutefois, l'enthousiasme généré par le projet zapatiste ne doit en rien être confondu et assimilé à une simple demande agraire. Par-delà les transformations des conditions de travail et du cadre de production des activités agricoles, c'est à la récupération des terres gagnées jadis par la colonisation européenne que les populations amérindiennes semblent avoir été sensibilisées. En ce sens, la compréhension de leur investissement dans le processus de réforme agraire ne peut faire fi du cadre historique dans lequel il prend place. C'est donc en tant que classe sociale défavorisée et appauvrie que l'indigène ressurgit des entrailles d'une nation qui, s'étant fondée sur la mythification de ses luttes, s'était pourtant chargée de le faire disparaître ou, du moins, d'invisibiliser son existence sous l'application du principe d'égalité.

C'est donc une fois de plus par une identité acollée, répondant à la logique d'un système codifié selon des normes ne lui appartenant pas, que l'indigène refit son apparition au sein des sociétés nationales latino-américaines. Aux yeux des reformistes, sa marginalisation des marchés de production et de consommation s'expliquait par le maintien d'une agriculture de subsistance sur des terres de moins en moins productives. C'est par son intégration au processus de réforme agraire, conjointement au reste de la petite paysannerie, que l'on envisagea le rattrapage d'un tel retard. A l'évidence, la réforme agraire ne fut aucunement planifiée comme une solution spécifique à la question indigène, mais bien comme une réponse aux dynamiques de l'ensemble des sociétés paysannes. Elle permit pourtant la réapparition, sur le devant de la scène latino-américaine, d'un indigène désormais « déguisé » en petit paysan.

Ce processus toucha la quasi totalité des pays de la région, à des rythmes différents, sur une période couvrant la première moitié du siècle passé, et s'étalant même parfois jusqu'aux années 1970, comme par exemple au Chili dont nous étudierons plus en avant le cas de manière détaillée (*cf.* Chapitre 3). L'importance de l'exemple mexicain ne réside alors pas tant dans sa précocité que dans l'ampleur du mouvement réformiste qui y prit place, et l'influence que celui-ci exerça en terme de recomposition des politiques indigénistes. Car les luttes zapatistes permirent effectivement de pointer du doigt l'illusion du projet égalitaire de la construction nationale latino-américaine à travers la visibilité de masses paysannes indigènes dont les conditions de vie n'avaient de toute évidence pas ou peu évolué depuis leur entrée dans l'histoire européenne.

Ayant alors pris conscience du caractère structurel de ces inégalités, le gouvernement de Lázaro Cárdenas établit, à partir de 1934, de doubler son programme de réforme agraire de mesures particulières afin de solutionner les problèmes spécifiques aux populations indigènes. C'est-à-dire de s'attacher à la mise en place d'un indigénisme fondé sur le principe de discrimination positive qui devait, dans un sens restreint, faciliter l'intégration de l'indigène au processus de réforme agraire puis, dans un sens large, permettre son intégration à la société mexicaine (Gros, 2000).

C'est sur le « retard » de l'indigène que se concentrèrent les efforts du gouvernement de Cárdenas. Un retard qui devait être rattrapé -disait-on-, mais que l'on ne calculait, pourtant, qu'en raison des différences culturelles observées. C'est le rapport de ces différences au cadre normé du système de valeurs occidental qui détermina le sous-développement que l'on attribua aux Amérindiens. L'enfermement des logiques culturelles amérindiennes dans des schèmes ne leur correspondant pas les inscrivit d'emblée dans le bas d'une échelle de valeurs empreinte de « darwinisme social » selon le gradient du primitivisme au progrès. « Sous-développées » plutôt que « primitives » dans le langage contemporain, elles n'en restent pas moins des groupes entretenant un certain écart avec le modèle à suivre.

Les moyens déployés par l'administration mexicaine, à partir des années 1930, visèrent à éliminer cet écart par une mise aux normes des populations indigènes que l'on voulut contraindre à un modèle de développement ne relevant aucunement de leur univers culturel. C'est à la planification d'une mexicanisation progressive de l'indigène, matérialisée par la répartition de bourses, d'allocations et de primes spécifiques dans divers domaines, que travaillèrent les autorités mexicaines (*ibid*.). Comme le souligne très justement Yvon Le Bot, « *dans le Mexique de la révolution et de son institutionnalisation, la question ethnique était pensée en termes d'intégration par acculturation et assimilation progressives, subordonnée à la question agraire et à la question sociale* » (Le Bot, 1994: 58).

IV. L'indigénisme faisant chemin : aux origines de l'idéologie indianiste

A ce stade des réflexions, la question du lien entre mondialisation et discours indianiste reste encore sans réponse. Quelques explications ont malgré tout été apportées quant aux configurations engendrées par l'arrivée des Européens dans le Nouveau Monde. Un cadre de référence en découle, pesant de tout son poids sur la modalité des relations interethniques au sein des sociétés latino-américaines. Il nous est ainsi permis, dans un tel contexte, d'émettre l'hypothèse selon laquelle le discours indianiste ne serait pas exclusivement lié au processus de mondialisation des économies capitalistes. Il n'est d'ailleurs pas improbable non plus que ce discours ait émergé avant l'apparition dudit processus, et que celui-ci n'ait finalement contribué qu'au renforcement des convictions indianistes, voire à leur exacerbation. Si une telle hypothèse était vérifiée, elle confirmerait le rôle primordial de la condition d'indigène -et donc du processus de colonisation- dans la formation d'une idéologie amérindienne contestataire. C'est ce que je tâcherai d'élucider dans cette dernière partie de chapitre.

1. L'insertion dans le système éducatif formel

Il est impératif, pour la suite de nos réflexions, de s'arrêter un instant sur l'une des principales manifestations de l'émergence de l'Etat en Amérique Latine. Je fais référence ici à l'instauration d'un système éducatif public obligatoire auquel durent se soumettre les Amérindiens. Convertis par l'imaginaire national en citoyens égaux en droits et devoirs, ils n'en eurent pas le choix et, au vu de la ségrégation dont il avaient été victimes durant la période précédente, il n'y avait de toute façon pas de raison qu'ils n'en bénéficient pas.

La scolarisation des jeunes Amérindiens constitua ainsi l'une des pièces fondamentales du complexe de domination des sociétés coloniales. Accompagnant -et structurant même- le cadre coercitif du processus de colonisation, elle fut mise au profit de l'insertion des individus à un projet de société qu'ils n'avaient pas choisi. Elle devait théoriquement s'imposer comme un moyen efficace de transformer l'Amérindien et le faire correspondre à un modèle idéal et préétabli de citoyenneté que l'on appliqua d'ailleurs avec autant de vigueur et de détermination à l'ensemble de la population nationale. N'oublions pas que l'utopie unitaire bolivarienne reposait sur une homogénéisation nécessaire de la totalité du contingent social.

Fondant son analyse sur une distinction entre l'école missionnaire des temps de l'indépendance mapuche, et l'école publique de l'imposition chilienne dans le territoire colonisé, Andrés Donoso signale que :

> « *L'école publique avança conjointement à l'occupation et à son déploiement idéologique. Alors que l'école missionnaire précéda et poursuivit la création de villages, l'école publique leur succéda et influença leur consolidation. Chacune de ces deux écoles se différencia, en plus, du fait que la missionnaire eut pour intention une stratégie de séduction à l'encontre des dirigeants et étudiants mapuche, tandis que l'école publique les traita comme elle le fit avec le reste de la population nationale* [...]. *Comme on pouvait s'y attendre, les différences entre ces deux écoles suscitèrent des critiques croisées entre leurs autorités ; toutefois, ces conflits ne prirent pas plus d'ampleur, puisque dans la pratique, le thème de l'éducation resta relativement marginal, et surtout, parce que chacune d'elles fut fonctionnelle aux élites et à l'Etat, par la recherche de l'intégration des Mapuche à la société nationale* » (Donoso, 2008: 48-49).

Obligatoire durant la période de l'assimiliationnisme bolivarien, la scolarisation des enfants amérindiens devint, avec l'avènement de l'idéologie indigéniste d'intégration, une nécessité. On commença à envisager l'éducation comme le moyen privilégié de pouvoir dépasser les différences culturelles, considérées comme une véritable barrière à l'intégration de l'Amérindien au projet de construction nationale. La scolarisation devait alors servir de « mise à niveau » des sociétés amérindiennes aux normes en vigueur, c'est-à-dire produire une uniformisation nécessaire au projet de modernisation latino-américaine.

La construction de foyers d'étudiants et l'attribution de « bourses indigènes » en sont probablement les principales mesures : tout est fait dans le cadre intégrationniste pour généraliser la scolarisation des populations amérindiennes et éradiquer l'analphabétisme des communautés. Ce qui n'était pas le cas de l'indigénisme d'assimilation de la période précédente au cours de laquelle aucune forme de discrimination -positive ou négative- ne pouvait théoriquement avoir lieu. C'est la mise en place d'incitations diverses et variées, et de programmes spécifiques facilitant l'accès des jeunes amérindiens au système éducatif qui marque donc une rupture entre les deux temps de l'indigénisme national.

Mais si la généralisation de l'insertion des populations amérindiennes au système éducatif caractérise l'ensemble de la période d'indépendance nationale, cela ne doit en rien faire oublier la place particulière que l'on vouait à l'instruction amérindienne au sein du dispositif colonial. Toutefois, si dans l'imaginaire national des temps de l'indépendance, celle-ci était obligatoire pour tous et si, par la suite, les politiques indigénistes d'intégration en firent une nécessité, elle n'était que facultative durant la période coloniale, et réservée à une élite stratégiquement choyée par le pouvoir. Ce sont plus particulièrement les *caciques* et leurs fils qui en bénéficièrent.

Tantôt traditionnels, tantôt désignés par le pouvoir en place, les *caciques* incarnaient, dans l'ordre colonial, la figure de chef amérindien, sorte d'intermédiaire

entre le pouvoir et la communauté qu'il était censé représenter[43]. La consolidation de ces chefferies leur octroyait ainsi une reconnaissance sociale censée assurer, en contrepartie, leur loyauté -pour ne pas dire leur soumission. Un certain nombre d'avantages étaient ainsi liés à ce statut qui faisait de ces *caciques* une classe privilégiée au sein de leur société d'origine.

2. La formation d'une élite amérindienne

L'alphabétisation et l'instruction prodiguée dans les meilleures écoles et collèges des colonies faisaient partie de ces avantages qui transformèrent les *caciques* en une véritable élite intellectuelle et politique amérindienne. Ils jouissaient ainsi d'un statut d'exception qu'ils n'auraient perdu pour rien au monde. Or, certains personnages du paysage social contemporain étaient tout à fait en capacité de remettre en cause et d'inquiéter le pouvoir qui leur était reconnu.

C'était par exemple le cas du *corregidor* qui, comme le *cacique*, avait à charge de percevoir les impôts de l'*encomienda* au nom de la Couronne espagnole. La rivalité entre les deux hommes consistait en ce que le premier représentait une menace réelle à l'autorité du second au sein de sa propre juridiction. Ces concurrences ont alors pu s'apparenter, au vu des origines respectives de l'un -Créole ou Européen- et de l'autre -Amérindien-, à de véritables batailles interethniques mettant en scène l'enjeu colonial. Car c'était bien de la reconnaissance d'une place au sein de la société coloniale dont il s'agissait pour les *caciques*. Certains, d'ailleurs, ont parfois pu se laisser complètement débordés par de tels enjeux, comme le fut Condorcanqui, dans le Pérou de la fin du XVIIIème siècle, lorsqu'il assassina le *corregidor* Arriaga (Mires, 1991).

Bien qu'il ne l'eut à aucun moment soupçonné, Condorcanqui allait devenir le principal protagoniste de l'une des plus grandes rebellions amérindiennes de l'histoire coloniale :

> « [...] *l'acte de l'exécution fut perçu par beaucoup d'indigènes de la région comme un signe, dans le sens où celui qui avait exécuté le corregidor n'était rien de moins qu'un descendant des Incas, c'est-à-dire un représentant de ce royaume que la subconscience indigène considérait encore légitime. L'exécution du corregidor était, malgré toute sa cruauté,* un acte de souveraineté politique » (*ibid*.: 112-113).

[43] Notons qu'à l'image des catégories « amérindien » et « indigène », *cacique* est un terme englobant et homogénéisant, appliqué indifféremment à une multitude de chefferies, issues de contextes culturels et de systèmes socio-politiques divers et variés, et dans lesquels elles ne prennent évidemment pas la même signification.

Œuvre sous droit

<u>Illustration 8</u> : Condorcanqui *alias* Tupac Amaru II

S'il n'avait initialement pour but que de faire respecter sa place de *cacique* au sein de la société coloniale, Condorcanqui ne tarda pas à se revendiquer de l'Empire inca, clamant haut et fort que les rois de Castille lui avaient usurpé la couronne. L'insurrection anti-coloniale qu'il dirigea ne dura cependant que quelques mois, stoppée par son arrestation et sa mise à mort immédiate. Elle lui valut néanmoins d'être rebaptisé comme Tupac Amaru II et sert, aujourd'hui encore, de modèle et d'inspiration à nombre de processus révolutionnaires, indigènes et non-indigènes, au Pérou comme ailleurs (Mires, 1991).

<u>Source</u> : http://www.adonde.com/historia/1780_tupac_amaru.htm

Le mouvement engendré et dirigé par Condorcanqui dans le Pérou de la fin du XVIIIème siècle ne fut ni le premier ni le dernier à chercher le renversement du pouvoir établi par l'ordre colonial. Ce qui le rend intéressant, au vu de notre propos, est la démonstration de la prise de conscience, par un segment particulier des sociétés amérindiennes, des limites de son insertion dans le système colonial. C'est en effet la position que Condorcanqui occupait au sein de ce système qui lui permit d'expérimenter la fragilité de l'intégration qui lui était proposée. Il prit ainsi conscience que son statut de *cacique* ne prévalait aucunement sur sa condition d'indigène. Même si la reconnaissance dont il jouissait faisait de lui un privilégié au sein de sa société d'origine, il n'en était pas pour autant dégagé du poids de la structure coloniale dans laquelle il ne cesserait d'occuper une place subordonnée. C'est de cette prise de conscience que naît, chez Condorcanqui et d'innombrables autres leaders amérindiens, un discours contestataire anti-colonial, prônant une insurrection amérindienne dans la perspective d'un renversement de l'ordre établi. Ce que l'on connaît comme indianisme.

Il n'est pas inintéressant d'établir un parallèle entre le leader inca et les dirigeants de la première organisation mapuche « post-pacification[44] » -la Société Caupolican- car, à l'image du Condorcanqui et de son insertion dans la société coloniale péruvienne, les dirigeants de cette organisation étaient tous relativement bien intégrés au sein de la société nationale chilienne. Descendants de grands *caciques* pour la plupart, ils avaient

[44] La guerre de colonisation du territoire mapuche menée par l'Etat chilien fut baptisée sous le nom de « Pacification d'Araucanie ». La période « post-pacification » fait ainsi référence au contexte d'inclusion forcée de la société mapuche à la vie nationale chilienne, depuis la fin du XIXème siècle jusqu'à nos jours. Nous reviendrons plus en détail sur ce sujet au cours du Chapitre 3.

bénéficié d'une tradition de scolarisation qui faisait d'eux l'élite intellectuelle mapuche du début de XXème siècle (*cf.* Chapitre 4). Est-ce un hasard que cela soit justement cette élite qui ait pris les rênes d'un mouvement articulé autour d'un discours comparable à celui prôné, plus d'un siècle auparavant, par Condorcanqui ?

Certes, il n'y eut au cours du siècle passé aucune insurrection mapuche comparable à celle que dirigea le leader inca dans le Pérou colonial. Pourtant, c'est sur la voie d'un projet d'émancipation fort similaire que s'engagèrent les dirigeants mapuches de la période post-pacification. On peut, à cet égard, s'interroger sur le rôle et la responsabilité qui incombent à l'intégration des Amérindiens dans le système éducatif. Puisque, contrairement au propos qu'elle se donne, l'instruction débouche finalement sur la formation de leaders que l'on retrouve à la tête de mouvements contestataires, parfois révolutionnaires, voire insurrectionnels, visant à renverser les structures établies dans une perspective de décolonisation.

Plus récemment, Yvon Le Bot tire le même constat de l'expérience katariste en Bolivie, mouvement à la base duquel on retrouve une jeune élite aymara scolarisée et familiarisée aux modes de fonctionnement de la société occidentale. Il indique, à ce propos :

> « *Certains ont travaillé dans le cadre des programmes de développement et de modernisation agricole qui à partir des années 60 se multiplient dans l'altiplano et ont pu réfléchir à cette occasion sur leur propre condition et leur milieu d'origine. Ils ont une perception de la société nationale bien plus précise et plus complète que celle que pouvaient avoir les générations paysannes d'avant 1952. Les réformes, combinées avec la croissance démographique, ont rompu les barrières et les cloisonnements qui maintenaient les populations indiennes dans des cadres ruraux très contraignants. Il s'en est suivi une très large acculturation de ces populations, mais aussi un développement de la présence indienne dans les villes* [...]. *C'est d'ailleurs en ville, parmi les* residentes *et les étudiants aymara que sont nés les premiers germes de ce qui deviendra le katarisme : des cercles, des groupements qui entreprennent de revendiquer la culture et l'histoire indiennes, et spécialement la figure de Tupac Katari* » (Le Bot, 1994: 95).

En postulant que l'éducation serait le moyen d'acculturation le plus efficace, l'indigénisme d'intégration s'est en fait chargé de former des élites amérindiennes qui prirent conscience de leur réalité et s'en distancièrent peu à peu. Plutôt que de faciliter l'intégration des Amérindiens à la construction d'une nation édifiée sur les principes d'unité et d'indivisibilité, l'éducation formelle semble les avoir incités à la contester et à la remettre en cause. Plutôt que de contribuer à leur assimilation à un modèle imposé de citoyenneté, elle semble les avoir poussés à revendiquer une filiation autre. Plutôt que de gommer les différences culturelles, elle semble les avoir mis en relief et permis ainsi

une prise de distance réflexive vis-à-vis de leur condition d'indigène au sein de la société coloniale/nationale.

En somme, plutôt qu'un facteur acculturant, l'éducation s'est imposée comme une arme à double tranchant que les sociétes amérindiennes ont su s'approprier en sélectionnant et réinterprétant les contenus. Si l'accès au système éducatif formel s'avère donc être un facteur sans lequel la transition d'une intellectualité dite « traditionnelle » -celle prévalant dans l'univers culturel d'origine- à une intellectualité dite « moderne » -dans son acception occidentale- n'aurait pas été possible[45], il facilita toutefois la prise de conscience de plusieurs générations d'intellectuels amérindiens qui furent -par le passé mais aussi dans l'actualité- à l'origine de mouvements anti-coloniaux plus ou moins importants partout sur le continent (Zapata, 2005).

Au Chili notamment, c'est sur un réseau d'individus éduqués en ville et de plus en plus qualifiés qu'a invariablement reposé la structure du mouvement mapuche. Si, dans un premier temps, ce sont des instituteurs formés pour la plupart dans les villes de la « frontière » qui vinrent gonfler les rangs des premières générations de dirigeants (Foerster & Montecino, 1988: 14), à partir des années 1960, l'Université devint incontestablement le lieu de formation et de « recrutement » des nouvelles élites mapuches. Les cercles universitaires de Temuco virent ainsi naître le Groupe Universitaire Indigène en 1966 qui se transforma l'année suivante en Fédération Universitaire Indigène et dont l'incidence sur le mouvement mapuche n'a pas été des moindres[46].

Pour citer un exemple plus contemporain, on pourrait signaler le rôle fondamental que joua le foyer d'étudiants Pegun Dugun, fondé à Concepción à la fin des années

---

[45] La reconfiguration des relations interculturelles -inscrites désormais dans une dimension coloniale- a contribué à accélérer les nécessités d'appropriation d'éléments culturels exogènes, tels l'écriture et la maîtrise de la langue espagnole. Sans nécessairement remplacer les formes antérieures de production du savoir, ces nouveaux éléments sont en fait venus enrichir un répertoire auquel ils se sont greffés en réponse à de nouveaux besoins. Au Chili, par exemple, les intellectuels mapuches contemporains ne prétendent aucunement supplanter leurs prédécesseurs, détenteurs d'un savoir « ancestral » dont ils défendent et revendiquent même la légitimité au sein de leur société d'origine (Zapata, 2005: 68-69). Cette position est, certes, plus ou moins prononcée selon les référents, et certains n'hésitent pas à faire la part large à une forme de savoir qu'ils considèrent comme « traditionnel » et valorisent en tant que tel. Si substitution il y a, elle concernerait alors davantage la fonction de « guerrier » que certains dirigeants assument d'ailleurs ouvertement. Plutôt que de la légitimation d'une nouvelle forme de production du savoir, l'appropriation de l'écriture et de la langue du conquérant s'inscrit donc dans le spectre d'une lutte « à armes égales ». Les batailles à venir devant être d'abord remportées dans le champ de la rhétorique, il semble bien que l'on puisse également considérer les intellectuels mapuches tels de nouveaux guerriers, *weichafes* des temps modernes. Conscients de cette réalité, ils ont ainsi, depuis la création des premières organisations au début du siècle passé, mis un point d'honneur sur les questions d'éducation (Donoso, 2008: 121-136). Manuel Manquilef, par exemple, l'un des plus illustres dirigeants de la première période déclarait en 1911 : « [...] *ce que leurs prédécesseurs défendirent avec la lance et la flèche, leurs fils le défendent aujourd'hui avec la plume énergique et la parole raisonnée* » (Manquilef *in* Donoso, 2008: 139).

[46] Les étudiants de cette organisation convoquèrent les différents référents de l'époque, sur la base d'un appel à l'unité de l'ensemble du mouvement, donnant lieu, en 1969, à la création de la Confédération des Sociétés Mapuches (*cf.* Chapite 4).

1980, dans la formation de la Coordinadora Arauco-Malleco (Le Bonniec, 2009: 424). Des dirigeants parmi les plus prestigieux de cette organisation ont effectivement transité par ce foyer et se sont formés, pour la plupart, à l'Université de Concepción (*cf.* Chapitres 4 & 6)[47]. Les exemples pourraient, bien entendu, être multipliés mais on en reviendrait aux mêmes conclusions.

Il faut toutefois prendre garde à ne pas réduire l'intellectualité amérindienne à cette seule variable. L'intégration au système éducatif formel et, d'une manière générale, à la modernité occidentale, ne constitue pas à elle seule un facteur suffisant ou déterminant, justifiant *per se* l'éclosion de puissants mouvements identitaires. Il faut ajouter à cela une certaine capacité/volonté des individus à se distancier de la doxa guidant l'ensemble de la formation leur étant dispensée, et à se réapproprier un corpus de connaissances en le recontextualisant dans leur propre réalité (Munizaga, 1990).

Devenir intellectuel amérindien implique donc également une série de facteurs d'ordre plus personnels, dépendant d'une expérience davantage individuelle : « *Le témoignage de Sergio Caniuqueo montre qu'on ne naît pas intellectuel mapuche, et qu'il ne suffit pas d'avoir étudié à l'université pour le devenir. Il met en lumière différentes étapes d'une prise de conscience liée à des rencontres et à des événements, d'ordres personnels mais également politiques* » (Le Bonniec, 2009: 493). C'est effectivement cette prise de conscience, ce renversement épistémique qui, répercuté collectivement sur un réseau d'acteurs liés les uns aux autres, permet une convergence aboutissant à la formation d'un mouvement indianiste.

Aussi, on ne peut pas non plus limiter l'existence de l'indianisme à la seule formation de ses leaders. Car on retrouve, derrière eux, des « masses » amérindiennes qui, n'ayant pas nécessairement eu accès au système éducatif formel, ont tout autant conscience du poids et de la signification de leur condition d'indigène. Il n'y a néanmoins rien de surprenant à ce que les dirigeants des mouvements indianistes soient justement les individus les plus formés. De par leur expérience et leur immersion dans la société occidentale, ils en connaissent bien les rouages et le fonctionnement, et sont donc les plus à même de s'y opposer efficacement. Or, c'est en cela que réside leur force : c'est ce pied dedans et cet autre dehors, cette adaptation à la donne d'un nouveau contexte qui, justement, les a propulsé à la tête de puissants mouvements revendicatifs.

[47] C'est notamment le cas de José Huenchunao et Héctor Llaitul, deux des fondateurs et plus grands leaders de l'organisation, tous deux diplomés de l'Université de Concepción. On pourrait également citer le cas de José Llanquileo qui, après avoir transité par le Pegun Dugun, devint l'un des principaux dirigeants de la CAM. Mais le Pegun Dugun n'est pas seulement un foyer, c'est aussi une association qui peut intégrer des individus n'y séjournant pas nécessairement. Certains étudiants mapuches de l'Université de Concepción, non-résidents du foyer, ont ainsi pu s'y associer comme ce fut par exemple le cas de José Huenuche, à ce jour membre actif de la CAM, lui aussi. Comme on peut le constater, il a toujours existé -et il continue d'exister aujourd'hui- un lien étroit entre le Pegun Dugun et la CAM qui y recrute part de ses *weichafes*.

Rares sont effectivement les leaders indianistes contemporains n'ayant pas suivi de parcours universitaire ou d'éducation supérieure[48]. Leur formation n'est pourtant pas synonyme de perte d'identité ou d'acculturation, mais d'une extraordinaire réélaboration culturelle. C'est ainsi le dynamisme des sociétés amérindiennes qui doit attirer notre attention au terme de cet exposé : soumises à la violence physique et symbolique de leur subordination au pouvoir colonial -européen puis latino-américain-, leur capacité de réaction n'en a été que plus stimulée.

[48] Au-delà de cette qualification croissante, de plus en plus de chercheurs et enseignants d'origine mapuche intègrent les structures académiques formelles dans diverses universités au Chili. Pablo Mariman, dont plusieurs des travaux seront cités au cours de cette thèse, en constitue un bon exemple. Historien de formation, il intégra pendant plusieurs années l'Institut d'Etudes Indigènes de l'Université de La Frontera (UFRO), à Temuco. Aujourd'hui, outre la préparation d'un Doctorat en Ethnohistoire, il enseigne à temps partiel à l'Université Arcis de Concepción. On pourrait aussi citer le cas de Julio Paillalef, psychologue de formation et enseignant à l'Université Technologique Métropolitaine de Santiago ; ou de Rosamel Millaman, ancien dirigeant d'Admapu et anthropologue à l'Université Catholique de Temuco.

Conclusion

La rencontre des sociétés amérindiennes avec l'Occident n'est pas un phénomène récent : elle date d'au moins cinq siècles. C'est dans cette rencontre et avec la volonté des Amérindiens de redéfinir leur place au sein d'un nouveau contexte que surgit l'indianisme. La « découverte » du Nouveau Monde contribua à convertir les sociétés amérindiennes en une classe sociale subordonnée au sein du système colonial, c'est-à-dire à les indigéniser. Le processus d'indigénisation se réfère ainsi en Amérique Latine à l'intégration forcée des populations amérindiennes à un mode de vie et un système de valeurs ne leur appartenant pas.

Bien plus qu'une simple occupation de terres et la conséquente expulsion de leurs habitants, ledit processus se traduisit, pour les Amérindiens, par l'imposition de normes s'opposant parfois radicalement à leur propre conception du monde. En m'appuyant sur les travaux de Ph. Descola, j'ai fait en début de chapitre le rapport de l'importante distance ontologique séparant les cosmologies amérindiennes du naturalisme occidental. La nature est une construction propre à l'Occident -nous l'avons vu-, et ne caractérise nullement les cosmologies amérindiennes, auxquelles elle s'est toutefois imposée.

Les territoires amérindiens furent ainsi dépouillés de leur spiritualité propre, les conceptions amérindiennes de l'espace reléguées en arrière-plan. Invalidées par l'imposition de spatialités importées, les géographies autochtones furent elles aussi indigénisées (*cf.* Chapitre 4). L'indianisme en est alors le produit. Il naît de la prise de conscience de cette réalité et des implications du poids de la tutelle coloniale ; c'est-à-dire de la signification même du statut et de la condition d'indigène :

> « [...] *il existe une corrélation entre ces deux idéologies ; plus encore, une continuité et succession de l'une par rapport à l'autre -l'indianité supplante l'indigénisme. Sur le plan de l'évolution des idées dans le Nouveau Monde, l'indianité constitue, de fait, une négation dialectique de l'indigénisme, un dépassement de celui-ci surgissant de son propre développement et contradictions* » (Berdichewsky, 1986: 643)[49].

Discours contestataire propre aux sociétés amérindiennes, l'indianisme se fonde dans une opposition à l'indigénisme -dont il est même l'antithèse-, qui incarne quant à lui le discours que le colonisateur porte sur les groupes colonisés. C'est le renversement de l'ordre établi et, par conséquence, une redéfinition des rôles de chacun des protagonistes qui en constituent l'enjeu.

---

[49] Notons que la définition qu'en donne A. Aravena est d'ailleurs fort similaire : « *L'indianisme, au moins dans ses origines, reprend le discours indigéniste et l'inverse. Ce discours part du dualisme de l'indigénisme, duquel il ne parvient pas à se libérer, opposant les Indiens aux non-Indiens, et proposant la reconstruction du passé indien* » (Aravena, 2005: 30-31).

Il ne semble d'ailleurs pas exagéré d'avancer que l'indianisme se fonde sur le rejet profond de l'indigène, de ce qu'il signifie symboliquement et de ce qu'il implique pratiquement. C'est de l'envie et de la volonté des sociétés amérindiennes de rompre avec cette identité acollée et imposée au fil de l'histoire et de ses événements que naît l'indianisme. Contrairement à ce qu'affirme J. Bengoa, il n'y aurait donc pas de causalité directe et exclusive entre l'actuel processus de mondialisation et l'émergence du discours indianiste. Celui-ci serait inhérent à l'exclusion et aux discriminations produites par la mise sous tutelle des sociétés amérindiennes et non pas à la mondialisation des économies capitalistes. Il ne s'agirait donc absolument pas d'un phénomène tout juste contemporain, mais bien du produit d'une situation historique.

Toutefois, plutôt qu'à une conjoncture datée et arrêtée sur l'échelle du temps, il répond davantage à un processus politique : celui de la transformation des populations amérindiennes en minorités. On ne peut pour autant nier que l'indianisme évolue aujourd'hui au sein d'un contexte dans lequel il cohabite avec la fameuse mondialisation. Le développement à échelle planétaire des économies capitalistes constitue en ce sens un cadre contraignant dans lequel il est amené à se redéfinir et se repositionner.

Ainsi, il est intéressant et même légitime de se questionner sur les relations que l'indianisme entretient dans l'actualité avec le processus de mondialisation sur le moyen terme, comprenant le dernier tiers du XXe siècle. Quelles repercussions ou, dans un sens plus large, quelles interactions cette cohabitation est-elle à même de produire ? Comment l'actuel processus de mondialisation agit-il sur les sociétés amérindiennes ? Comment, d'autre part et dans un sens rétrospectif, celles-ci réagissent-elles et se positionnent face à ce processus ? En somme, quelles dynamiques traversent aujourd'hui les sociétés amérindiennes dans le contexte contemporain ? C'est l'ensemble de ces questions qui guidera la suite de notre réflexion.

Chapitre II

Mondialisation et contemporanéité des territoires amérindiens

D'abord confinées au sein de l'*encomienda* durant l'époque coloniale, les populations autochtones furent ensuite incluses de fait dans les nouveaux Etats latino-américains lors du démembrement des empires coloniaux ibériques. L'épisode de la « découverte » se solda ainsi par l'imposition d'un ordre géographique qui propulsa la question territoriale amérindienne au coeur du processus de colonisation du Nouveau Monde.Tôt ou tard, les espaces conquis furent soumis à un cadastrage rigoureux, à une parcellisation de toutes les terres livrées à un intense processus de réaménagement du territoire. De tels procédés permirent au pouvoir colonial d'assigner aux sociétés amérindiennes de nouveaux territoires qui, en correspondance à l'imposition d'une identité de classe paysanne prolétarisée[50], se définiraient désormais en fonction d'impératifs agrario-fonciers.

La question territoriale amérindienne en vint, en somme, à se résumer à un simple problème de terres. C'est alors contre l'imposition de cet ordre spatial importé et les multiples formes de dépossession qui en découlent que se dressa un puissant mouvement indianiste s'articulant autour de l'idée de récupération des territoires usurpés. On se doit néanmoins de noter qu'un important glissement conceptuel s'est opéré dans le courant de la deuxième moitié du siècle passé, faisant basculer les revendications amérindiennes d'une simple demande de « terre » à une demande plus complexe de « territoire ». Si ce glissement est indiscutablement concomitant à l'actuel processus de mondialisation, l'émergence des revendications territoriales amérindiennes ne peut pourtant lui être exclusivement imputée.

Il vient en effet d'être démontré qu'en tant que produit du processus de colonisation, l'indianisme n'était pas lié de manière univoque au contexte contemporain de mondialisation. L'exemple de la rébellion kuna de 1925 l'illustre d'ailleurs de façon remarquable, car c'est dans une période historique antérieure à l'actuel processus de mondialisation que se leva, au Panama, une véritable révolution indigène[51]. Si ce n'est

[50] Voir, à ce propos, la préface de Robert Jaulin à l'édition française de l'ouvrage de Darcy Ribeiro (1971) où il se réfère à cette situation comme d'une double forme de réduction identitaire : celle de réduire l'Indien à une identité paysanne d'abord, puis d'enfermer le paysannat dans une identité de classe prolétarisée (Jaulin *in* Ribeiro, 1971: 12-13).

[51] Motivées initialement par l'intensification des mesures d'une politique d'assimilation qui, à partir de 1920, n'exclua pas l'usage de la violence, les mobilisations kunas parvinrent à instaurer, durant quelques jours, une République amérindienne indépendante. Si cette République ne dura point plus d'une semaine, les Kunas obtinrent tout de même, suite à ces événements, la reconnaissance d'un statut d'autonomie territoriale qui se formalisa en 1938 par la création du *Kuna Yala*, territoire autochtone de la *comarca* de San Blas. Situation inédite si l'on prend en considération qu'au même moment, l'ensemble du continent

alors qu'au cours des dernières décennies que les répliques de la rébellion kuna se multiplièrent partout sur le continent, c'est qu'il y a probablement là une conjoncture particulière, un concours de circonstances que je tâcherai d'élucider.

Une attention particulière sera ainsi portée, dans une première partie, au poids qu'ont pu exercer la fin de la Guerre Froide et l'implantation des politiques néolibérales à l'égard des sociétés amérindiennes. On notera, à ce propos, que l'apparition de nouveaux acteurs liés à ce nouveau contexte s'est accompagnée de l'émergence de discours que les représentants autochtones ont parfois su saisir habilement, comme ce fut le cas notamment de l'écologisme qui, décliné dans sa variante « ethno », est aujourd'hui partie intégrante de la rhétorique indianiste. On aurait donc tort de nier le poids du contexte contemporain sur la formation des leaders amérindiens et de leurs discours, car si l'indianisme n'y puise pas ses fondements, il ne peut toutefois y être indifférent.

Je me demanderai donc, dans un second temps, en quoi l'actuel processus de mondialisation influence-t-il le discours et l'idéologie indianistes et quelles en sont les répercussions dans la formulation de revendications portant sur le territoire. Je préciserai, à cette occasion, que si l'on s'est habitué à évaluer uniquement en termes d'impacts, c'est-à-dire de conséquences négatives, l'emprise que pouvait avoir un monde globalisé sur les sociétés amérindiennes, on ne peut pour autant ignorer le fait que celles-ci soient parvenues à s'approprier un certain nombre d'instruments mis à leur disposition par ce même contexte.

Les répercussions de la mondialisation doivent alors être nécessairement réévaluées. Au-delà des effets pervers que celle-ci est à même de générer, je m'interrogerai donc sur les modalités par lesquelles les sociétés amérindiennes s'en jouent et parviennent à la mettre à profit. Cette « affreuse » mondialisation n'est-elle donc que destructrice ? Ou peut-elle être considérée plutôt comme une pièce à double face ? Ne pourrait-on alors pas également parler -et dans quelle mesure ?- d'une mondialisation « à l'amérindienne » ?

---

expérimentait de bout à bout l'expansion des principes de l'indigénisme d'intégration (Le Bot, 1994: 75-76).

I. A propos d'« émergence indigène » en Amérique Latine

Le premier chapitre a été l'occasion de remonter aux origines du discours indianiste et de voir qu'il ne s'inscrivait pas dans une relation exclusive au contexte actuel de mondialisation. J'ai alors précisé que c'est dans une réaction au processus de colonisation qu'il fallait rechercher ses fondements, c'est-à-dire dans une conjoncture historique antérieure au cadre contemporain de globalisation des économies capitalistes. Plutôt que d' « émergence indigène », je préfère ainsi parler de « résurgence indianiste ». D'une part, parce que l'indianisme ne revendique nullement la condition d'indigène de l'Amérindien -il cherche au contraire à l'en extraire et s'en libérer- et, d'autre part, parce qu'il ne constitue pas un discours nouveau ou émergent.

J'essaierai ainsi de démontrer, dans les paragraphes qui suivent, que l'indianisme s'est tant bien que mal accommodé de la succession des événements de l'histoire. Fruit d'une perpétuelle réélaboration, il est apparu à chaque période sous un nouvel aspect. L'expansion à l'échelle planétaire des économies capitalistes ne constitue finalement qu'une nouvelle conjoncture à laquelle il s'adapte, réapparaisant sous un nouveau jour et se dotant d'armes nouvelles comme tend à le démontrer l'appropriation relativement efficace de certains éléments propres de l'argumentaire écologiste.

Toutefois, la mondialisation ne permet d'aboutir à une interprétation cohérente de la résurgence indianiste qu'à condition de la replacer dans un système la mettant en interaction avec d'autres variables. Je propose d'explorer dans cette première partie l'ensemble de ces variables qui, conjointement au processus contemporain de mondialisation, constituent une conjoncture ayant permis le passage à une nouvelle forme d'indianisme : celle d'un discours décomplexé, affirmant le rôle d'acteur culturel et politique de sociétés amérindiennes revendiquant des droits inhérents à la reconnaissance de leur qualité de « peuples » ou « nations ».

1. La fin du contexte de Guerre Froide et des dichotomies idéologiques

Entre la fin de la Seconde Guerre Mondiale et la chute du mur de Berlin, le contexte de Guerre Froide s'imposa partout tel un cadre neutralisant auquel ne pouvait apparement échapper aucun acte politique. Durant cette période, il devint impossible de penser le monde autrement que dans l'axe d'une dualité opposant le modèle communiste soviétique au modèle capitaliste nord-américain. L'Amérique Latine en fit les frais et c'est indiscutablement le cas cubain qui illustre le mieux les enjeux de ce contexte de Guerre Froide dans la région.

Comme en 1910 au Mexique, les révolutionnaires cubains qui renversèrent Fulgencio Bastidas en 1959 cherchèrent à guider le pays vers une plus grande équité sociale. Seulement, ce qui différencia la révolution cubaine de celle menée au Mexique

quelques décennies auparavant, c'est qu'elle prit place en plein contexte de Guerre Froide. Aussi, peu après son ascension au pouvoir, le gouvernement révolutionnaire cubain fut inquiété par l'administration nord-américaine.

Les Cubains sollicitèrent alors le soutien des soviétiques, non par fascination du modèle et de l'idéologie communistes, mais comme une stratégie leur permettant de faire face à l'ingérence de l'impérialisme nord-américain qui avait interprété le processus révolutionnaire comme le risque d'un coup d'arrêt à son hégémonie en Amérique Latine. Converti en champ de bataille d'une Guerre Froide qui s'installa durablement sur l'ensemble du continent, Cuba devint rapidement le théâtre d'affrontements entre les blocs idéologiques communiste et libéral. L'épisode probablement le plus critique de la Guerre Froide à Cuba fut celui des missiles atomiques soviétiques mis en place en 1962 (Lacoste, 2000).

A Cuba, comme partout ailleurs sur le continent, le réformisme populiste fut surveillé de près par les Nord-américains qui ne voulaient pas voir un tel processus déboucher sur des révolutions pouvant faire faire basculer l'ensemble des pays de la région dans la sphère d'influence soviétique. Mais plutôt que de contraindre par principe l'inéluctable instauration de réformes que l'ensemble des sociétés latino-américaines appelait de leurs voeux, l'administration nord-américaine opta pour téléguider le processus en en prenant le contrôle.

Pour ce faire, le président Kennedy mit en place, à partir de 1961, un programme d'aide aux pays latino-américains connu sous le nom d'Alliance pour le Progrès. Dans le but de ne pas voir se répéter le « cauchemar cubain », le plan d'action de Kennedy et de son administration visait à contenir le processus populiste en le devançant. Le gros des financements de ce programme fut ainsi destiné à la réalisation de réformes agraires modérées, pilotées par des gouvernements locaux soumis aux attentes de Washington et dont l'expérience ne remit pas profondément en cause les inégalités existantes (Dabène, 1997 ; Artigas, 2005).

Le populisme se réorienta, de ce fait, vers la voie révolutionnaire, mais le fit toutefois selon diverses modalités n'excluant pas, quand ce fut nécessaire, l'appui des soviétiques et de ses alliés. Au Nicaragua, par exemple, la révolution sandiniste renversa en 1979 le pouvoir dynastique des Somoza et résista postérieurement aux offensives nord-américaines grâce au soutien du voisin cubain et des soviétiques (Le Bot, 1994 ; Mires, 1991). Au Chili, c'est par la voie démocratique et l'élection de Salvador Allende, en 1970, que la révolution populiste s'installa (Artigas, 2005).

Tout au long de la période de Guerre Froide, le coup d'Etat fut effectivement une pratique courante et d'actualité lorsque le processus réformiste semblait échapper au contrôle de l'administration nord-américaine (Dabène, 1997). De féroces dictatures furent ainsi installées au Chili notamment, où Augusto Pinochet renversa le gouvernement de Salvador Allende en 1973, ou en Argentine, où Jorge Rafael Videla

mit fin au péronisme en 1976 (Artigas, 2005). L'Amérique Latine se retrouva ainsi piégée en plein coeur du tourbillon dichotomique propre au contexte de la Guerre Froide.

On imagine la place faite à un discours indianiste d'affirmation des identités amérindiennes dans un tel cadre de pensée ! Avec l'avènement de la Guerre Froide, ces identités se voyaient nécessairement canalisées par les dichotomies idéologiques opposant les blocs communiste et libéral. Or, en raison leur engouement pour le réformisme du projet populiste (*cf.* Chapitre 1), les Amérindiens furent souvent assimilés à de véritables révolutionnaires. Ils en souffrirent d'ailleurs les conséquences lorsque de violentes dictatures s'abattirent pour contrer le processus de révolution sociale[52].

L'Amérindien révolutionnaire pro-communiste n'est pourtant qu'une construction voire un mythe et si les Amérindiens s'associèrent en effet massivement aux projets populistes qui débouchèrent parfois sur de véritables révolutions sociales, c'est parce qu'ils y voyaient une possibilité de faire passer leurs revendications et de matérialiser leur propre projet de société. Leur participation à de tels processus ne faisait donc pas d'eux des révolutionnaires aguerris. Le contre-exemple miskito l'illustre d'ailleurs à merveille (*cf.* Encadré 4).

Plutôt que d'interpréter l'insertion des Amérindiens dans le contexte de Guerre Froide comme un parti pris pour tel ou tel autre bloc idéologique, mieux vaut considérer qu'ils se prêtèrent à des jeux d'alliances dont l'articulation devait en définitive favoriser leurs attentes. Y. Le Bot en donne un bel exemple dans l'analyse qu'il livre de l'influence de l'organisation du Sentier Lumineux sur les populations amérindiennes des Andes péruviennes. Il n'est effectivement pas impossible que celles-ci aient interprété certains aspects du radicalisme révolutionnaire comme le reflet de leurs propres luttes :

> « *Jean-Marie Ansion a montré comment, dans le discours minimal, l'iconographie et les actes symboliques, par lesquels les sentiéristes communiquent avec une population majoritairement analphabète, pouvaient se glisser, à l'insu des auteurs ou à partir d'intuitions non explicitées, des homologies avec une « pensée andine », un univers symbolique, une représentation andine du monde, de la société et de l'histoire. Ainsi, le thème de la rupture révolutionnaire renvoie au mythe eschatologique du pachakuti (le renversement du vieux monde et le commencement d'une ère nouvelle) ; l'exaltation de la violence révolutionnaire prend les accents de la purification par le feu ; derrière la figure du chef Gonzalo se laissent deviner les images apparentées de Puka Inti (soleil rouge) et de l'Inca, le mythe de l'Inkarri. Sciemment utilisés ou non, ces fragments d'un discours millénaristes et les*

[52] Ce fut notamment le cas au Chili, où les dirigeants mapuches des corporations de réforme agraire furent emprisonnés, torturés, exécutés, conjointement à l'ensemble du contingent participant à l'expérience politique de l'Unité Populaire de Salvador Allende (*cf.* Chapitre 4).

actes symboliques que multiplient l'organisation peuvent trouver un écho au sein des populations andines » (Le Bot, 1994: 181-182).

Encadré 4

Des Miskitos « pro-impérialistes » ?

C'est avec une certaine ferveur que les Miskitos se mêlèrent au projet populiste promu par le Front Sandiniste de Libération Nationale. Ils fondèrent notamment, en 1973, l'Alliance pour le Progrès des Miskitos et des Sumus (ALPROMISU), en mimétisme de l'Alliance pour le Progrès impulsée par Kennedy. Aussi, avec l'arrivée des sandinistes à la tête du pays en 1979, une nouvelle organisation allait émerger dont le nom révéla la complicité miskito avec les lignes directrices du nouveau pouvoir : « *En novembre 1979, Alpromisu, l'alliance pour le progrès des minorités indiennes, changea de direction et devint l'alliance de ces minorités avec les sandinistes : Miskitos, Sumus, Ramas y Sandinistas Asla Tankaka (Misurasata)* » (Le Bot, 1994: 159). Cette alliance ne faisait ceprendant pas des Miskitos des sandinistes convaincus, mais plutôt des sandinistes par convenance. Comme le signale Y. Le Bot, le « hiatus culturel » ne tarda pas à faire surface, rompant l'apparente convergence.

L'agressive campagne d'alphabétisation menée par les sandinistes, notamment, se butta aux revendications linguistiques et culturelles des Miskitos qui, face à l'intransigeance des autorités, ne tardèrent pas à verser dans une opposition à un programme qui ne les entrevoyait que comme simples acteurs de classe. En cherchant à imposer l'usage de l'espagnol, la campagne d'alphabétisation fut vécue et interprétée par les Miskitos comme un acte de réaffirmation de la domination nicaraguayenne. L'opposition qu'ils affichèrent au programme sandiniste valut ainsi aux Miskitos d'être considérés comme « contre-révolutionnaires » et, de ce fait, ennemis du sandinisme. Cette rupture se transforma alors en un conflit ouvert entre les deux parties : « *A partir de février 1981, les tensions et les heurts se multiplièrent. Des jeunes Miskitos se réfugièrent au Honduras où ils formèrent les premiers noyaux d'une guérilla indienne* [...]. *Durant trois ans, la Moskitia fut le théâtre de combats, d'executions sommaires, de destructions de villages, de cultures et de récoltes, d'enrôlements forcés, de déplacements et de regroupements de populations* [...] » (*ibid*.: 162).

Les proportions que prirent les affrontements entre sandinistes et Miskitos furent accentuées par l'intervention des Nord-Américains qui évaluèrent aussitôt dans la figure des « contre-révolutionnaires » miskitos une base susceptible d'être mobilisée contre le bloc et l'idéologie communistes. Les Miskitos, pour leur part, virent dans cette alliance une possibilité de contrer les offensives sandinistes. Ils ne seraient alors plus seulement considérés par leurs « ennemis » comme « contre-révolutionnaires » mais aussi comme « pro-impérialistes ». Pourtant, « *ce qui du point de vue des sandinistes ne pouvait être considéré autrement que comme une trahison, ne l'était pas du point de vue de l'histoire des Miskitos. Situés entre deux feux, ils s'appuyèrent sur qui leur fournirent de meilleures possibilités de concrétisation de leurs propres revendications. Du reste, les Miskitos n'avaient pas à faire de différences. Les sandinistes comme les Nord-Américains étaient pour eux des « étrangers »* » (Mires, 1991: 140).

Par les frictions qu'ils entretenaient avec le programme et l'idéologie révolutionnaires sandinistes, les Miskitos furent inéluctablement pris dans le tourbillon dichotomique du contexte de Guerre Froide. Leurs revendications se virent de la sorte canalisées dans l'axe de la dualité idéologique des blocs. F. Mires note à ce propos : « *Que les Miskitos eussent été immédiatement soutenus par des éléments de l'ex-Guarde Nationale et avec de l'argent nord-américain était quasi naturel. Que les troupes sandinistes eussent été soutenues à l'aide d'armes provenant de Cuba et de l'URSS était également quasi naturel. C'était l'absurde « naturalité » d'un monde divisé en deux ; de ce monde de l'ère de « l'affrontement des blocs », que ni les sandinistes ni les Miskitos avaient inventé* » (*ibid*.: 140-141). Ce n'est qu'en 1984 que le conflit s'atténua, lorsque les sandinistes révisèrent leur position et répondirent aux attentes des Miskitos à qui ils proposèrent la création d'un statut d'autonomie.

La polarisation idéologique du contexte de Guerre Froide, souvent poussée à son paroxysme, eut pour effet de radicaliser les positions des uns et des autres et de neutraliser, par ricochet, toute possibilité d'émergence de discours se revendiquant d'une filiation autre. C'est contre cette hégémonie des catégorisations que les Etats nouvellement indépendants, issus du démantelement des empires coloniaux européens, tentèrent notamment de se poser (*cf.* Encadré 5).

C'est aussi ce même cadre de pensée qui pesa de tout son poids sur la résurgence d'un discours indianiste élevant l'Amérindien au rang d'acteur politique. L'indianisme fut en ce sens pris en otage par la logique dualiste du contexte de Guerre Froide. Il fallut alors attendre la fin de la dichotomie idéologique et de la bipolarité pour voir poindre, sur la scène internationale, un discours réaffirmant l'existence et la vivacité d'identités que le contexte de Guerre Froide n'avait fait qu'occulter.

Encadré 5

Le processus de décolonisation dans le contexte de Guerre Froide

A la différence de l'émancipation latino-américaine du XIXe siècle, celle du « tiers-monde » fut orchestrée par des élites autochtones. Si la population créole latino-américaine peut à certains égards être considérée elle aussi comme autochtone, elle n'a néanmoins subi aucun processus de colonisation et se pose même en tant qu'héritière du pouvoir colonial (Anderson, 1983). Cette réalité la distancie énormément des groupes amérindiens qui vécurent de plein fouet la colonisation européenne et pour qui les indépendances latino-américaines ne furent synonymes d'aucune libération. Ces indépendances marquèrent en effet le passage d'une domination coloniale européenne à une dominaiton nationale créole ; un tranfert de compétences induisant une perpétuation de l'exclusion des Amérindiens des structures de pouvoir établies et que les propres intéressés n'hésitent pas à définir comme une situation de « colonialisme interne ».

Par-delà le fait que les élites africaines et asiatiques aient minutieusement reproduit les structures implantées par le modèle colonial (Pourtier, 2005: 41), ce qui importe est la perspective autonomiste dans laquelle s'inscrirent leurs actes et discours En créant leurs propres Etats, les sociétés africaines et asiatiques s'arrogèrent ainsi une légitimité en même temps qu'une reconnaissance sur la scène internationale, que les Amérindiens appelaient de leurs voeux. Il ne faudrait donc pas sous-estimer le poids et l'influence des guerres de décolonisation engagées lorsque le pouvoir colonial se montra réticent à partir -guerres d'Indochine, d'Algérie, etc.

Aussi, dans un contexte politique international de Guerre Froide, les dirigeants des Etats nouvellement constitués furent fortement incités à radicaliser leur discours. Ce contexte ne laissa en effet que bien peu d'espace à la possibilité d'émergence de discours autres, ne s'alignant sur aucun des deux blocs idéologiques. Les principes d'autonomie et d'indépendance nationale pronés par les dirigeants des jeunes Etats n'en furent que d'autant plus exacerbés. C'est ce que révéla notamment la réalisation de la Conférence de Bandung en 1955 qui, en plus de réaffirmer l'opposition de ses participants au colonialisme, posa les bases de ce que l'on connaît aujourd'hui sous le nom de « non-alignement ». Les pays non-alignés se définirent dès lors par leur refus d'entrer dans la sphère d'influence de l'un des deux blocs idéologiques. Il n'est pas dit qu'une telle configuration n'ait pas eu de répercussions sur la formation du discours indianiste.

2. L'implantation d'un modèle économique néolibéral

La fin de la Guerre Froide en Amérique Latine fut toutefois relative au rythme et à l'agenda politique de chacun des pays de la région, mais aussi des dynamiques particulières qu'ils expérimentèrent au cours de cette période[53]. Les conséquences s'en ressentirent bien entendu sur le calendrier de la résurgence indianiste qui, selon les contextes, ne se produisit pas de façon simultanée sur l'ensemble du continent. L'un des éléments qui, conjointement à la fin des logiques dichotomiques, permet d'expliquer ces variations temporelles, est la force avec laquelle s'implantèrent les principes du néolibéralisme dans les pays latino-américains.

Globalement, la fin du contexte de Guerre Froide se solda en Amérique par la victoire de l'idéologie libérale promue par le bloc nord-américain. Mis en place dès le milieu des années 1970 dans le Chili du Général Pinochet (*cf.* Chapitre 3), le modèle néolibéral de l'économiste nord-américain Milton Friedman ne tarda pas à s'étendre à l'ensemble du continent[54]. A quelques exceptions près -l'île cubaine, notamment, « noyée » au milieu d'un océan néolibéral-, le « grand frère du Nord » réaffirma la place qu'il entendait occuper sur l'ensemble du sous-continent depuis l'avènement de la doctrine Monroe en 1823 (Amilhat-Szary, 2005). C'est donc à la consolidation des politiques libérales qu'aboutit la fin de la Guerre Froide en Amérique Latine, où les projets de réforme populiste furent au moins retardés, sinon tout simplement abandonnés.

Or, dans un contexte technologique permettant désormais le dépassement de distances physiques autrefois contraignantes, les marchés locaux sont aujourd'hui connectés au reste du monde. Il en résulte un accroissement de flux commerciaux reliant

---

[53] Le coup d'Etat perpetré à l'encontre du président hondurien Manuel Zelaya, le 28 juin 2009, ainsi que la consolidation d'un front anti-impérialisme nord-américain au sein de l'Alliance Bolivarienne pour les Amériques -ALBA, constituée en 2004 autour de la figure du charismatique président vénézuélien Hugo Chávez-, semblent cependant démontrer que rien ne présage d'une fin effective des dichotomies et oppositions idéologiques sur le continent.

[54] Ce sont les *Chicago Boys*, disciples de Milton Friedman, qui se chargèrent d'implanter, dans l'ensemble des pays de la région, le nouveau modèle économique. Envisagé comme une alternative à la crise du modèle d'industrialisation par substitution des importations, il en prit même le contre-pied. Or, c'est précisément au Chili qu'il fut « expérimenté » pour la première fois, dès la seconde moitié des années 1970, avant de s'exporter ailleurs sur le continent (Artigas, 2005: 122-126). Nommés à des postes administratifs clés, les *Chicago Boys* se chargèrent de faire disparaître les vestiges hérités de la période du réformisme populiste par un vaste « balayage législatif ». En ce sens, il faut comprendre le néolibéralisme non pas comme une simple orientation économique mais comme un projet totalitaire de refonte du modèle de société : « *Les Chicago Boys* [...] *offrent un projet aux militaires qui va constituer la base de la légitimation du pouvoir. Il s'agit essentiellement d'un projet de reconstitution et de réinsertion capitaliste, intitulé « Nouveau modèle de développement orienté vers l'extérieur ». Contrairement au modèle d'industrialisation par substitution d'importations, celui-ci met l'accent sur les exportations et l'ouverture à la compétition internationale. Mais il ne s'agit pas seulement d'un projet économique. Il est aussi social et politique. Les principes de marché doivent régir le fonctionnement de l'ensemble de la société, selon les principes du néolibéralisme, ce qui suppose une « démocratie restrictive et conservatrice »* » (Dabène, 1997: 158).

des interlocuteurs de plus en plus éloignés. Le néolibéralisme est ainsi devenu, dans un tel cadre, le vecteur d'une globalisation qui, orchestrée par des acteurs de plus en plus divers et de plus en plus lointains, a permis l'expansion des économies capitalistes à échelle planétaire. En Amérique Latine, la consolidation de ce modèle s'est traduit par une accentuation des activités d'exploitation et d'extraction des matières premières, ayant pour corollaire une inéluctable accélération des dégradations environnementales. De véritables fronts pionniers ont même été ouverts, permettant à certains Etats de coloniser des marges parfois encore inexplorées qu'ils ont alors intégré en se les appropriant d'abord économiquement (Ribeiro, 1971 ; Navarro Floria, 2008).

De vastes régions autrefois périphériques, situées aux confins de territoires nationaux aux frontières mal contrôlées sont ainsi devenues, en l'espace de quelques années, le coeur économique de toute une région, voire de tout un pays (Navarro Floria, 2008). Or il n'est pas rare que dans un même mouvement, cet élan de colonisation ait directement affecté certains groupes amérindiens qui, encore mal intégrés à la société nationale, occupaient ces territoires à l'image de ces « régions de refuge » que décrivait l'anthropologue mexicain Gonzalo Aguirre Beltran dans le courant des années 1960 (Aravena, 2005). Renfermant des écosystèmes aux ressources abondantes et variées, ces territoires marginaux ont souvent constitué la base de l'expansion capitaliste néolibérale en Amérique Latine.

Nous en verrons un exemple, plus bas, à travers le projet de construction d'une série de six barrages hydroélectriques dans la haute vallée du Bío-Bío au centre du Chili. Exécuté à partir du début des années 1990, ce projet a fait irruption dans un secteur qui, étant peuplé par de nombreuses communautés mapuches-pehuenches, demeurait jusqu'alors relativement isolé du reste du pays (*cf.* Chapitre 3). Dans ce cas comme dans d'autres, on notera que les dégradations environnementales engendrées par le développement des activités extractives ont eu pour effet d'accentuer un phénomène migratoire structurel lié au manque de terres et à l'étranglement des agricultures de subsistance (*cf.* Chapitre 7).

Conjuguée à l'ouverture d'espaces permettant l'expression de « nouveaux » discours, cette réalité constitua une conjoncture sans précédents pour la résurgence indianiste. Les sociétés amérindiennes furent appelées à se réarticuler autour de structures nouvelles, se détachant du cadre syndical ou corporatif propre du contexte de réforme agraire et du populisme. Aussi, ce n'est pas seulement en réponse à l'imposition de nouvelles conditions socio-économiques qu'elles façonnèrent leur discours, mais surtout dans le rejet de la pénétration capitaliste et de l'intensification de l'exploitation des ressources de leurs territoires. Faut-il rappeler que si les cosmovisions amérindiennes entretiennent entre elles parfois des écarts importants, elles ont pourtant cela en commun de s'opposer à l'ontologie naturaliste propre des sociétés occidentales :

> « *Des forêts luxuriantes de l'Amazonie aux étendues glacées de l'Arctique canadien, certains peuples conçoivent* [...] *leur insertion dans l'environnement d'une manière fort différente de la nôtre. Ils ne se pensent pas comme des collectifs sociaux gérant leurs relations à un écosytème, mais comme de simples composantes d'un ensemble plus vaste au sein duquel aucune discrimination véritable n'est établie entre humains et non-humains* » (Descola, 2005: 37).

La « nature » ne relèverait donc pas de l'évidence pour les Amérindiens qui interprètent le milieu les environnant dans une perspective empreinte d'une spiritualité contribuant à le sacraliser. Les territoires « ancestraux », conquis au fil du temps par l'homme blanc, auraient ainsi pour leurs habitants d'origine cette caractéristique toute singulière d'être « sacrés ». Façonnés par la volonté des esprits, ces espaces ne seraient pas des surfaces neutres, ni de simples portions bornées par des frontières clairement établies ; moins encore des substrats dont on ponctionnerait les richesses. Il semble alors que, dans les géographies autochtones, le territoire renferme, symbolise et transcrive à la fois toute la conception d'un espace impossible à représenter sur un plan en deux dimensions (*cf.* Chapitre 4).

C'est alors en raison de cette autre dimension -à l'accès restreint aux seuls initiés- que s'affirme une conception particulière de l'espace, une spatialité « proprement amérindienne » ayant permis ce saut dialectique d'une demande de « terre » à celle de « territoire » et portant en elle le sens des revendications contemporaines. Beaucoup d'organisations indianistes apparues au cours des dernières décennies s'articulent d'ailleurs autour d'un discours de défense de l'environnement. S'il est indubitablement parsemé d'anticapitalisme, ce discours vise néanmoins la réaffirmation d'une identité différenciée. Il ne peut être interprété, à ce titre, sous le prisme d'une perspective écologiste de type postmoderne[55].

Ce qui est en jeu à travers ces revendications, c'est la défense d'un système de valeurs singulier et d'une spécificité culturelle ; pas la protection d'une « nature » dépourvue de sens dans les cosmologies amérindiennes. Le droit à la différence en constitue l'enjeu. Selon Y. Le Bot, les mouvements amérindiens se définiraient notamment par :

> « [...] *l'appartenance à des groupes qui affirment une identité culturelle, un univers symbolique propre, une représentation du monde, espace et temps,*

[55] Si l'écologisme semble aujourd'hui représenter la force contestataire la plus sûre à l'encontre de l'ontologie naturaliste au sein même des sociétés occidentales, il ne remet pas profondément en cause cette séparation nature/culture si chère à ladite ontologie. Il cherche en fait à établir de nouvelles relations entre les deux pôles, dans une redéfinition des rôles et des jeux de pouvoir ; un pacte établissant une démocratie « verte » en quelque sorte. Plutôt que d'encourager l'exploitation de la « nature », il la glorifie. Altermondialiste par excellence, anticapitaliste par définition, l'écologisme est une posture éminemment occidentale, née du dépassement de la modernité. Il s'agit, en somme, d'un discours postmoderne pouvant être défini en tant que « regard moderne critique de son propre développement ».

inscrite dans un territoire, dans une « terre référentielle ». La terre n'est pas qu'un moyen de production, ni que le lieu familier des liens sociaux ou la manifestation d'une ségrégation. Elle est le tissu cousu au fil du temps et marqué au sceau du sacré. Si le tissu se déchire, la communauté indienne est en péril » (Le Bot, 1994: 39-40).

Or, c'est précisemment ce « tissu » qu'est venu rompre l'irruption des économies capitalistes en territoires amérindiens. C'est ainsi contre une existence qu'ils considèrent « en péril » que les sociétés amérindiennes se mobilisent aujourd'hui. Le discours public amérindien explicite très clairement le risque induit par cette marchandisation des milieux sur laquelle la modernité occidentale semble vouloir engager la planète. En soulignant la singularité du lien que les sociétés dont ils sont issu tissent avec les milieux, les dirigeants indianistes mettent le doigt sur ce qui pose problème. C'est du contrôle effectif des terres et de l'usage des ressources qu'elles renferment dont il est question.

On s'éloigne là substantiellement des simples demandes de terre exprimées dans le cadre des réformes agraires de la période précédente. C'est qu'entre « terre » et « territoire » il y a -au moins- l'exercice de la fonction politique, permettant la définition et la mise en place d'un projet de société relatif à une conception singulière du monde. C'est ainsi à un développement autre que celui promu par le modèle capitaliste qu'en apellent les dirigeants indianistes. Si, à cette occasion, ils reprennent à leur compte le terme de « nature » -par commodité ou pour codifier leur discours dans un langage accessible à tous-, c'est dans le but de réaffirmer l'écart entretenu avec l'ontologie naturaliste[56]. Toutefois, l'emploi d'une terminologie empreinte du discours écologiste peut avoir pour conséquence de brouiller les pistes. Le risque est alors à la confusion entre indianisme et écologisme.

Un extrait d'une déclaration publique du Conseil Autonome Aymara -basé au Chili- illustre clairement le risque de cette confusion. Elle fut publiée en 2007, en réaction à l'autorisation concédée à l'entreprise Vilacollo de réaliser, à l'intérieur du Parc National Las Vicuñas -nord du pays-, des activités de prospection minière. Elle signale dans l'un de ses points que :

« *La résolution de COREMA est malheureusement représentative de son engagement vis-à-vis de groupes économiques qui n'ont prêté aucune attention à la conservation, ni au respect du développement durable. Cette entreprise minière et les intérêts qu'elle maintient dans d'autres activités économiques ont généré des situations désastreuses ayant affecté la vie, la santé des habitants du pays, détruit la biodiversité et ont, dans d'autres cas,*

[56] Nous verrons toutefois, plus bas, que l'appel à une nature sacralisée peut non seulement relever d'une stratégie mais aussi, parfois, d'une véritable instrumentalisation (*cf.* Chapitre 5).

été sanctionés, en vue du manque de protection vis-à-vis de l'environnement »[57].

Indianisme et écologisme entrent ainsi en résonnance, et parfois même se renforcent mutuellement. Cette connivence n'est cependant qu'apparente et il faut alors prendre garde à ne pas s'y méprendre : l'Amérindien écologiste est un leurre. Derrière « l'ethnoécologisme » amérindien se cache en fait un autre discours, tantôt explicite, tantôt à rechercher en filigrane, telle une « lecture entre les lignes ». Cet autre discours est celui arborant les représentations sacrées d'un milieu élevé au rang de ce qui correspondrait ailleurs à un temple ou une église ; en somme, la revendication d'une conception particulière dudit milieu et du droit à la reconnaissance de sa validité. Un second extrait de la précédente déclaration s'y réfère d'ailleurs ouvertement :

« *Il faut rappeler que l'aire qui fera l'objet de prospection de la part de l'entreprise minière Vilacollo constitue des territoires ancestraux des communautés indigènes du Peuple Aymara de cet endroit, espace construit naturellement et culturellement, en étroite relation avec des secteurs d'activités spirituelles des communautés indigènes* »[58].

En ce sens, s'il est vrai qu'indianisme et écologisme semblent *a priori* aboutir aux mêmes résultats -tous deux prêchent une non-agressivité envers les milieux-, ils ne sont pourtant pas guidés ni motivés par les mêmes objectifs. La brève citation qui suit, empruntée au chaman mapuche Víctor Caniullan, a pour mérite de résumer avec efficacité le contenu de ce qui vient d'être dit : « *Les écologistes luttent pour le maintien d'un paysage et le Mapuche, plus que pour le paysage, lutte pour les esprits qui existent dans ce paysage, c'est ça la grande différence* »[59]. Du point de vue de la nuance qu'il précise, ce commentaire pourrait être aisément transposable et généralisable à l'ensemble des sociétés amérindiennes.

Mais si l'on approfondit notre analyse, on se rend rapidement compte que le leurre tient, d'autre part, au fait que cet écologisme culturel se fonde fort souvent sur l'idéalisation d'un passé mythifié, revivifiant sous certains aspects le phantasme du « bon sauvage ». Elle est alors denuée de toute cohérence face à la réalité qu'elle s'attache à décrire, faisant état d'un écart parfois énorme entre le discours et les pratiques observées *in situ* (*cf.* Chapitre 5). L'absence de séparation franche entre ces deux pôles antagoniques que sont la nature et la culture, tout comme la sacralisation de

---

[57] Cette déclaration publique est consultable en ligne sur le blog du Conseil Autonome Aymara, dont voici le lien : http://consejoautonomoaymara.blogspot.com/

[58] *Op. cit.*

[59] Citation extraite des actes de l'atelier « *Cosmovisiones indígenas y propuestas de desarrollo rural sustentable* », organisé en août 2003 par la *Fundación de Desarrollo Campesino* et l'*Instituto de Estudios Indígenas* de l'Université de la Frontera de Temuco. Document consultable en ligne sur : http://www2.estudiosindigenas.cl/images/_publ/Taller1.pdf

l'environnement et ses ressources dans les cosmologies autochtones, ne convertissent aucunement l'Amérindien en une sorte d'écologiste « par nature ».

Si l'on s'en tient à des considérations strictement écologiques, l'emprise des sociétés amérindiennes sur leur milieu, aussi faible soit-elle, ne va pas sans causer d'impacts, à une toute autre échelle cependant que les dégâts inhérents au développement des économies capitalistes. Des tensions naissent à cette occasion entre indianistes et écologistes dont la rencontre et l'alliance ne relèvent finalement que de la stratégie, pas du mimétisme ou de la connivence. J'en présenterai une étude détaillée dans la seconde partie de cette thèse, en relation au cas mapuche (*cf.* Chapitre 5). Je me limiterai pour l'instant à considérer qu'au-delà des relations qu'il tisse avec l'écologisme, ainsi que des complicités et des différends qu'il entretient avec lui, l'indianisme se rapproche sur bien des aspects de l'idéologie anticapitaliste, au point même de s'y mêler parfois indifféremment.

Le soulèvement néozapatiste de 1994, dans le Chiapas mexicain, en donne une belle illustration. C'est sur fond d'opposition à l'entrée en vigueur de l'Accord de Libre Echange Nord-Américain (ALENA) qu'il put conjuguer efficacement contestations altermondialistes et revendications amérindiennes. L'exposé de Chritian Gros est à ce propos remarquable :

> « [...] *les demandes indigènes entrent en résonance avec le processus de mondialisation et, par conséquent, se trouvent efficacement relayées et/ou en partie induites par les groupes de pression nationaux et internationaux qui les associent fréquemment à la lutte qu'eux-mêmes livrent contre le néolibéralisme et la mondialisation. Le cas du Chiapas est à ce titre exemplaire. L'impact national de la révolte zapatiste doit énormément à l'utilisation des moyens de communication et à la sympathie qu'elle suscita en raison de sa dimension indienne. Mais son efficacité sur l'opinion publique est également due au fait qu'elle s'associa aux revendications culturelles indigènes, à une lutte pour la démocratisation du Mexique et à la critique des politiques néolibérales introduites par Salinas, qui s'embarqua dans un traité de libre échange avec ses puissants voisins du nord* » (Gros, 2002: 141).

Expression du reflux de l'imposition du libéralisme au sortir du contexte de Guerre Froide, le néozapatisme prétend incarner la continuité du mouvement paysan dirigé par Emiliano Zapata au début de XXème siècle (*cf.* Chapitre 1). De par son nom, du moins, il s'en revendique l'héritier. Si l'on s'y arrête un instant, on remarquera effectivement qu'à l'image du zapatisme d'antan, la version « néo » déploie ses efforts à la quête d'un approfondissement démocratique, par la recherche de plus de justice sociale. Le néozapatisme recrute ainsi également une partie importante de ses bases parmi le paysannat amérindien, sans pour autant être un « mouvement indigène » proprement dit : tout comme Emiliano Zapata, le sous-commandant Marcos n'est pas amérindien lui-même.

Mais gare aux confusions ! Plutôt que d'étouffer les revendications amérindiennes en les canalisant selon son propre entendement de la réalité et du contexte politique, le néozapatisme les porte sur le devant de la scène et s'en alimente par rétroaction. C'est la grande différence qu'il entretient avec le mouvement dont il prétend s'inspirer. J. Bengoa rappelle avec grande justesse que « *la nouveauté du Chiapas n'est pas par conséquent son caractère insurrectionnel, ni la présence de guerrilleros armés* [...]. *La nouveauté du mouvement est la participation active de Tzeltals, Tzotzils, Tojolabals et divers groupes d'indigènes ayant pleine conscience de leur appartenance ethnique* » (Bengoa, 2000: 104).

Les mouvements amérindiens et leurs leaders sont-ils pour autant anticapitalistes ? Au vu de ce qui vient d'être dit, il nous est seulement permis d'inférer que les sociétés amérindiennes ne sont pas capitalistes. Or, il y a une nuance importante entre ne pas être capitaliste et être anticapitaliste. Considérer les mouvements indianistes comme anticapitalistes reviendrait à limiter la portée de leur action à leur seule opposition au modèle capitaliste et, par conséquent, à ne les concevoir que dans un rapport exclusif à la contestation dudit modèle.

Il a été vu précédemment que les racines de l'indianisme étaient bien plus profondes. Celui-ci trouve ses fondements dans une prise de conscience des implications de la condition et du statut d'indigène. Ce n'est pas la mondialisation des économies capitalistes qui l'a créé, même si aujourd'hui il est indéniable qu'elle constitue un contexte contribuant à en réaffirmer les positions. L'anticapitalisme des leaders amérindiens ne peut être compris dans une perspective purement postmoderne. L'indianisme ne s'y réduit pas. L'anticapitalisme, à l'image de l'écologisme d'ailleurs, est un discours allié de l'indianisme, qui ne s'y confond volontiers que par stratégie.

3. 1492-1992 : Amérique Latine versus Amérique Indienne

La fin du contexte de Guerre Froide en Amérique Latine ne fut pas uniquement synonyme de disparition des dichotomies idéologiques. Elle promut aussi et surtout l'intensification d'une exploitation capitaliste convertissant les milieux en de véritables mannes financières. Cette conjoncture scella alors l'avènement d'un discours rejetant les tutelles idéologiques ayant enfermé les sociétés amérindiennes dans des conceptions ne leur appartenant pas. Celles-ci se mirent ainsi à revendiquer les droits politiques inhérents à l'affirmation de leur qualité de sujet historique.

Toutefois, il fallut un autre corrélat pour que ce discours décomplexé que l'on connaît aujourd'hui puisse se libérer définitivement des carcans qui, par le passé, avaient servi à le canaliser. Je fais ici référence à la commémoration, en 1992, des 500 ans de la « découverte » du Nouveau Monde. D'une violence hautement symbolique, différente certes de l'agressivité flagrante et palpable du développement capitaliste,

ladite commémoration n'en demeura pas moins déterminante par ses répercussions sur la formation d'un indianisme libéré des catégorisations d'antan.

J'ose employer le terme de « violence » car, dans l'interprétation que les Amérindiens se font de leur propre histoire, la « découverte » du Nouveau Monde ne peut en aucun cas être synonyme de célébration, ni être glorifiée comme un heureux événement. Or les activités de commémoration, organisées en tous lieux sur l'ensemble du continent, avec le soutien moral et l'appui financier d'une Espagne réaffirmant en cette occasion sa grandeur passée, firent du 12 octobre 1992 un moment clé, une date qui contribua indubitablement à la consolidation et à la visibilité d'un mouvement indianiste à échelle continentale. Les propos de J. Bengoa résument ce contexte avec grande simplicité :

> « *Le Roi dit qu'il s'agissait d'une « rencontre entre deux mondes » et l'Eglise Catholique signala qu'il s'agissait de cinq-cent ans depuis le début de l'évangélisation. Les indigènes latino-américains se fachèrent évidemment au vu des définitions officielles* [...]. *Le Roi avait provoqué la colère des « naturels », comme on disait du temps des colonies* » (Bengoa, 1999: 194).

Il ne manquait effectivement aux mouvements indianistes qu'une charge symbolique forte alimentant leur discours d'une cohérence fondée sur une mobilisation identitaire qui servirait à épauler leurs revendications. Ils la trouvèrent en ce 12 octobre 1992. Par-delà la singularité des contextes locaux et nationaux, cette date fut l'occasion d'unir tous les colonisés du Nouveau Monde autour d'un projet commun visant à récupérer ce que le 12 octobre 1492 leur avait symboliquement dérobé : le droit à l'autodétermination.

La commémoration de ce 500ème anniversaire marqua le renversement des définitions et l'avènement d'une opposition entre une Amérique Latine imposée au fil de l'histoire et une Amérique Indienne lui disputant son antériorité. Elle fut, en conséquence, le prétexte d'une contre-commémoration parfaitement orchestrée et rigoureusement observée dans l'ensemble des pays de la région. Celle-ci, toutefois, ne fut pas seulement symbolique. Elle permit la consolidation en même temps que la mise en avant, sur la scène publique internationale, d'un mouvement indianiste s'affirmant comme le produit de cinq siècles de résistance amérindienne. Voici par exemple ce que l'on pouvait lire en 1993, dans un bulletin de Folil Che Aflaiai, l'une des plus influentes organisations mapuches de la capitale chilienne (*cf*. Chapitre 7) :

> « [...] *pas un seul peuple natif n'a eu la moindre intention de célébrer la date néfaste du mal nommé « 500ème anniversaire de la découverte des Amériques ». L'ESCLAVAGE, LA SPOLIATION, L'EXPLOITATION, LE MASACRE, LE RACISME, L'IMPOSITION DE CULTURE, DE LOIS ET DE RELIGION ETRANGERE, sont des facteurs plus que suffisants, ayant causé l'extermination et l'asservissement de nos peuples, qui expliquent et justifient*

l'opposition à la célébration des [...] *cinq siècles de la rencontre de deux mondes ou Conquête* »[60].

En référence au cas mapuche, Fabien Le Bonniec précise que « *la « contre célébration » du 500ème anniversaire de la « découverte des Amériques par Christophe Colomb », le 12 octobre 1992, a constitué un moment clé dans l'émergence du mouvement revendicatif mapuche, que beaucoup ont associé de façon erronée à un « réveil indien »* » (Le Bonniec, 2003: §12). Mais il n'y a pas qu'au Chili où les mobilisations amérindiennes marquèrent le cours des événements. Comme le signale Thomas Benjamin :

> « *Le cinquième centenaire incita à des protestations indiennes dans toutes les Amériques, depuis le Minessotta jusqu'à Managua. Un Congrès Indigène dans la ville de Guatemala, un an plus tôt, avait proposé un « contre-cinquième centenaire » et des activistes indigènes le mirent en oeuvre dans les Andes, l'Amazonie, à Saint-Domingue et dans la ville de Mexico, avec des manifestations pacifiques et quelques actes violents le 12 octobre* » (Benjamin, 2005: 41).

La coïncidence du calendrier voulut que le 12 octobre 1992 surgisse en plein contexte d'effervescence indianiste, de façon presque simultanée à la chute des dichotomies idéologiques, à la fin de dictatures sanglantes qui se soldèrent par l'imposition de politiques néolibérales, et à la conséquente intensification de l'exploitation capitaliste des milieux.

Agrégées à l'influence que le « non-alignement » put avoir sur la position des leaders indianistes, ces données firent du 12 octobre 1992 une conjoncture historique exceptionnellement favorable à l'apparition, sur le devant de la scène, d'un acteur amérindien reprenant le contrôle de son propre destin. Ce n'est en ce sens pas anodin qu'au cours des mobilisations de la journée du 12 octobre les manifestants s'en soient systématiquement pris aux symboles de la conquête : « *Dans la ville de Morelia -Michoacan-, des manifestants indiens renversèrent la statue d'un vice-roi espagnol. Des milliers d'indigènes venus de toutes parts du Mexique se réunirent dans la vieille ville de Teotihuacan, dans la vallée de Mexico, et attaquèrent plus tard le monument à l'éfigie de Colomb, dans le centre de la ville* » (*ibid*.: 41).

Les Amérindiens manifestèrent ainsi leur volonté de réinterpréter leur propre histoire, de se la réapproprier et d'en changer le cours. Le 12 octobre 1992 marquerait un profond renversement de tendance. Il annoncerait la libération amérindienne des carcans du colonialisme. Mais plutôt que de venir couronner un processus inégalement engagé depuis plusieurs décennies dans l'ensemble de la région, la contre-

---

[60] Citation extraite du bulletin mapuche We Pewn (Año VII, nº1, 1993) de l'*Asociación Gremial Mapuche Folil che Aflaiai* de Ñuñoa.

commémoration contribua à l'installer de façon durable dans le paysage politique latino-américain. A partir de cette date, la « question indigène » ne serait définitivement plus éclairée sous le même angle. Les Amérindiens eux-mêmes surent en imposer une lecture nouvelle.

II. L'indianisme dans un monde en intercommunication

Le processus contemporain de mondialisation ne peut être compris hors du cadre de l'accroissement des mobilités et, en particulier, des avancées technologiques en matière de transport qui constituent le support matériel nécessaire à l'épanouissement du néolibéralisme. Ladite mondialisation ne saurait toutefois être réduite à ces seuls aspects. Aux avancées technologiques en matière de transport, se couple depuis plusieurs décennies déjà une incroyable révolution dans le domaine des nouvelles technologies de l'information et de la communication (NTIC).

Les importants progrès réalisés en particulier dans le champ de la téléphonie, avec le déploiement de l'outil internet, facilitent la circulation des idées et l'intensification des échanges entre individus géographiquement éloignés. Ces nouveaux dispositifs rendent ainsi obsolètes les barrières figées de cadres nationaux de plus en plus dépassés par la constitution de citoyennetés s'articulant à d'autres échelles. Or les Amérindiens ne sont restés ni indifférents, ni en marge d'une telle révolution.

Ce chapitre sera l'occasion de s'intéresser à cette autre facette d'un processus trop souvent abordé par le biais de ses conséquences négatives sur les sociétés amérindiennes. Nous verrons que cette mondialisation tant redoutée est également celle permettant la consolidation et l'expansion de l'idéologie indianiste à la fois « dans » et « hors » de ses cadres traditionnels. C. Gros relève à ce titre l'aspect paradoxal de cette situation :

> « [...] *si la globalisation « par le haut » semble induire de multiples effets contraires aux intérêts des populations indigènes, mettant en jeu leur survie en tant qu'entités distinctes, et de ce fait peut expliquer partiellement leur mobilisation, elle leur donne aussi « par le bas » des instruments nouveaux qui leur permettent d'affirmer leur existence et de trouver des alliés* » (Gros, 2002: 137).

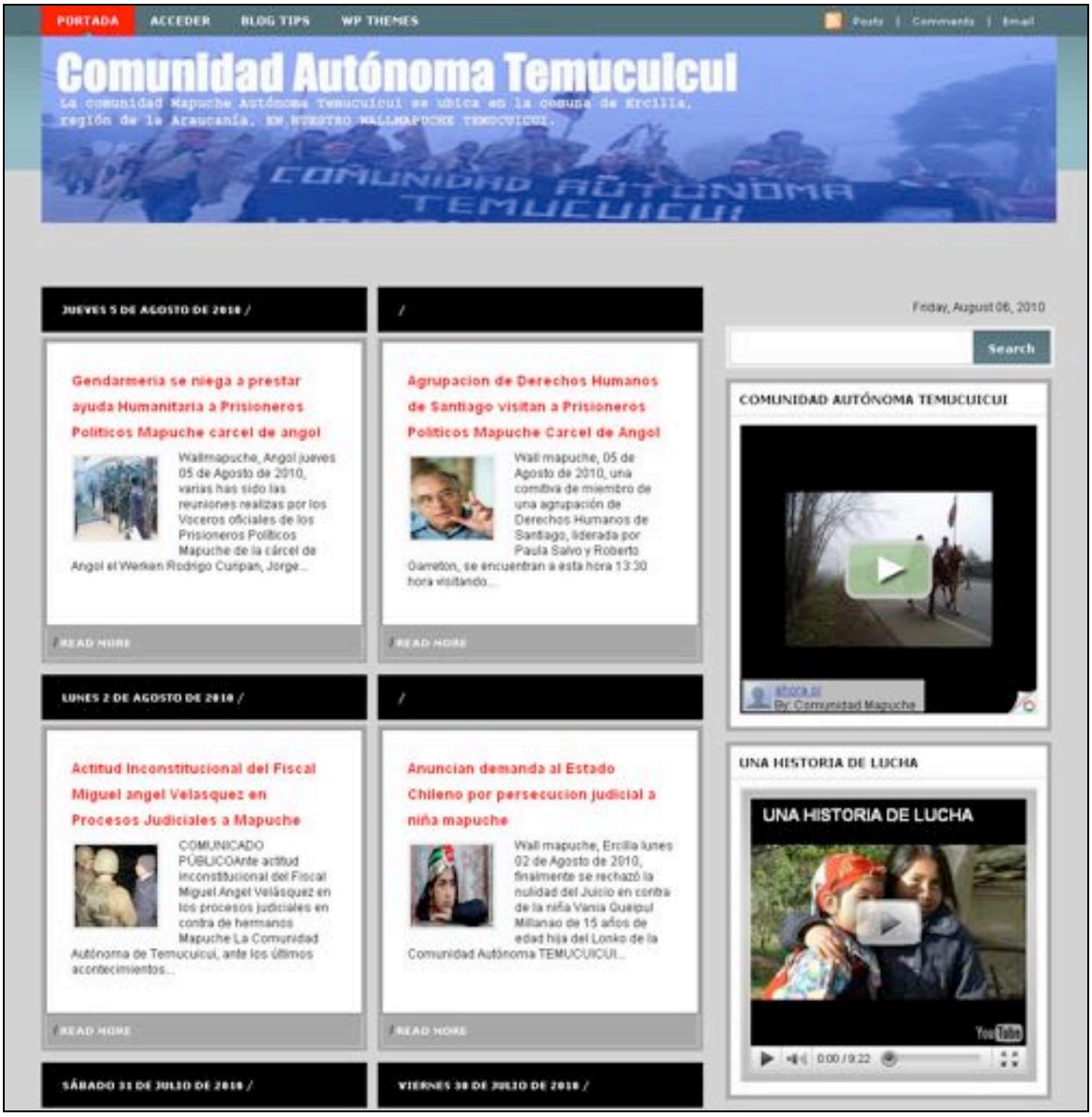
J'exposerai donc, dans cette seconde partie, les procédés selon lesquels les leaders indianistes parviennent à inverser en leur faveur et à se réapproprier, de ce fait, le processus contemporain de mondialisation.

1. Les NTIC et le dépassement des contraintes d'antan

Une première remarque consiste à signaler que l'outil informatique n'a désormais pour les dirigeants des mouvements indianistes aucun secret. Leur insertion au sein des sociétés occidentales, et les diverses formations qu'ils y reçoivent, les propulsent à l'avant-garde de l'usage des NTIC qu'ils n'hésitent pas à détourner à leur avantage en les instrumentalisant au profit de leurs revendications. Il en résulte une profusion d'informations divulguées à l'aide du réseau internet.

Ce sont tout d'abord des blogs, mobilisés par des communautés très localisées afin de dévoiler à l'opinion publique les problèmes qui les affectent. On en a de beaux exemples en territoire mapuche justement, où les communautés de Temucuicui (commune d'Ercilla) et Juan Paillalef (commune de Cunco) publient sur leur propre blog des déclarations publiques et toutes sortes d'informations relatives à leurs revendications territoriales vis-à-vis de l'Etat chilien (*cf.* Illustrations 9 & 10). Certaines organisations, représentatives de plus amples secteurs des sociétés dont elles sont issues, ont également leur propre blog où elles publient le même genre d'informations mais à une autre échelle. On en a vu une illustration un peu plus haut à travers l'extrait d'une déclaration publique du Conseil Autonome Ayamara (*cf.* Illustration 11).

Illustration 9 : Haut de page du blog de la communauté Temucuicui / Capture réalisée le 06-08-10



Source : http://comunidadtemucuicui.blogspot.com/

Illustration 10 : Haut de page du blog de la communauté Juan Paillalef / Capture du 06-08-10

Source : http://www.juanpaillalef.blogspot.com/

Illustration 11 : Haut de page du blog du Conseil Autonome Aymara / Capture réalisée le 06-08-10

Source : http://consejoautonomoaymara.blogspot.com/

Contrastant avec cet usage du blog que font certaines communautés, les organisations -qui regroupent un nombre plus ou moins important de communautés selon les cas- tendent à préférer la création de leur propre site internet. Plus encore que les blogs, ces sites permettent la publication non seulement d'opinions, mais aussi de documents officiels, d'archives et de matériaux audiovisuels.

Illustration 12 : Haut de page du site web d'Ecuarunari / Capture réalisée le 06/08/10

Source : http://ecuarunari.org/portal/

Le site de la Confédération des Peuples de Nationalité Kichua de l'Equateur, plus connue sous le nom d'Ecuarunari, peut servir à ce titre d'illustration. On y retrouve d'innombrables informations, sur la vie interne, les activités et les origines de l'organisation, mais aussi sur les événements ponctuant la vie politique équatorienne -et par ricochet celle des sociétés amérindiennes-, comme par exemple l'Assemblée Constituante de 2007 ou la promulgation de lois ayant une incidence quelconque sur les conditions d'existence des communautés kichua du pays (*cf.* Illustration 12). Un lien, enfin, guide vers la page officielle du bulletin digital de l'organisation, Rikcharishun, dont le but :

> « [...] *est de faire parvenir un maximum d'informations sur nos principales activités ; nous utilisons cette technologie qu'offre le monde globalisant afin de faire connaître notre pensée, notre critère et les tâches accomplies. La communication étant le pilier fondamental des peuples, Rikcharishun digital sert à accompagner et informer des différentes luttes et résistances de chacun des peuples -activités que réalise le Conseil du Gouvernement d'Ecuarunari-, connaître la situation du pays et de par le monde* »[61].

Aussi, il existe également des périodiques d'informations ne se rattachant officiellement à aucune organisation particulière, mais dont les buts se révèlent être malgré tout fort similaires. C'est par exemple le cas du périodique mapuche Azkintuwe dont l'édition bi-mensuelle se compose de chroniques, de reportages, d'opinions et d'analyses portant sur l'actualité du « pays mapuche ». Ses rédacteurs ne manquent pas, non plus, de reprendre certains faits marquants de l'actualité internationale entretenant un lien avec le devenir des sociétés amérindiennes (*cf.* Illustration 13). En plus de cette édition bi-mensuelle, l'équipe d'Azkintuwe met à jour un site sur lequel elle rend quotidiennement compte des derniers faits d'actualité (*cf.* Illustration 14).

La posture des rédacteurs est de convertir le périodique en une arme de contre-information au service du peuple mapuche et de rétablir, par ce biais, la vérité de faits dont ils considèrent que le sens est parfois trop déformé dans la presse traditionnelle des grandes agences dominant le marché de l'information. Leur mission serait, selon leurs propres termes, de « [promouvoir] *les droits indigènes et les valeurs de la multiculturalité dans le traitement de l'information, pour influer sur les moyens de communication massifs, sur d'autres secteurs sociaux et sur l'opinion publique en général* »[62]. En somme, de contribuer au développement d'une interprétation mapuche et amérindienne des faits d'actualité.

---

[61] Citation extraite du site web de Rikcharishun : http://www.rikcharishun.org/es/nosotros.html
[62] Citation extraite du site web d'Azkintuwe: http://www.azkintuwe.org/quienesomos.htm

Illustration 13 : Couverture du périodique mapuche Azkintuwe (n°1/2003)

Source : http://www.azkintuwe.org/

Illustration 14 : Haut de page du site d'Azkintuwe /Capture réalisée le 09/08/10

Source : http://www.azkintuwe.org/

Un autre moyen par lequel les sociétés amérindiennes s'approprient aujourd'hui l'outil internet sont les réseaux d'information plus restreints, fonctionnant sur la distribution et l'envoi de courriels à des listes de contacts volontairement inscrits. Le principe de ces listes consiste à créer des chaînes d'information interactives s'apparentant à de véritables forums. De ce fait, elles sont orientées vers un public ciblé en fonction d'intérêts particuliers. Comparativement aux alternatives précédentes, cette dernière a pour inconvénient de limiter la diffusion d'informations à un groupe restreint, fondé sur une communauté d'intérêts. Son avantage, toutefois, est la rapidité avec laquelle les informations circulent au sein de cette communauté. De plus, ces listes de courriels ont pour caractéristique de démocratiser non seulement l'accès mais aussi la distribution de l'information puisqu'en théorie tout membre peut, à tout moment, en alimenter le contenu et participer à la construction de l'information.

Par les diverses modalités d'usage qu'elles en font, les sociétés amérindiennes ont ainsi converti l'outil internet en une ressource qu'elles mettent au service de leurs revendications. En médiatisant leurs luttes et en permettant leur désenclavement de la contrainte des contextes nationaux, internet en devient la vitrine à l'échelle planétaire. Il est effectivement possible, aujourd'hui, de suivre en temps et en heure l'état des conflits qu'entretiennent les différents groupes et organisations qui les représentent dans chacun des pays de la région. Et ce sont désormais les Amérindiens eux-mêmes qui divulguent ces informations.

2. La stratification des organisations locales au sein de réseaux panindianistes

Le dépassement des cadres locaux, en réponse à un véritable processus de globalisation de la « question indigène », contribue simultanément à la fin des isolements et au développement d'une conscience amérindienne à échelle continentale. Par cette profusion de l'information et la mise en réseau d'acteurs géographiquement éloignés, l'outil internet permet à des conflits très localisés d'entrer en résonance. Ce changement d'échelle marque le passage de l'indianisme au panindianisme, c'est-à-dire à la réarticulation des organisations indianistes et de leurs discours au sein de structures plus larges, tendant à la conformation d'un mouvement unitaire et centralisateur des demandes amérindiennes[63].

Les organisations de base n'en perdent pas pour autant leur spécificité ni leur autonomie. Elles ne se dissolvent pas dans le panindianisme mais s'y renforcent en y puisant des idées, en y passant des alliances et en y élaborant des stratégies communes. Il en résulte une progressive stratification des mouvements indianistes dont la reconfiguration en de multiples confédérations est sans aucun doute la manifestation la

[63] Il n'existe toutefois pas de lien exclusif entre internet et panindianisme. Le premier facilite le second, certes, mais ne le crée aucunement.

plus évidente. Les organisations locales s'y rattachent selon des modalités et des logiques diverses qu'il convient d'explorer.

J'attacherai pour cela une attention toute particulière au mouvement indianiste équatorien qui constitue, en soi, un véritable cas d'école. L'exemplarité équatorienne tient d'abord à sa précocité. C. Gros rappelle en effet que la résurgence indianiste :

> « [...] *débute dans les régions amazoniennes de l'Equateur où, dès le milieu des années 1960, une population shuar confrontée à la poussée de la colonisation va, avec l'aide des Salésiens, mettre en place une organisation sociale totalement nouvelle, destinée à permettre un contrôle de son territoire et sa survie économique en articulation avec le marché national* » (*ibid*.: 139).

En stricte rigueur, c'est sous l'impulsion des missionaires évangélistes qui cherchaient à contrecarrer l'avancée des Salésiens que s'est fondée, en 1963, la première organisation shuar : l'Association de Développement Jivaro de l'Equateur Oriental (ADJOE). L'année suivante, les Salésiens contribuèrent à la formation de la Fédération Interprovinciale de Centres Shuars et Achuars (FICSHA) qui, comme son nom l'indique, regroupait à la fois des associations shuar et achuar.

Au fil des ans, toutefois, l'influence des religieux diminua au sein des deux organisations, jusqu'à ce que les Shuar décidèrent de les en exclure. La première fut ainsi refondée en 1976 en tant qu'Association Indépendante du Peuple Shuar de l'Equateur (AIPSE). La seconde, confrontée au retrait des Achuar engagés dans un processus de création de leur propre organisation, fut tout simplement renommée Fédération Interprovinciale de Centres Shuar (FICSH).

Malgré la création postérieure d'autres instances fédératives de communautés shuar en Amazonie équatorienne[64], l'AIPSE et la FICSH devinrent rapidement les deux principales organisations socio-politiques représentatives du peuple shuar. Elles fédèrent aujourd'hui des associations de communautés, aussi appelées « centres », réparties indifféremment sur l'ensemble du territoire, et par rapport auxquelles elles entrent en concurrence. La FICSH s'impose à cet égard comme la grande gagnante avec la fédération d'environ 500 centres, en comparaison de la cinquantaine revenant à sa rivale.

En raison d'une telle logique organisatrice, il n'existe pas non plus de structures communes regroupant Shuar d'Equateur et Shuar du Pérou. Le conflit frontalier initié en 1941 entre les deux Etats, eut notamment pour effet d'endiguer les réalités socio-politiques de part et d'autre de la frontière. Cette situation a pourtant été surmontée par les voisins Achuar qui, après avoir formalisé leur première organisation en 1992 -l'Organisation Interprovinciale de la Nationalité Achuar d'Equateur (OINAE)-, se

[64] On recense notamment l'Organisation Shuar de l'Equateur (OSHE), la Fédération Shuar de Zamora Chinchipe (FSHZCH) et l'Organisation Indépendante Shuar de l'Amazonie Equatorienne (OISAE).

tournèrent vers leurs frères du Pérou avec qui ils fondèrent, en 1998, la Coordinatrice Binational de la Nationalité Achuar d'Equateur et du Pérou (COBNAEP), sorte de confédération ethnique supranational. On ne retrouve cependant pas, côté shuar, l'équivalent de cette coordinatrice, ni de « fédération des fédérations » opérant côté équatorien (Jimbicti, 2004).

Illustration 15 : Fédération Interprovinciale de la Nationalité Achuar de l'Equateur

Source : http://www.nacionalidadachuarecuador.org/

Il existe toutefois depuis 2005 un Conseil des Uwishin Shuar (CUWISH), organisation transversale regroupant les chamanes de différentes communautés, indifférement affiliées aux diverses fédérations existantes. Enfin, on peut noter l'existence, depuis 1998, d'un Comité Interfédérationnel des Nationalités Shuar et Achuar, regroupant les deux fédérations shuar d'Equateur et l'ex-OINAE, devenue en 1996 la Fédération Interprovinciale de la Nationalité Achuar de l'Equateur (FINAE).

Créé pour faire face à l'invasion des entreprises pétrolières en Amazonie équatorienne, ce comité n'a à l'évidence pas le poids ni la persistance des fédérations shuar et achuar qu'il regroupe. Néanmoins, malgré l'absence d'unité du modèle socio-politique shuar, l'AIPSE et la FICSH contribuèrent ensemble -et avec d'autres fédérations représentatives des groupes d'Amazonie équatorienne- à fonder en 1980 la Confédération des Nationalités Indigènes de l'Amazonie Equatorienne (CONFENIAE).

Cette confédération se présente comme une organisation supra ou interethnique, dont l'unité pourrait être abusivement qualifiée d'écosystémique, en ce sens qu'elle fédère des peuples vivant au sein d'un même écosystème : l'Amazonie. La carte ci-dessous reproduite, réalisée par la même confédération, est une représentation de cette réalité et de ce territoire à la fois revendiqué et défendu par l'ensemble des Amérindiens de l'Amazonie équatorienne (*cf.* Illustration 16).

Les Shuar s'engagèrent donc, à partir de cette date, dans un processus de stratification organisationnelle, dans lequel leurs demandes commencèrent à se mêler à celles d'autres groupes amérindiens avec qui ils partageaient au moins le fait d'habiter un même écosystème, mais aussi la soumission aux dispositifs imposés par l'Etat équatorien. Ce processus s'accentua en 1984, lors de la participation des dirigeants de la CONFENIAE à la création de la Coordinatrice des Organisations Indigènes du Bassin Amazonien (COICA), réunissant des organisations indianistes de l'ensemble des pays

dudit bassin : Bolivie, Brésil, Pérou, Equateur, Colombie, Venezuela, Guyane, Suriname et Guyane Française.

Illustration 16 : Territoires de l'Amazonie équatorienne représentés par la CONFENIAE

Œuvre sous droit

Source : http://www.fondoindigena.org/notiteca_nota.shtml?x=10963

La COICA n'est donc pas seulement une organisation supraethnique, elle est aussi supranationale. Sa création répondit en ce sens à une volonté de désenclaver les luttes amérindiennes de leur contexte local et national, afin de les articuler au sein d'une entité forte et unitaire :

> « *Les Etats nationaux, « maîtres » et propriétaires du Bassin Amazonien, souscrivirent en 1978 le Traité de Coopération Amazonien (TCA) afin de l'intégrer à leur domaine et de profiter des ressources existant en son sein, sans nous prendre en compte. Face à cette menace, nous avons initié un processus de rencontres et d'échange d'information dans le but de nous unir et nous organiser dans la défense de nos droits en tant que peuples. Le fruit de ces rencontres fut la création de la Coordinatrice des Organisations Indigènes du Bassin Amanzonien (COICA), lors du Ier Congrès réalisé dans la ville de Lima, au Pérou, en mars 1984. Actuellement, la Coordinatrice est composée de neuf organisations provenant des neuf pays se partageant le Bassin Amazonien* »[65].

[65] Citation extraire du site web de l'organisation : http://www.coica.org.ec/sp/organizacion/index.html

Cette nouvelle imbrication détermina la mise en relation des deux fédérations shuar avec des organisations amérindiennes situées désormais hors du cadre de l'Etat équatorien. En leur servant de plateforme pour porter leurs revendications hors de la contrainte du cadre étatique traditionnel, la COICA leur assura une visibilité à échelle continentale. Elle ne les affranchit cependant pas de la nécessité de renforcer leur position au sein de l'Etat, car c'est bien à lui qu'ils disputent la reconnaissance de leur statut d'autonomie et de leur territoire !

C'est pour cela qu'en 1986, les dirigeants de la CONFENIAE, conjointement à ceux de la Confédération des Nationalités Indigènes de la Côte Equatorienne (CONAICE) et d'Ecuarunari, constituèrent la Confédération des Nationalités Indigènes de l'Equateur (CONAIE). L'apparition de cet ultime référent couronna, en quelque sorte, le processus d'intégration des centres shuar qui, outre leur inclusion dans une confédération régionale équatorienne et une confédération régionale amazonienne, bénéficieraient désormais d'une représentation au sein d'une confédération nationale regroupant l'ensemble des Amérindiens d'Equateur[66]. L'absence d'unité d'un mouvement shuar éclaté en plusieurs fédérations rivalisant entre elles ne gêna donc en rien son imbrication au sein d'une série de structures fédératives agglomérantes (*cf.* Illusration 17)[67].

La réalité organisationnelle shuar montre comment les groupes amérindiens et leurs dirigeants s'intègrent aujourd'hui dans des réseaux plus ou moins complexes, dans lesquels ils s'imbriquent et s'entrecroisent en fonction de logiques variant selon les contextes. Cette capacité organisationnelle révèle à la fois la volonté et le dynamisme avec lesquels le mouvement indianiste s'efforce de dépasser les différences culturelles et les barrières ethniques le divisant. Elle n'est toutefois que le corollaire d'une identité « panamérindienne » s'affranchissant des distances et des clivages structurant la mosaïque culturelle de l'archipel amérindien.

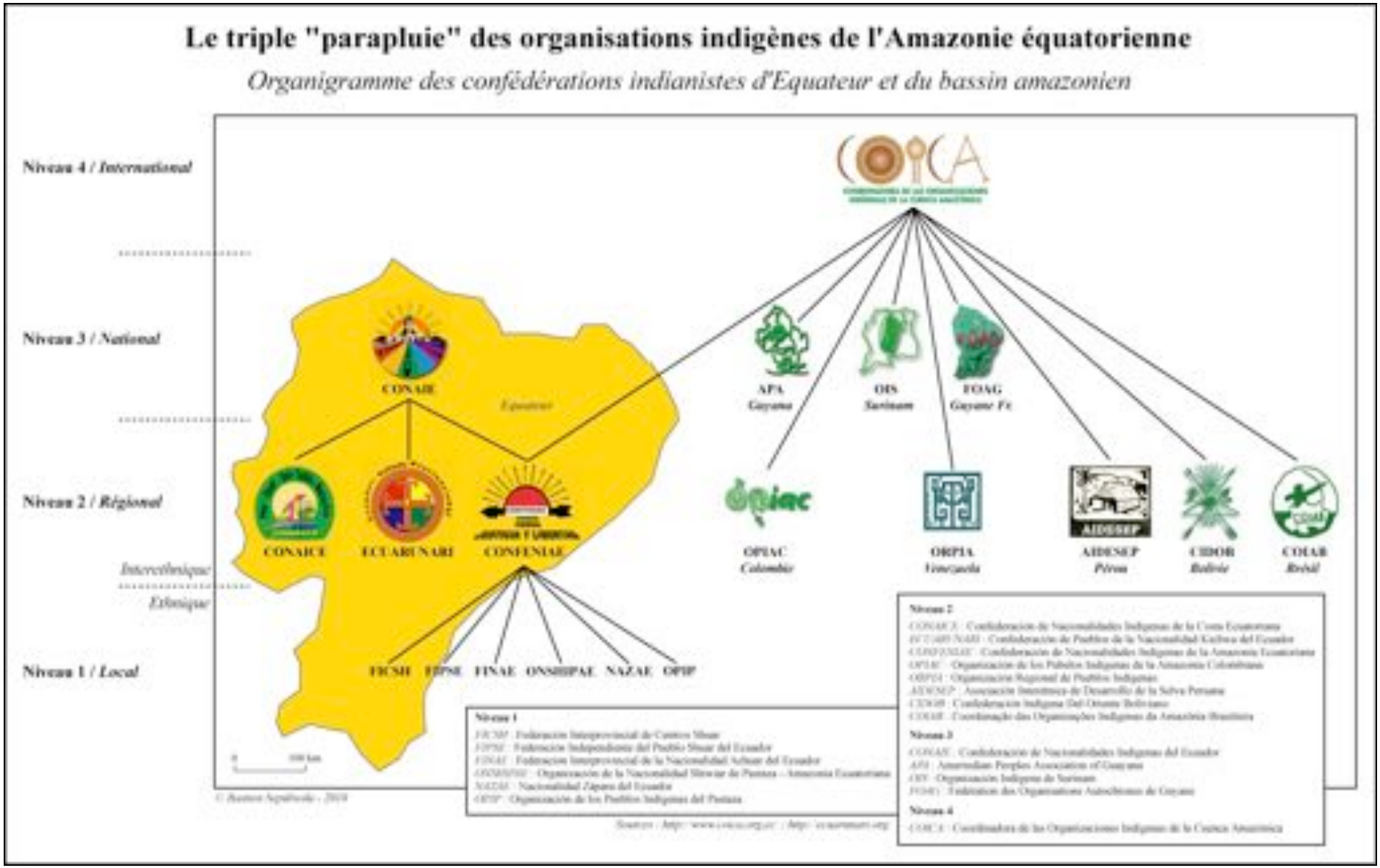
Paradoxalement, cette identité trouve ses fondements et sa raison d'être dans ce qu'elle conteste le plus : la catégorie d'indigène. C'est bien là la seule filiation commune capable de mobiliser des groupes culturellement éloignés dont l'unité ne peut être finalement résolue que par le consensus politique. Et c'est effectivement dans la lutte contre le colonialisme interne, dont ils sont tous victimes par-delà la singularité des contextes nationaux, que les groupes amérindiens trouvent les ressources nécessaires à l'édification d'une lutte partagée.

---

[66] L'AIPSE devint en cette occasion la Fédération Indépendante du Peuple Shuar de l'Equateur (FIPSE), nom sous lequel on la connaît jusqu'à aujourd'hui.

[67] Je remercie Clotilde Dubray-Vautrin pour son aide précieuse et les renseignements fournis sur le mouvement shuar en Equateur.

Illustration 17



Dans un double jeu marqué d'antagonismes, l'identité indigène en vient à être revendiquée et contestée à la fois, mobilisée en même temps que rejetée. Elle devient le référent et le dénominateur commun du mouvement supraethnique. En tant qu'identité générique, elle est le prétexte facilitant la création de ponts entre des peuples ne partageant pas la même culture, mais vivant dans des conditions similaires de subordination vis-à-vis de la société nationale dans laquelle ils s'insèrent. C. Gros explicite cette réalité remarquablement bien :

> « *Avec la progressive internationalisation de la question indienne on verrait dans la région, et au-delà, se constituer une identité générique pan-indienne et transnationale rassemblant dans une communauté d'appartenance des groupes jusque-là distincts et fort éloignés. Dit autrement, avec le processus de globalisation, ce qui spatiallement, culturellement et politiquement venait segmenter le monde indigène apparaîtrait moins important que ce qui désormais le rassemble. La définition d'un front commun ethnique autoriserait alors la récupération par les intéressés eux-mêmes du vocabulaire de l'identité générique. En se définissant collectivement face aux autres comme étant des « Indiens », des « natifs », ou des « frères », les populations amérindiennes nous signifieraient qu'elles forment dorénavant ce que Benedict Anderson appelle une communauté « imaginée »* » (Gros, 1997: 65).

3. Les retrouvailles de l'aigle et du condor : une conjoncture annoncée et attendue

La réalisation événementielle de grandes réunions constitue le creuset de cette « communauté imaginée » : les congrès et sommets régionaux ou continentaux sont les lieux par excellence du panindianisme. Les dirigeants des diverses organisations s'y retrouvent pour y discuter des problèmes les affectant et s'accorder à cet égard sur un certain nombre de résolutions. C'est lors de ces rencontres que des pactes prennent vie et que les alliances se scellent ou se consolident. Les grandes confédérations supraethniques et supranationales en sont alors tout autant la cause que l'effet, car si chacune des organisations et confédérations réalise régulièrement ses propres congrès, toutes participent également à certains sommets au cours desquels elles entrent en interaction avec d'autres entités.

On peut par exemple citer le cas des Sommets Continentaux des Peuples Indigènes d'Abya Yala, réunis périodiquement depuis la première édition en 2000 au Mexique[68]. Régulièrement organisés par les confédérations les plus actives, les plus visibles et les plus influentes du continent (CONIC, COICA, CAOI, CONAIE, etc.), ces sommets sont probablement parmi les plus représentatifs du mouvement panindianiste contemporain (*cf*. Illustrations 18 & 19).

[68] La seconde édition eut lieu en 2004 en Equateur ; la troisième en 2007 au Guatemala ; et la dernière en date en mai 2009 au Pérou.

Illustration 18 : Affiche du II ème sommet

Source : http://www.cumbreindigenabyayala.org/

Illustration 19 : Affiche du IV ème sommet

Source : http://cumbrecontinentalindigena.wordpress.com/

La portée et le poids de ce réseau tiennent à sa capacité de mobilisation qui tient elle-même à l'habile manipulation de symboles. Les dirigeants se relayant successivement dans l'organisation de ces sommets insistent en effet sur le caractère nécessaire de leur réalisation qu'ils présentent symboliquement dans le spectre des retrouvailles de l'aigle et du condor. L'aigle incarnerait les peuples amérindiens de la partie nord du continent, et le condor ceux de la moitié sud, notamment de la Cordillère des Andes (*cf.* Illustration 20).

<u>Illustration 20</u> : Logo du sommet continental des peuples indigènes

Le logo réalisé à l'occasion de la troisième édition des Sommets Continentaux des Peuples et Nationalités Indigènes d'Abya Yala illustre la symbolique retrouvaille de l'aigle et du condor. On y retrouve un aigle prenant la forme de la partie nord du continent, posé sur une branche qui en serait le centre. Le condor apparaît de façon évidente dans la partie sud.

<u>Source</u> : http://www.cumbrecontinentalindigena.org/

Cette analogie est forte de sens car, en symbolisant la rencontre des groupes amérindiens du nord et du sud du continent à travers celle de l'aigle et du condor, elle fait directement appel aux cosmologies autochtones, dont certaines donnent respectivement aux deux rapaces une signification particulière. Cette rencontre n'est alors plus seulement symbolique et devient avant tout prophétique :

> « *Lors des grands rassemblements autochtones qui eurent lieu dans les deux Amériques entre 1990 et 1993, les discours indianistes et les mythes prophétiques développés par le CISA rejoignaient les idéologies syncrétiques pan-indiennes des organisations nord-américaines. Les uns et les autres prophétisaient « l'alliance de l'aigle et du condor » pour manifester leur volonté de construire une « unité continentale autochtone »* » (Morin, 1994: 168).

Ainsi, dans un bulletin informatif paru en 1990, à l'occasion de la célébration de la Première Rencontre Continentale des Peuples Indigènes, les dirigeants de la CONAIE affirmaient que :

> « *Le début de la libération des peuples indiens se symboliserait par différentes prophéties ; l'une d'elles est l'union des larmes du Condor d'Urín et de l'Aigle de Hanan. L'union de ces larmes souderont nos blessures, fortifieront l'esprit, le corps et la pensée. Le grand esprit ouvrira des sillons. Dans*

chacun d'eux il arrosera sa graine, et à chacun de ses pas jailliront des bataillons d'hommes qui exposeront leur torse pour rejeter les dagues de l'ennemi, étendront leurs mains pour effacer l'oppression, l'exploitation et l'injustice, et écriront dans la grande feuille du ciel le mot sacré de Liberté ».

Illustration 21 : Affiche de la Première Rencontre Continentale des Peuples Indigènes

Source : Consejo de Todas las Tierras, Temuco.

Cette union de l'aigle du nord et du condor du sud était même soigneusement représentée dans l'affiche servant à publiciter l'événement (*cf.* Illustration 21). Il y a, de fait, un lien étroit entre, d'une part, cette Première Rencontre Continentale des Peuples Indigènes et, d'autre part, ces sommets se tenant régulièrement depuis quelques années dont nous parlions précédemment. Organisés par les mêmes confédérations, ils en sont la continuité, et instituent la pérennisation d'un processus déjà engagé au cours de la décennie passée.

La pérénisation du mouvement panindianiste au cours des deux dernières décennies s'est ainsi traduite par la création d'une Confédération Continentale de l'Aigle et du Condor, composée des organisations et des dirigeants participant à l'ensemble de ces rencontres et sommets. Encore fragile et faiblement stabilisée en comparaison de celles étudiées préalablement, cette confédération atteste néanmoins de la consolidation du processus d'unification du mouvement panindianiste à échelle continentale. Dans un message émis à l'occasion de la célébration d'une autre rencontre de grande envergure, en 2006 dans la capitale bolivienne, l'un des dirigeants du mouvement panindianiste continental signalait en rapport à la célébration de l'ensemble de ces événements que :

> « [ceux-ci] *sont les traces des pas, du suivi et de la continuité qui revendiquent et donnent force au processus de décolonisation de notre continent Abya Yala. Et bien qu'il nous en faille encore beaucoup pour y parvenir, le chemin de la rencontre, de la confédération et de l'alliance à l'échelle du continent ne cesse d'indiquer par l'illumination de nos traditions, l'espérance de notre libération comme peuples de l'humanité* »[69].

Or, dans la conjoncture actuelle, l'heure semble être à l'accomplissement des prophéties. On en revient par ce biais à la commémoration du 500ème anniversaire de la « découverte », car il n'est pas rare que les leaders indianistes interprètent l'arrivée des Européens comme le début de la désunion des peuples du « Nouveau Monde ». Ils associent le « malheureux » événement à une véritable catastrophe cosmique qu'ils replacent dans la logique eschatologique d'un calendrier millénariste. Dans le document précédemment cité de la CONAIE, il est d'ailleurs précisé que :

> « *Dans le développement de la vie des Nations indiennes, tous les cinq siècles se produisent des transformations de fond et de forme* [...]. *L'union du Condor et de l'Aigle, selon la prophétie, doit se produire dans ce cinquième siècle. Le cinquième siècle naîtra avec un nouvel esprit. Ce nouvel esprit unira nouvellement les nations indiennes du nord, du centre et du sud de l'Amérique* »[70].

---

[69] Document consultable sur : http://www.movimientos.org/cloc/moicam/show_text.php3?key=8085
[70] En ligne sur : http://www.ssa-sag.ch/bssa/pdf/bssa52_09.pdf

Ce sont des prophéties fort similaires qui, dans les cultures andines annoncent le retour de l'Inca, et qui dans les cultures mayas d'Amérique centrale présagent l'année 2012 comme le début d'une nouvelle ère : le Cinquième Soleil dont on ne sait que penser ! Porté par des prophéties le convertissant en une véritable nécessité, le panindianisme ne peut pourtant être exclusivement abordé par ses aspects symboliques. Il comprend également une forme politique se déployant désormais dans un cadre de dimension internationale.

4. La formation de réseaux solidaires internationaux

La mobilisation croissante des sociétés amérindiennes au cours des dernières décennies n'a pas seulement contribué à les rendre visibles sur la scène publique latino-américaine. La complexité du processus organisatif et l'enchevêtrement progressif des mouvements indianistes dans de vastes réseaux d'alliances les a littéralement propulsés sur l'échiquier politique régional. Elles se sont par ce biais converties en un élément incontournable du débat démocratique en Amérique Latine. En référence à la COICA, Guillaume Fontaine signale ainsi :

> « [qu'] *en s'imposant comme interlocutrices légitimes des secteurs hégémoniques de la globalisation -gouvernements, organismes financiers internationaux et entreprises multinationales- la COICA et ses organisations membres se sont converties en actrices de la « gouvernabilité démocratique », contre la vision systémique ou néolibérale de la gouvernance défendue par certains* » (Fontaine, 2006: 77).

Loin de la subordination des temps de l'indigénisme d'intégration, où elles ne pouvaient être entrevues au-delà d'une simple classe paysanne défavorisée, les sociétés amérindiennes occupent désormais une place prépondérante dans la définition de l'ordre démocratique et l'établissement des relations de pouvoir. Or leur force tient en grande partie à leur capacité d'ouverture vers d'autres secteurs de la société, par la création de ponts leur permettant de se mêler à la diversité des mouvements sociaux et de pénétrer la complexité de leurs réseaux.

Dans l'analyse qu'il livre du mouvement indianiste équatorien, Fernando García pose le cadre dans lequel celui-ci prit place il y a maintenant une vingtaine d'années :

> « *Parmi les acteurs participant à la mobilisation du mouvement indigène à partir de 1990 on distingue : les représentants de l'Etat ; les différentes organisations indigènes ; les alliés du mouvement, soit la Coordinadora de Movimientos Sociales où sont réunis les mouvements sociaux non indigènes liés aux partis de gauche, certains syndicats d'employés de l'Etat, des groupes d'intellectuels, des techniciens et des ONG du développement ; les médiateurs, c'est-à-dire l'Eglise Catholique et sa hiérarchie, la Fondation*

Rigoberta Menchú et la commission des observateurs formée de fonctionnaires des organisations internationales de développement installées dans le pays » (García, 2007: 295).

C'est donc en coopération avec une série d'acteurs issus de la société civile, sur lesquels ils s'appuient en partie, que les dirigeants indianistes évoluent désormais dans leur lutte pour l'autonomie et se positionnent face à l'Etat. Ces alliances s'établissent toutefois sur une tout autre base que celle des temps de la Réforme Agraire et de l'incorporation à la modernité. En affirmant leur ethnicité et en invoquant leur droit à disposer d'eux-mêmes, les dirigeants indianistes révisent la substance des relations de pouvoir, cherchent à en renverser le sens et en revendiquent alors l'horizontalité.

Leur refus de voir leur discours englobé dans des logiques propres à des mouvements se fondant sur une lutte fort différente de la leur se confronte toutefois, assez souvent, à l'incompréhension de leurs alliés. Ceux-ci, en effet, ne parviennent pas à interpréter les revendications amérindiennes autrement qu'en les canalisant à travers leur propre discours. Le précédent auteur fait, à cet égard, preuve d'une extrême clarté : « *au sein de la société équatorienne, le projet indigène s'élabore dans un contexte où il n'y a pas d'initiatives émanant des autres secteurs et qui permettraient de négocier ou d'imaginer des alternatives nouvelles* » (*ibid*.: 296). Plus emphatique encore à ce sujet, Y. Le Bot précise :

> « *Souvent, les alliés que les acteurs communautaires se font sur cette scène essaient de les convaincre qu'ils partagent les mêmes adversaires. Mais en réalité la communauté ne dispute pas à un acteur de classe, à l'Etat ou à la domination étrangère un même enjeu. Les efforts faits pour la hisser sur le même plan portent la marque du volontarisme et n'effacent pas la distance* [...]. *Cette association n'est cependant jamais pleinement satisfaisante, ni pour le mouvement communautaire ni pour le mouvement social et politique. Elle n'évacue pas les hiatus et les distances, elle est source de différends, de malentendus, de heurts et ne se maintient pas dans la durée* » (Le Bot, 1994: 50-51).

Nous en avons vu un exemple probant à travers l'analyse de l'ethnoécologisme amérindien. Je ne m'y attarderai pas présentement, d'autant plus que sa déconstruction, à l'aide de l'expérience mapuche, fera l'objet de la troisième partie de ce travail (*cf*. Chapitre 5). Mais je tiens tout de même à insister sur le caractère stratégique de l'alliance amérindienne avec l'écologisme, et sur l'importance de ne pas tomber dans le piège de ce que G. Fontaine qualifie à juste titre de « *mythe du « natif écologique »* ». En rapport toujours au contexte amazonien, et au processus organisationnel des sociétés amérindiennes de la région, il écrit :

> « [...] *la convergence de ces deux types de mouvements collectifs repose sur un compromis, plus que sur la récupération de l'un par l'autre* [...]. *Ainsi,*

l'alliance entre la COICA et les ONG internationales de conservation doit s'entendre comme une alliance stratégique, qui peut difficilement se réduire à une forme de rationalité instrumentale, au sens de la théorie de mobilisation des ressources ou de la lutte pour le pouvoir. En fait, les membres des communautés représentés par les organisations de la COICA ne sont pas des « natifs écologiques » mais des acteurs ethniques qui s'approprient le discours écologiste pour faire valoir leur droit sur des territoires qui garantissent leur survie physique et culturelle » (Fontaine, 2006: 73).

En Amazonie, donc, et partout ailleurs dans la région, des ONG écologistes viennent prêter main forte aux revendications amérindiennes. Mais ce ne sont pas les seuls, et ce n'est probablement pas avec eux que les « hiatus » dont parle Y. Le Bot sont les plus importants.

L'Eglise Catholique, notamment, parmi les premières à s'être constituée, dès les années 1960, comme l'une des principales forces alliées des Amérindiens, n'a jamais renoncé à son travail d'évangélisation dans le Nouveau Monde. Seulement, dans un contexte de résurgence indianiste clamant haut et fort l'indépendance des sociétés amérindiennes de toute tutelle quelle qu'elle soit, elle s'est vue dans la nécessité de réviser sa stratégie et de réorienter ses efforts au service d'une évangélisation dite « inculturée ». L'inculturation vint alors s'agréger à un vaste programme par lequel l'Eglise Catholique chercha tant bien que mal à s'accommoder de la vague populiste déferlant sur l'ensemble du continent dès les premières décennies du siècle passé. Comme le signale Alain Touraine :

« [...] *l'urbanisation et le triomphe des politiques nationales populaires obligèrent l'Eglise à entrer elle aussi dans un processus de sécularisation. Elle se rendit compte que rester identifiée avec le système de contrôle social propre à la société rurale était se condamner à disparaître, alors que le continent était en pleine urbanisation : il devenait essentiel pour elle de renforcer sa présence dans le monde ouvrier et dans les classes moyennes* » (Touraine, 1988: 105).

C'est donc pour ne pas céder de terrain au protestantisme que certains représentants du catholicisme latino-américain se firent, dès les années 1950, les promoteurs d'un nouveau courant, connu sous le nom de « théologie de la libération ». Ces théologiens -précise A. Touraine-, « [...] *en appellent au peuple comme agent de sa libération et aux intellectuels comme agents de mobilisation du peuple, mais, en même temps, ils dénoncent une domination qui détruit la capacité d'action du peuple, qui aliène les victimes, et ils donnent aux intellectuels un rôle de dénonciation plus que d'organisation* » (*ibid*.: 110).

Or, c'est justement dans la perspective de leur libération et du dépassement de leur condition d'indigène que les sociétés amérindiennes commençaient à cette époque à se mobiliser ouvertement. Il ne fut donc pas difficile aux théologiens de la libération de

codifier les revendications indianistes en fonction de leur propre interprétation du contexte socio-politique régional. Toutefois, ils durent se plier aux règles posées par les dirigeants indianistes. L'inculturation s'offrit ainsi comme la seule déclinaison possible et applicable du courant théologique de la libération à l'évangélisation des populations amérindiennes.

Mais curieusement, c'est à l'oeuvre de Bartolomé de Las Casas que les promoteurs de l'inculturation commencèrent à se réfèrer, et de laquelle ils prétendirent s'inspirer. Rappelons-le, ce frère dominicain voulait rendre à l'évangélisation sa place centrale dans le processus de colonisation du Nouveau Monde. Ce n'était pas, selon lui, par la violence et l'asservissement, mais par la compassion et le raisonnement, que celle-ci devait être menée. Il prônait en ce sens une conquête respectueuse des « naturels » (*cf.* Chapitre 1).

Dans un document datant de 2003 et intitulé « *Au service d'une nouvelle relation avec le peuple mapuche* », l'ancien évêque de Temuco, Sergio Contreras, revendiquait ouvertement un tel héritage, en demandant alors :

> « *Pardon pour leur avoir causé d'énormes souffrances et ne pas avoir assumé l'évangélisation libératrice et inculturée vers laquelle nous guidèrent des apôtres comme Bartolomé de Las Casas ou le frère franciscain Antonio de San Miguel, évêque de l'Impérial, qui avec beaucoup d'autres luttèrent infatigablement pour la revendication des droits des frères indigènes* »[71].

Dans la continuité de l'oeuvre évangélisatrice de Las Casas, exhumée de l'histoire coloniale par la revendication du principe d'inculturation, la théologie de la libération convertit ainsi l'Eglise Catholique en l'un des piliers fondamentaux des réseaux solidaires de la cause indianiste. Dans l'exposition présentée plus haut de la conformation du mouvement politique shuar en Amazonie équatorienne, il a été fait le constat de l'influence des Salésiens sur la création de la plus importante des fédérations structurant aujourd'hui ledit mouvement[72]. Il a toutefois été précisé que la forte mobilisation des Salésiens répondait en grande partie à la pression des missionaires évangélistes qui avaient créé la toute première des fédérations shuar d'Equateur, et que quelques années plus tard les Shuar se dégagèrent de cette influence religieuse, des Salésiens comme des évangélistes.

C'est que, sous l'apparence d'un discours de revalorisation des pratiques et croyances autochtones, l'inculturation cherche en fait à faire basculer les Amérindiens

---

[71] Voir le lien suivant : http://www.jesus.cl/proyecto_sini/modulo/conf/documentos_sini.ficha.php?mod=documentos_sini&id=44&sw_volver=yes&descripcion

[72] De manière générale, l'Eglise Catholique a joué un rôle prépondérant dans la résurgence indianiste, notamment par sa contribution à la création de certaines organisations comme dans le cas d'Ecuarunari, ou encore à travers sa participation à la reconfiguration du mouvement mapuche dans le Chili de la dictature militaire du Général Pinochet (*cf.* Chapitre 4).

de l'autre côté de l'enclos et les convertir au christianisme. Ses promoteurs portent à cela une attention toute particulière par l'établissement de ponts permettant aux « convertis » de codifier la nouvelle religion à l'aide d'éléments extraits de leur propre système de croyances. C'est à l'intelligibilité du monothéisme chrétien et de ses valeurs que travaille l'inculturation qui met en oeuvre tous les moyens possibles pour faciliter aux Amérindiens son appropriation.

L'évangélisation inculturée en appelle ainsi au dynamisme syncrétique, processus par lequel ses tenants espèrent guider une masse de « convertis » sur les chemins de la sagesse, de la raison et de la parole divine. Il semble néanmoins qu'ils n'aient pas mesuré ou su percevoir la capacité de réaction des sociétés amérindiennes qui, plutôt que de se laisser attraper dans la logique évangélisatrice de l'inculturation, s'emparent opportunément de ce qu'elles estiment pouvoir leur servir, en imposant leur propre dispositif syncrétique[73]. C'est là un premier « hiatus », et il est de taille.

Le second, moins fréquent, mais plus décisif car synonyme de rupture, est lié à la prise de conscience des organisations indianistes de l'instrumentalisation dont elles peuvent éventuellement faire l'objet. D'abord par le refus qu'elles expriment de ne signifier pour l'Eglise que le symbole de l'extension de sa sphère d'influence. Ensuite par l'indignation de ne pas profiter des fruits d'un tel « privilège » et de voir les missions s'enrichir à leurs dépens. C'est ce qui se passa chez les Shuar, notamment, qui se distancièrent et rompirent avec les religieux, au vu des sommes d'argent drainées sous formes de projets, formulés sur le papier à leur nom, mais servant en fait à l'enrichissement personnel des missionaires (Jimbicti, 2004)[74].

Ces « hiatus », chez les Shuar comme ailleurs, contribuent à fragiliser les alliances pouvant exister entre les leaders indianistes et les représentants religieux, quand les liens ne sont tout simplement pas rompus. La rupture n'est cependant jamais totale, et l'Eglise parvient malgré tout à se positionner comme l'un des appuis fondamentaux aux mouvements indianistes[75]. Il n'est pas rare par exemple que les Mapuches l'emploient aujourd'hui comme médiatrice ou intermédiaire dans le réglement de certains différends les opposant à l'Etat chilien.

A l'image des activistes écologistes et des représentants catholiques, on retrouve dans les réseaux solidaires de l'indianisme, une série d'acteurs avec lesquels les dirigeants des organisations représentatives des groupes amérindiens entretiennent des relations de partenariat et de collaboration, plus ou moins soutenues, plus ou moins durables. Rien ne sert de multiplier les exemples, on en reviendrait aux mêmes

[73] Nous aurons l'occasion d'en aborder un exemple détaillé plus bas, à partir de l'analyse du cas mapuche (*cf.* Chapitre 5).
[74] Des pratiques fort similaires sont parfois à l'oeuvre chez certaines ONG oeuvrant « officiellement » à la défense des droits indigènes ou de la nature, etc.
[75] Même si, aujourd'hui, le courant théologique de la libération semble avoir vraisemblablement été emporté dans le reflux des populismes de la deuxième moitié du siècle passé (Graziano, 2007).

conclusions. Ce qu'il convient néanmoins d'en retenir, c'est la fragilité de relations établies sur le compromis du respect et de la reconnaissance de l'intégrité des mouvements indianistes dans leur rôle d'acteurs politiques.

C'est là que réside le principal risque de « hiatus » car les sociétés amérindiennes et leurs alliés ne poursuivent pas les mêmes buts. Et si leurs actions paraissent à certains égards s'orienter dans une même direction, elles ne s'inscrivent à l'évidence pas dans un même projet. Cette barrière n'est pourtant pas infranchissable, et l'on ne peut nier, à ce titre, le rôle et les actions des collaborateurs des mouvements indianistes. C'est fort de leur coopération et de leur soutien que les dirigeants amérindiens réapparaissent aujourd'hui sur le devant de la scène latino-américaine. Leurs alliés peuvent alors être considérés comme des acteurs à part entière de la résurgence indianiste contemporaine.

III. Vers une réforme de l'indigénisme traditionnel

En se faisant tant bien que mal l'écho des revendications amérindiennes, les alliés de l'indianisme impulsèrent un changement de cap significatif dans la définition des politiques indigénistes officielles. En raison du caractère renouvelé des relations qu'ils tissèrent avec les dirigeants des organisations indianistes, ils se firent -parfois malgré eux- les promoteurs d'une nouvelle forme d'indigénisme. La posture d'ouverture au dialogue pour laquelle ils optèrent dans l'établissement d'une relation de sujet à sujet plutôt que de sujet à objet, en constitua la manifestation.

Les acteurs des mouvements indianistes ne leur en laissèrent de toute façon guère le choix. L'accroissement de leurs mobilisations au cours des dernières décennies incitait plus que fortement à une révision des bases de l'indigénisme. L'apparition, sur la scène publique latino-américaine, d'un acteur amérindien réaffirmant son ethnicité et les droits inhérents à la reconnaissance de sa qualité de sujet autonome fit de l'indigénisme d'intégration un cadre dénué de sens et de contenu pour l'action politique. Le rejet amérindien des catégorisations d'antan et la volonté exprimée de s'affranchir de la tutelle coloniale en sonnèrent le glas. Il fut appelé sinon à disparaître, au moins à se réformer en profondeur.

C'est à l'analyse de cette réforme que s'attachera cette dernière partie de chapitre. Je me centrerai, en cette occasion, sur les contenus et les formes du nouvel indigénisme. En remontant sa filiation, je tenterai dans un premier temps d'en préciser les fondements et les principes directeurs, c'est-à-dire d'explorer le contexte ayant contribué à le structurer. Il me sera alors possible d'évaluer la diversité de ses manifestations ainsi que sa portée, tant à l'échelle continentale et internationale -au sein d'instances telles que l'Organisation des Etats Américains (OEA) ou l'Organisation des Nations Unies (ONU)- qu'à un niveau plus local, au sein de chacun des Etats de la région. Ce sera l'occasion de voir que ce nouvel indigénisme n'est pas partout appréhendé de la même manière, ni au même rythme et qu'il donne lieu, enfin, à une diversité d'interprétations. En somme, je me questionnerai ici sur les réponses données aussi bien globalement que localement aux revendications territoriales amérindiennes contemporaines.

1. Des anthropologues engagés dans la définition d'un indigénisme « néo »

En remettant en cause le rôle de leur discipline dans la perpétuation des dispositifs de pouvoir imposés aux colonisés, les « anthropologues critiques » du Groupe de Barbade[76] ont cherché à réorienter l'action anthropologique dans un véritable processus de décolonisation. Leur but fut de contribuer, par leurs analyses et leurs travaux, aux

[76] Le Mexicain Guillermo Bonfil et le Brésilien Darcy Ribeiro en furent deux des plus importants représentants.

demandes d'émancipation des peuples colonisés (Aravena, 2005). En réponse à ces demandes, ils ont alors oeuvré au dépassement d'une conception « indigénisante » des populations amérindiennes. En préconisant et en impulsant l'établissement de relations fondées sur un pacte politique renouvelé, ils ne se firent pas, à proprement parler, les promoteurs d'une nouvelle forme d'indigénisme mais, plutôt, l'avant-garde intellectuelle d'un processus de désindigénisation.

Les incidences que pourrait avoir, dans le champ politique, une application rigoureuse de tels principes signeraient tout simplement la fin de l'indigénisme qui, sans indigènes, n'a évidemment aucune raison d'être[77]. Mais les sociétés lationaméricaines sont-elles vraiment prêtes à renoncer à « leurs » indigènes ? Avant de pouvoir y répondre, il est nécessaire de se prêter à la naïveté d'une démarche questionnant les origines de cette révolution paradigmatique et se demander, donc, si le fait que ce tournant ait été opéré, dans cette région du monde, par les anthropologues n'est que le fruit du hasard ?

Revenons, pour cela, aux temps de l'indigénisme d'intégration de la révolution mexicaine. Je signalais dans le précédent chapitre que l'idéologie intégrationniste trouvait ses fondements dans la conviction que la distance culturelle qu'entretenaient les groupes amérindiens avec le reste de la société nationale constituait une véritable barrière à leur entrée dans l'ère de la modernité. Ce fut, ainsi, à l'effacement ou l'annulation de cette distance, devant aboutir à une mexicanisation de l'Amérindien, que s'attacha l'indigénisme d'intégration (*cf.* Chapitre 1). Or, ce que j'ai volontairement omis de préciser en cette occasion, c'est que le dessin de ces politiques fut confié à des anthropologues qui eurent pour mission l'élaboration de plans et mesures visant à permettre l'intégration des Amérindiens à la société nationale. Comme le précise A. Aravena, à cette période :

> « *La réflexion sur les sociétés indigènes se pose dans les termes de leur relation avec l'identité nationale, à partir des travaux que mène sur ce thème un groupe d'anthropologues mexicains formés aux Etats-Unis et en charge des programmes indigénistes qui suivirent la révolution mexicaine. Les plus remarquables d'entre eux sont Gamio, Caso et Aguirre Beltrán qui reçurent l'influence des auteurs nord-américains -entre eux Redfield- sur les différents aspects des sociétés indigènes et traditionnelles, sur l'acculturation et sur le changement culturel* » (Aravena, 2005: 14).

[77] Il a toutefois été reproché à l'anthropologie critique de ne s'en tenir qu'au stade d'une pure réflexion théorique. D'autres anthropologues, d'orientation marxiste, invitèrent les scientifiques à s'engager « sur le terrain », aux côtés des populations colonisées, à travers la mise en place de stratégies très concrètes de décolonisation. Ces anthropologues « engagés », représentants d'un autre versant du courant anthropologique dit de « libération » -auquel se rattache l'anthropologie critique-, préconisèrent le ralliement des Amérindiens aux masses paysannes et ouvrières, dans une perspective de lutte de classes (Aravena, 2005: 39-40).

Dès lors, les politiques indigénistes mexicaines s'alimentèrent des travaux de ces anthropologues dont les réflexions dépassèrent amplement le simple cadre académique. En s'attachant à définir les moyens à mettre en oeuvre dans le but d'« en finir » avec la question indigène, ils institutionnalisèrent leur discipline. Et l'importance de cette situation réside dans le fait qu'elle ne se cantonna pas à l'étroitesse du seul cadre national mexicain. En 1940, à l'initiative de ces mêmes anthropologues, fut organisé à Pátzcuaro, dans l'Etat mexicain de Michoacan, le Premier Congrès Indigéniste Interaméricain, auquel assistèrent des représentants de 19 pays du continent (González, 1987: 160-161).

L'un des aspects fondamentaux de ce premier congrès fut probablement d'avoir accordé ses participants sur la nécessité de créer :

> « [...] *un organisme multilatéral interaméricain pour étudier la situation de la population indigène du continent et proposer des solutions techniques et scientifiques aux différents gouvernements nationaux, dans le contexte de leurs pratiques et politiques d'intégration. Cet organisme, dont le siège se situe au Mexique, est l'Institut Indigéniste Interaméricain* [...] » (*ibid*.: 15-16).

Le statut et les fonctions de cet Institut furent précisés dans la Convention de Pátzcuaro qui résolut également de soutenir, en parallèle, la formation, dans chacun des pays signataires, d'instituts indigénistes nationaux, officiellement définis comme « [...] *filiales de l'Institut Indigéniste Interaméricain, auquel ils rendront un rapport annuel* »[78]. L'importance de l'épisode révolutionnaire mexicain ne se résume donc pas à sa précocité, ni au fait d'avoir permis au Mexique de se poser en tant que précurseur légitime de l'idéologie intégrationniste. Elle s'évalue également et surtout pour avoir oeuvré à l'expansion continentale deladite idéologie. N'oublions pas de préciser, en plus, qu'à partir de 1953, l'OEA fit de l'Institut Indigéniste Interaméricain (I.I.I.) son organisme spécialisé en matière indigène.

Revenons-en alors à notre propos initial et au rôle central qui incombe à la discipline anthropologique, non seulement vis-à-vis de l'élaboration d'une stratégie visant l'intégration des sociétés amérindiennes à la modernité par acculturation, mais aussi en rapport à l'expansion et l'épanouissement, à échelle continentale, de cette nouvelle forme d'indigénisme. Après cet exposé, on comprend mieux pourquoi les anthropologues du Groupe de Barbade affirment, dans une citation déjà reprise plus haut, que :

> « *Depuis son origine, l'anthropologie a été l'instrument de la domination coloniale, elle a rationnalisé et justifiié en des termes académiques, ouvertement ou subrepticement, la situation de domination de certains peuples sur d'autres, et a apporté des connaissances et des techniques*

[78] Voir : http://www.iadb.org/SDS/IND/ley/pdocs/CONVENCIONPATZCUARO.pdf

d'action qui servent à maintenir, renforcer ou déguiser la relation coloniale ».

A partir de cette constatation, ils décident d'opérer un revirement, un changement de cap complet, une réorientation de leur action et, plus généralement, de la discipline anthropologique. Ils se font, dès lors, l'écho en même temps que l'allié, des mouvements indianistes et de leurs revendications qu'ils portent et divulguent sur le plan du discours scientifique. Cette prise de position, cette intrusion dans le champ politique, apparaît très clairement dans les successives déclarations du groupe (1971, 1977 et 1993) qui exposent les idées et contenus du programme géopolitique amérindien, explicitement évoqué dans le titre de la première de ces déclarations : « *Pour la libération de l'indigène* ». L'extrait qui suit en résume les propos :

> « *La proposition d'actions indigénistes ne cherchant pas la rupture radicale de la situation actuelle est inconcevable : liquidation des relations coloniales externes et internes, dislocation du système classiste d'exploitation et de domination ethnique, transfert du pouvoir économique et politique d'une minorité oligarchique aux masses majoritaires, création d'un Etat véritablement multiethnique dans lequel chaque ethnie ait droit à l'autogestion et au libre choix d'alternatives sociales et culturelles* ».

C'est bien de la fin de l'indigénisme dont il est question, et de la reconnaissance de l'intégrité politico-juridique des sociétés amérindiennes au sein de structures étatiques garantes du respect de la diversité culturelle. Dans la continuité et l'approfondissement d'une telle idéologie, la troisième déclaration précise un élément d'une extrême importance, en relation à la mise en place et la concrétisation de ce projet :

> « *Un processus de démocratisation de l'Amérique Latine qui inclut effectivement les peuples indiens ne pourra être viable s'il ne prend pas en compte la nécessité de réordonnancements géopolitiques contemplant la spécificité des formes de territorialité indigène. En ce sens, le concept de peuple correspond à des populations humaines socialement organisées, ethniquement définies, culturellement différentes et dotées d'une dimension spatiale qui est leur territoire* [...]. *Quel que soit le cas, l'autonomie territoriale impliquera non seulement la prise de décisions sur l'usage des ressources naturelles et économiques, mais aussi l'autogestion politique et culturelle, autodétermination qui ne pourra être effective qu'à partir de l'acceptation globale de la souveraineté partagée* »[79].

Allant de pair avec l'exercice de l'autonomie politique, le territoire est de ce fait mis au coeur du débat, présenté comme un élément central autour duquel s'articule le discours revendicatif des organisations indianistes et de leurs leaders. Les

[79] Voir: http://www.servindi.org/pdf/Dec_Barbados_3.pdf

anthropologues du Groupe de Barbade se gardent toutefois de toute pretention visant à s'octroyer la représentativité des peuples dont ils appuient les demandes et diffusent l'idéologie. Ils préviennent ainsi, dans leur première déclaration :

> « [...] *que ce sont les populations indigènes elles-mêmes qui réalisent leur propre libération, ou sinon ce ne serait pas une libération. Quand des éléments leur étant externes prétendent les représenter ou prendre la direction de leur lutte de libération, il se crée une forme de colonialisme qui exproprie aux populations indigènes leur droit inaliénable d'être les protagonistes de leur propre lutte* ».

En concordance avec une telle affirmation, la seconde déclaration fut rédigée avec des représentants des sociétés amérindiennes. On n'observe cependant pas de différences substancielles, si ce n'est au niveau de l'emploi du « nous » comme subsitut au « eux ». Le but est bien de redonner aux colonisés leur droit de parole, ce à quoi l'« anthropologie de la libération » s'est attachée, répondant aux attentes et aux demandes d'une *intelligentsia* amérindienne qui revendique un renouvellement et une démocratisation des institutions politiques, en même temps que l'ouverture d'espaces académiques formels[80].

Il revient ainsi à l'anthropologie critique, non pas d'avoir instauré une relation nouvelle entre dominants et dominés, mais plutôt d'avoir explicité et de s'être fait l'écho d'un changement de paradigme suscité par les propres Amérindiens. C'est, semble-t-il, de cette manière, en participant activement à la disparition de ce que leurs prédécesseurs avaient eux-mêmes créé, que ces anthropologues ont estimé pouvoir assumer le poids de leur responsabilité. C'est alors à tort que l'on qualifie cette nouvelle relation par la formule de « néoindigénisme ». C'est là une erreur sémantique car, rappelons-le, c'est à la disparition de l'indigène que travaillent les dirigeants des mouvements indianistes.

Le saut conceptuel permettant l'avènement du « néoindigénisme » est celui marquant le passage de l'intégration des sociétés amérindiennes -dans le sens d'une modernisation à l'occidentale-, à leur participation dans la définition d'une modernité se faisant le reflet de leur propre projet de société. C'est donc dans la reconnaissance de leur rôle de sujet historique que se trouve ce basculement, raison pour laquelle le néoindigénisme est aussi qualifié d'indigénisme de participation.

---

[80] Aussi, l'intégration de jeunes amérindiens aux sphères universitaires latino-américaines s'est traduite, ces dernières années, par la multiplication d'une production scientifique proprement amérindienne, dont les deux livres suivants constituent de belles illustrations : P. Mariman *et al*. (2006) et C. Zapata (2007).

2. La globalisation de la question (néo)indigène

Se faisant l'écho du changement de cap imposé par les dirigeants indianistes et les tenants de l'anthropologie critique, l'I.I.I. ne tarda pas à officialiser l'indigénisme de participation comme sa nouvelle politique. A l'occasion de la célébration de son huitième congrès, en 1980, il appela les Etats membres à mettre en place les mécanismes devant permettre l'autodétermination des populations indigènes, ainsi que « [...] *la reconnaissance de leurs droits en tant que membres actifs de leurs nations respectives* » (Aravena, 2005: 44).

En concordance avec une telle résolution, l'Assemblée Générale de l'OEA -qui, rapellons-le, avait fait de l'I.I.I. son organe indigéniste officiel depuis 1953- chargea, en 1989, sa Commission Interaméricaine des Droits de l'Homme (CIDH) de préparer un Projet de Déclaration Interaméricaine relative aux Droits des Peuples Autochtones. Une première version de ce projet fut présentée en 1995 et approuvée par la CIDH en 1997, sans que l'Assemblée Générale l'ait aujourd'hui encore ratifié.

Mais ce qui se passe à l'OEA depuis 1989 n'est que le reflet ou l'écho du débat ouvert quelques années auparavant sur « *les enjeux des peuples autochtones dans la constellation onusienne* », pour reprendre une expression d'Irène Bellier (2006-a). C'est en 1971 que les Nations Unies se penchèrent pour la première fois sur le thème de l'autochtonie, en nommant le sociologue équatorien José Martínez Cobo en tant que rapporteur spécial, chargé « [...] *par le Conseil Economique et Social de l'ONU d'étudier « le problème de la discrimination à l'encontre des populations autochtones », ce qui prit une douzaine d'années et cinq volumes* » (Bellier, 2006-a: 101).

Ce sont les résultats des travaux de ce rapporteur qui incitèrent la création, en 1982, au sein de la Sous-Commission de Promotion et Protection des Droits de l'Homme, d'un Groupe de Travail sur les Populations Autochtones (GTPA), qui eut en charge la préparation d'un Projet de Déclaration des Nations Unies sur les Droits des Peuples Autochtones. Son contenu est sensiblement le même que celui piloté par la CIDH dans le cadre de l'OEA, car il répond, lui aussi, à l'ensemble des revendications et demandes des organisations indianistes. Là où il s'en différencie, toutefois, c'est qu'il n'en est pas resté au simple état de « projet ».

Après deux longues décennies de débats, d'arrangements et de modifications, le projet de déclaration fut effectivement adopté par l'Assemblée Générale des Nations Unies, le 13 septembre 2007, date qualifiée d'historique par beaucoup qui voient là un pas fondamental dans la reconnaissance des droits des peuples autochtones. L'opinion de certains leaders indianistes reste néanmoins mitigée au vu des importantes corrections infligées au texte initial, rendant inopérant -selon eux- l'application du principe d'autodétermination. Ce constat ne va pas sans rappeler que l'ONU est bien

une organisation fédérant des Etats auxquels toute décision revient en dernier ressort, et qui tranchent dans la mesure de ce qu'ils sont prêts à accepter et concéder aux populations autochtones. I. Bellier a alors raison de signaler que :

> « *Cette question de l'auto-identification embarrasse les représentants des Etats au moment de discuter le projet de Déclaration universelle des droits des peuples autochtones pour deux raisons. L'une est tant que la reconnaissance de « peuple », au sens international du terme, engage un droit à l'autodétermination dont les effets politiques sont susceptibles d'affecter la souveraineté territoriale des Etats. L'autre est qu'ils craignent de se voir submergés par des mouvements sécessionnistes mettant en péril l'ordre juridique et politique de l'Etat, tel qu'il se construit pour la société dominante* » (*ibid*.: 103).

Mais l'adoption de cette déclaration représente malgré tout une avancée considérable qui traduit la percée des peuples autochtones, et en particulier des Amérindiens, sur la scène internationale. Car c'est bien de la pression exercée depuis plusieurs décennies par les leaders indianistes qu'a résulté la préoccupation des instances internationales qui, auparavant, ne s'étaient pas ou peu penchées sur cette thématique. Le grand chef iroquois de la Confédération Haudenosaunee, Oren Lyons, déclarait d'ailleurs en 2002 que :

> « *Les Nations Unies ne nous reconnaissaient pas. Nos thèmes ne figuraient même pas dans l'agenda. Nous n'existions pas. En 1977 on frappa aux portes de l'ONU et elles bougèrent à peine. De longues années durant il sembla qu'il ne se passait que peu de choses. Mais aujourd'hui, quand on regarde en arrière, on peut voir comme nous sommes arrivés loin* » (Lyons *in* Dahl, 2004: 8).

En quelques années seulement, les représentants autochtones ont effectivement su s'emparer des instances internationales pour y installer les thèmes de leurs revendications. Ladite déclaration n'est en ce sens que la partie visible de l'iceberg et cache derrière elle un ensemble de faits et gestes marquant une véritable prise de pouvoir des autochtones sur les institutions onusiennes, auxquelles ils n'ont pas seulement imposé leurs thèmes, mais aussi leur style et leur mode d'intervention parfois spectaculaire :

> « *Les délégués autochtones injectent dans ces forums des manières de faire qui tranchent avec les modalités usitées par les représentants des Etats, les plus remarquées étant le recours aux parures traditionnelles dans les occasions cérémonielles, l'invocation aux esprits protecteurs, les chants et tambours sacrés. Pour marquer leur distinction d'avec les sociétés régionales ou occidentales, les discours autochtones font référence à leurs singularités culturelles, ils s'appuient sur les cosmovisions (avec le concept des « 4 directions », l'invocation à la « terre mère »), sur des références au*

« créateur » ou aux esprits, ils rappellent les épisodes douloureux de leur histoire » (Bellier, 2006-a: 110).

Les interventions des délégués autochtones au GTPA, mais aussi au sein d'autres commissions ou comités comme celui pour l'élimination de la discrimination raciale, sont ainsi ponctuées de discours et de pratiques rappelant que leurs revendications territoriales se fondent avant tout sur une conception singulière du monde et qu'une mise en scène des différences culturelles entretenues avec les sociétés occidentales sert à valoriser et légitimer. Mais en-deçà de ces formes singulières d'intervention, c'est la présence même des représentants autochtones au sein des organes des Nations Unies qui doit être relevée.

Relevons, à ce titre, la création, en 2000, de l'Instance Permanente sur les Questions Autochtones (IPQA). A la différence du GTPA, les dirigeants autochtones n'y sont pas seulement consultés mais font partie des membres y siégeant de façon permanente. Nommés tous les trois ans à parts égales par les organisations et les gouvernements, les 16 membres de l'IPQA siègent une fois par an pendant dix jours. Ce qui est inédit car les dirigeants autochtones sont bien les seuls acteurs non-étatiques à s'être octroyés une telle représentativité au sein de la « *constellation onusienne* » (*ibid*.).

L'IPQA symbolise, de fait, tout l'enjeu des revendications autochtones, car la voix des représentants des organisations y pèse un poids égal à celle des représentants gouvernementaux. C'est une structure par laquelle les dirigeants autochtones ont su renverser l'ordre établi en restaurant une relation horizontale et en mettant en place un dialogue d'égal à égal avec les gouvernements. C'est leur position de sujet autonome qui est ici en jeu et qu'ils disputent aux Etats et à leurs représentants au sein des Nations Unies. L'IPQA incarne, en ce sens, tout l'enjeu du néoindigénisme. Les dirigeants autochtones se posent, eux aussi, dans le concert diplomatique international comme les représentants de « nations » réclamant les mêmes droits que leurs homologues jouissant d'une reconnaissance officielle.

Et ils parviennent au moins à inquiéter les administrations des Etats dont ils dépendent. Appelés à déclarer et à se prononcer sur des situations spécifiques, souvent dénoncées directement par les dirigeants autochtones au sein des diverses structures de l'instance internationale, les Etats sont pour ainsi dire surveillés, mis sous contrôle, et leurs politiques publiques passées au crible de la jurisprudence néoindigéniste internationale.

La nomination d'un rapporteur spécial sur la situation des Droits de l´Homme et des libertés fondamentales des populations autochtones en est probablement l'expression la plus évidente. Sa mission consiste, en effet, à produire plusieurs rapports par an portant sur des thèmes ciblés, liés à la violation des droits des peuples autochtones, ainsi que des rapports de missions réalisées sur le terrain à la demande des

Etats, visant à évaluer leur cadre juridique et institutionnel et les principaux problèmes posés en rapport au respect des droits autochtones. L'intérêt de ces rapports, au-delà de mettre le doigt sur des situations de fait, est d'inclure des recommendations aux Etats, qui font alors l'objet d'un suivi dans le temps et à l'occasion de missions postérieures. Côté amérindien, les acteurs locaux ont véritablement investi la figure du rapporteur spécial comme celle d'un défenseur de leurs droits.

A l'ONU, et en moindre mesure à l'OEA, les leaders indianistes sont parvenus à faire de leurs revendications l'un des points d'équilibre du débat démocratique planétaire. En globalisant de la sorte la question indigène, ils ont poussé l'indigénisme à se réformer et à se doter de nouveaux instruments au profit de leurs luttes. Les deux déclarations portant sur les droits autochtones -l'une encore à l'état de projet, l'autre adoptée depuis maintenant plus de trois ans-, font effectivement référence au droit de participation des autochtones dans l'utilisation, l'administration et la conservation des ressources existantes au sein de territoires leur étant reconnus, ainsi que dans les bénéfices que pourrait apporter le développement d'activités d'exploitation de ces mêmes ressources. C'est donc le problème de la reconnaissance des capacités de gestion des sociétés autochtones, et de la nécessité de leur conférer une plus grande autonomie politique dont il est question dans ces textes.

Mais par-delà le contenu, l'importance et la portée de ces déclarations, ce qu'il importe de signaler est l'intrusion des représentants autochtones dans les instances internationales, qui assurent ainsi à leurs revendications une visibilité à échelle planétaire. I. Bellier observe à ce titre que :

> « *Par leur présence, leurs actions parfois spectaculaires et leurs réflexions mûries dans la lutte politique mais aussi à l'université, « les autochtones de l'ONU » sont parvenus à inscrire à l'agenda international cette nouvelle génération de droits humains que les Anglo-Saxons dénomment «* indigenous rights *». Cette catégorie de droits correspond moins à un bloc de droits positifs qu'à l'ensemble des pratiques par lesquelles les autochtones se constituent comme acteurs de leurs propres destins* [...] » (*ibid*.: 115).

La grammaire du droit autochtone est ainsi venue se fondre à celle du droit international, qu'elle décline et précise en se constituant en l'un de ses domaines spécifiques. Les populations autochtones bénéficient désormais, à cet égard, du soutien d'instruments formulés en leur nom, pour la défense de leurs droits. Ce qui, bien entendu, ne les empêche pas de recourir, quand besoin est, au cadre légal existant et faisant référence de manière générique aux Droits de l'Homme ; par exemple, à la Convention Américaine relative aux Droits de l'Homme (1969) sur laquelle s'appuya la CIDH en 1995 dans le cas Awas Tingui, en interposant une demande à l'encontre de l'Etat nicaraguayen au niveau de la Cour Interaméricaine des Droits de l'Homme.

Tableau 3 : Calendrier de la réforme (néo)indigéniste au sein des instances internationales

Date	Mesure / événement
1971	L'ONU entreprend une étude du problème de la discrimination à l'encontre des populations autochtones
1977	Première conférence internationale de l'ONU sur la discrimination contre les populations autochtones des Amériques
1978	Seconde conférence internationale de l'ONU sur le racisme et la discrimination raciale
1980	L'Institut Indigéniste Interaméricain (I.I.I.) officialise l'indigénisme de participation
1981	Troisième conférence internationale de l'ONU sur les peuples autochtones et leur rapport à la terre
1982	Création du Groupe de Travail sur les Populations Autochtones (GTPA) à l'ONU
1983	Rendu du rapport de l'ONU sur l'étude du problème de la discrimination à l'encontre des populations autochtones
1989	Adoption de la Convention n°169 de l'OIT qui révise la Convention n°107 de 1957
	La Commission Interaméricaine des Droits de l'Homme (CIDH) prépare un Projet de Déclaration Interaméricaine relative aux Droits des Peuples Autochtones
1994	Déclaration de la première décennie internationale des peuples autochtones à l'ONU
2000	Création de l'Instance Permanente sur les Questions Autochtones (IPQA) à l'ONU
2005	Déclaration de la seconde décennie internationale des peuples autochtones à l'ONU
2007	Le 13 septembre, la Déclaration des Droits des Peuples Autochtones est adoptée par l'Assemblée des Nations Unies

Sources : A. Aravena (2005) ; I. Bellier (2006-a & 2006-b) ; F. Morin (2006)

3. Les Etats latino-américains face au défi néoindigéniste

Les dirigeants des mouvements indianistes ont, au cours des dernières décennies, impulsé un revirement complet en engageant l'Anthropologie et l'ensemble des Sciences Sociales dans une profonde réforme. Marquée par la mise en cause de la condition subordonnée des autochtones, cette nouvelle perspective a, dans son versant politique, porté un coup d'arrêt aux pratiques intégrationnistes qui ne purent échapper à l'obligation de se réformer dans le cadre d'une réévaluation des jeux de pouvoir et de la considération des sociétés amérindiennes. C'est un indigénisme « néo », portant une attention toute particulière au respect des « droits autochtones » qui en est né, et dont les instances internationales se sont fait l'écho.

La place concédée aux représentants autochtones à l'intérieur du système des Nations Unies en est l'expression la plus patente. En s'emparant des institutions internationales, ces dirigeants ont démontré leur capacité à négocier une place nouvelle dans l'ordre établi. C'est là une manière très concrète de mettre en application les principes du néoindigénisme qu'ils ont eux-mêmes contribué à édifier. Le message qu'ils cherchent à faire passer est que, même s'ils ne se rattachent à aucune structure

étatique propre, les peuples qu'ils représentent n'en constituent pas moins des « nations », traitant d'égal à égal avec celles officiellement instituées et reconnues dans le concert diplomatique international.

Le moment est alors venu de reposer une question restée en suspens, un peu plus haut, dans le développement de ces idées : les sociétés lationaméricaines sont-elles vraiment prêtes à renoncer à « leurs » indigènes ? Ou, en d'autres termes, sont-elles prêtes à accepter les principes néoindigénistes, et dans quelle mesure ? Un élément de réponse a d'ores et déjà été fourni lors de l'examen des réactions suscitées aux projets de déclarations relatives aux droits autochtones de l'OEA et de l'ONU. Les réticences exprimées à l'égard de l'adoption desdites déclarations sont un bon indice de la difficulté des Etats à intégrer, dans leurs principes, ceux du néoindigénisme.

Ces réticences semblent d'autant plus fortes à l'échelle latino-américaine que le projet de déclaration de l'OEA n'a à ce jour pas encore été adopté par son assemblée générale. Il existe toutefois une autre instance internationale dont je n'ai pas encore parlé et qui, attestant elle aussi de la globalisation de la question indigène, permet en même temps d'évaluer, avec plus de précisions peut-être, l'adhésion des pays latino-américains au déferlement de la vague néoindigéniste. Il s'agit de l'Organisation Internationale du Travail (OIT), institution spécialisée des Nations Unies ayant pour vocation de veiller au respect des droits des travailleurs et d'édicter des normes internationales de régulation des conditions de travail.

Quel rapport l'OIT entretient-elle avec le néoindigénisme et les droits autochtones ? Les origines de cette filiation remontent à l'année 1957, date à laquelle l'institution adopta la Convention n°107 relative à la Protection et à l'Intégration des Populations Autochtones Tribales et Semi Tribales dans les Pays Indépendants. On était alors en pleine période d'épanouissement et d'expansion de l'indigénisme d'intégration dont les principes contribuèrent inévitablement à forger les fondements de cette convention. Son but consistait à assurer l'intégration des travailleurs indigènes aux marchés locaux sur la base d'un traitement juste et égalitaire. Il s'agissait, en somme, de leur garantir l'accès à l'emploi selon les normes en vigueur tout en parant aux risques d'exclusion et de discrimination raciale.

Effective en son temps, cette convention devint, dès l'aube des années 1980, complètement obsolète, face à l'expression de revendications identitaires et de demandes territoriales grandissantes de la part des mouvements indianistes. Elle dut donc se réformer elle aussi et réviser l'orientation de ses contenus. C'est ainsi qu'en 1989 elle fut supplantée par l'adoption d'une nouvelle convention : la Convention n°169 qui, tout en réaffirmant les préoccupations initiales relatives aux conditions de travail et de recrutement professionnel des autochtones, mit au goût du jour les principes participatifs du néoindigénisme.

L'intitulé même de cette nouvelle convention explicite ce changement d'orientation. On n'y parle plus de « populations », mais bien de « peuples » indigènes, c'est-à-dire d'une figure juridique aux implications fort différentes. C'est en effet de la reconnaissance de ce statut que découle l'ensemble des principes néoindigénistes, retranscrits aussi bien dans cette nouvelle convention que dans la déclaration onusienne. Ainsi, à l'ajout d'une seconde partie traitant des terres et territoires indigènes, il est amplement fait référence, dans l'ensemble du texte, au droit de consultation et de participation de ces peuples dans toute décision affectant leur devenir en tant que collectivités.

Or, il semble que la reconnaissance dudit statut incommode les représentants des gouvernements des pays de la région. On peut toutefois s'étonner de l'enthousiasme avec lequel un grand nombre d'entre eux ratifièrent cette convention dans les quelques années qui suivirent son adoption par l'OIT. Contrairement aux déclarations présentées précédemment, imposées *de facto* aux Etats membres des instances de référence dès le moment de leur adoption, la mise en application de la Convention n°169 de l'OIT dépend en premier lieu d'une volonté unilatérale de chacun des Etats qui décident librement de la ratifier ou pas.

L'étude chronologique de ce processus de ratification fait, comme je viens de le signaler, l'état d'un surprenant bilan. Moins d'une décennie après son adoption par l'OIT -ce qui sur le temps juridique représente une durée relativement courte-, la Convention n°169 était déjà ratifiée par neuf des pays d'Amérique Latine. Le tableau suivant en dresse le bilan :

Tableau 4 : Ratification de la Convention n°169 de l'OIT en Amérique Latine

Pays	Ratification
Mexique	05 sept. 1990
Colombie	07 août 1991
Bolivie	11 déce. 1991
Costa Rica	02 avril 1993
Paraguay	10 août 1993
Pérou	02 febr. 1994
Honduras	28 mars 1995
Guatemala	05 juin 1996
Equateur	15 mai 1998
Argentine	03 juin 2000
Venezuela	22 mai 2002
Rép. Domini.	25 juin 2002
Brésil	25 juil. 2002
Chili	15 sept. 2008

Source : http://www.ilo.org/global/lang--fr/index.htm

On peut donc globalement considérer ce processus comme une véritable réussite. Depuis l'adhésion longuement attendue du Chili -dernier en date à s'être joint à la sphère néoindigéniste de l'OIT-, et hormis quelques exceptions ça et là en Amérique Centrale -notamment le Nicaragua, le Salvador et le Panamá-, l'ensemble des pays de la région ont désormais exprimé leur volonté de faire de l'indigénisme de participation leur politique officielle à l'égard des sociétés amérindiennes[81]. Or, on se doit de noter que la mise en application de la Convention n°169 de l'OIT va de pair avec deux éléments incontournables : en amont, l'acceptation préalable et théorique des implications pratiques du néoindigénisme ; en aval, une restructuration en même temps qu'une réorganisation de fond des différentes institutions, couplées bien entendu à une redéfinition de leurs rôles respectifs.

Au-delà de la ferveur avec laquelle la majorité des Etats latino-américains paraît avoir adhéré à de tels principes, il convient donc de s'interroger sur la façon dont ils sont parvenus à combiner ces contraintes à leur propre projet national, aux nécessités de croissance économique et au maintien d'économies néolibérales. Se demander aussi comment, au sortir des dictatures militaires, ils se confrontèrent au défi de réinstaurer une « néodémocratie » respectueuse des droits autochtones.

Pour ce qui est du premier point, « en amont » de la mise en pratique des principes participatifs, le problème a généralement été résolu par une réforme constitutionnelle consistant à sceller la reconnaissance du caractère pluriculturel ou multiethnique de l'Etat, c'est-à-dire du fait qu'il soit composé de plusieurs peuples entretenant entre eux des différences culturelles notables. C'est par exemple le cas de la Colombie qui, dès 1991, « *reconnaît et protège la diversité ethnique et culturelle de la Nation colombienne* » ; du Mexique qui, un an après la Colombie, affirma que « *la nation mexicaine est dotée d'une composition pluriculturelle fondée originellement sur ses peuples indigènes* » ; de l'Argentine qui, à partir de 1994, reconnaît « *la préexistence ethnique et culturelle des peuples indigènes argentins* » ; ou encore de l'Equateur, se definissant depuis 1998 comme « *un Etat social de droit, souverain, unitaire, indépendant, démocratique, pluriculturel et multiethnique* »[82].

Ces quelques exemples sont une illustration remarquable de la difficulté des dirigeants latino-américains à concevoir et assumer l'Etat comme une structure véritablement pluriculturelle, dans laquelle la souveraineté serait effectivement partagée comme le préconisent les anthropologues du groupe de Barbados dans leur troisième déclaration (1993). On voit en effet, à travers ces exemples, comment le Mexique et l'Argentine parlent de « leurs » peuples indigènes, réactualisant ainsi le paternalisme

[81] Hors Amérique, cette convention a été ratifiée par la Norvège (1990), le Danemark (1996), les Pays Bas et les Iles Fidji (1998), l'Espagne et le Népal (2007).
[82] Extaits de réformes constitutionnelles tirées d'un document de travail produit par l'Equipe Technique Multidisciplinaire de l'OIT. En ligne sur : http://www.oit.or.cr/mdtsanjo/indig/bronste.htm

avec lequel ils se sont habitués au cours de leur histoire à traiter les sociétés amérindiennes ; ou comment la Colombie et l'Equateur réaffirment le principe d'une « nation une et indivisible », dans laquelle les différences culturelles sont reconnues, certes, mais reléguées à l'état de folklore. Un panorama peu prompt à l'exercice des autonomies amérindiennes, on en convient.

Quelle application des principes néoindigénistes peut alors être donnée dans un tel cadre, quand les dirigeants latino-américains font des réformes constitutionnelles l'occasion de réaffirmer le caractère unitaire de l'« Etat-nation » ? Que se passe-t-il donc « en aval » de la reconnaissance théorique du caractère multiethnique et de la ratification de la Convention n°169 de l'OIT dans sa phase d'application proprement dite ?

Plutôt que de restructurer l'ensemble de leurs institutions et de remettre en cause les fondements des systèmes et modèles politiques établis, les Etats latino-américains ont préféré répondre aux demandes amérindiennes par une forme moderne et négociée de ségrégation spatiale, non sans rappeler la structure coloniale de l'*encomienda* (*cf.* Chapitre 1) Expliquons-nous. Dans le cadre des réformes constitutionnelles, ou de lois découlant de celles-ci, les administrations de l'ensemble des pays de la région ont initié un processus de démarcation des « territoires indigènes ». On en a une illustration au Brésil, avec la création en 1992 du Parc Yanomami (*cf.* Carte 3). Ailleurs, comme au Panamá, on parlera plutôt de *comarcas* indigènes, ou de *resguardos* en Colombie, de Terres Communautaires d'Origine (TCI) en Bolivie, ou encore d'Aires de Développement Indigène (ADI) au Chili.

Par-delà des appelations qui diffèrent, ces territoires sont généralement entendus comme des surfaces clairement délimitées, assignées à un groupe d'individus de même origine « ethnique », et au sein desquelles, selon les contextes, ces derniers jouissent d'un certain pouvoir de décision et d'une d'autonomie relative. Ils sont administrés, dans certains cas, par un gouvernement local décentralisé dont la structure et le mode de représentativité peuvent être déterminés en fonction des us et coutumes traditionnels. Ils peuvent aussi bénéficier, parfois, de transferts de fonds publics et d'une relative liberté quant à la destination de ces fonds (Gros, 1997, 2002 & 2004).

Même si les situations évoluent d'un pays à l'autre, on ne peut donc pas nier que des avancées considérables ont été réalisées en termes de législation indigéniste, du moins si l'on s'en tient à une comparaison d'avec la période antérieure des temps de l'intégration. Un état de l'art fort intéressant nous est d'ailleurs fourni dans un dossier spécial de la revue *América Indígena* (publication officielle de l'I.I.I.)[83], rassemblant les contributions de plusieurs représentants gouvernementaux latino-américains (Bolivie, Costa Rica, Colombie, Chili, Equateur, Guatemala, Mexique, Panamá, Paraguay, Pérou

[83] *América Indígena*, Volumen LIX, n°1. Enero-marzo de 2003. Instituto Indigenista Interamericano, México.

et Venezuela), réunis lors de la Troisième Réunion Technique de Directeurs et Autorités d'Affaires Indigènes du Continent, convoquée par l'I.I.I. à Cuernavaca fin 1998.

Carte 3 : Le territoire yanomami homologué en 1992

Œuvre sous droit

Réalisation : F.-M. Le Tourneau (2010: 223)

Dans leur présentation respective, ces représentants font tour à tour l'état des avancées réalisées dans leur propre pays sur la législation néoindigéniste. Un panorama plutôt prometteur en est dépeint puisque, dans le discours officiel au moins, les principes participatifs semblent avoir été pleinement intégrés aux fonctionnements institutionnels des divers pays de la région. On compte ainsi par centaines de millions d'hectares les terres reconnues en propriété aux Amérindiens sur l'ensemble du continent, servant de base à l'établissement des « territoires indigènes ». Néanmoins, les revendications territoriales amérindiennes persistent et s'accentuent même parfois malgré l'annonce de nouvelles et meilleures mesures[84].

Pourquoi ce décalage, cette distance, entre les attentes amérindiennes et la réponse d'un Etat pourtant mobilisé à résoudre la question territoriale indigène ? Un premier élément de réponse est avancé par C. Gros, qui signale que :

[84] On en veut pour preuve les événements récents en Amazonie péruvienne, où les dirigeants de l'Association Interethnique de Développement de la Selva Péruvienne (AIDESEP) orchestrèrent des mobilisations réprimées dans le sang par les autorités péruviennes et qui se soldèrent par plusieurs dizaines de blessés graves, la mort d'une dizaine d'Amérindiens (et plus du double côté policier), et une quinzaine d'emprisonnements.

> « [...] *si l'« autonomie » est bien aussi une demande formulée avec constance par les organisations indigènes, le transfert de compétences publiques en direction du local peut fort bien ne pas s'accompagner des ressources minimales permettant aux communautés indigènes assises dans leurs nouveaux habits de faire face à leurs besoins et responsabilités. L'autonomie territoriale peut fort bien -mais pas nécessairement- être illusoire et cacher une pratique d'abandon et de marginalisation* » (Gros, 2004: 43).

Au-delà de discours officiels et d'intentions déclarées sur le papier, les « territoires indigènes » peuvent donc, dans de telles conditions, se voir réduits à l'état de coquilles vides, ne servant à assouvir qu'en partie un besoin ponctuel de terres et ne répondant pas de façon durable aux demandes de fond -ni de formes- des mouvements indianistes. C'est là un premier décalage pouvant expliquer la persistance de tensions entre les représentants de l'Etat et des sociétés amérindiennes car l'autonomie ne devient alors qu'un droit théorique, sans possible mise en application. Il y a bien évidemment des raisons à cela, que le même auteur s'attache d'ailleurs à préciser. En s'appuyant sur le cas brésilien, il souligne en effet qu'au regard des autorités :

> « *Le propos est moins, semble-t-il, de reconnaître des droits territoriaux, que de « pacifier » la région et d'ouvrir à la colonisation les espaces considérés comme libres de toute occupation indigène : l'époque est à l'épopée de la Transamazonienne qui doit permettre une grande marche vers le nord et l'ouest du pays. Quoi qu'il en soit, le gouvernement avec l'aide de la FUNAI et de ses experts et sous la pression d'ONG indigénistes (l'Église catholique jouera un rôle important dans cette affaire) va créer des réserves indiennes séparant ainsi les terres qui sont « données » aux populations indiennes, de celles qui pourront être occupées par des nouveaux venus, petits colons, grands propriétaires, entreprises minières et forestières* » (*ibid*.: 36).

Couplée à la faiblesse des moyens censés oeuvrer à l'effectivité des « territoires indigènes », cette situation peut se répercuter dans une mise en péril de l'intégrité territoriale amérindienne. Au Brésil, toujours, malgré la création d'un parc de près de 10 millions d'hectares leur étant légalement attribué et reconnu, les Yanomamis font face, aujourd'hui encore, à l'invasion de prospecteurs en tout genre venus extraire de l'or de manière tout à fait illégale (Le Tourneau, 2010).

On retrouve au Chili une situation fort semblable. A l'image du Parc Yanomami, les Aires de Développement Indigène (ADI) implantées ici et là par l'Etat ne prémunissent aucunement leurs occupants de nouvelles prospections minières, de l'expansion grandissante de l'industrie forestière ou même de la construction de nouveaux barrages hydrauliques venant inonder les terres dont ils sont pourtant reconnus comme propriétaires. Je m'attarderai plus longuement, plus bas, sur le cas des ADI chiliennes, à travers la présentation et l'analyse d'un cas d'étude dans l'Alto Bío-Bío (*cf*. Chapitre 3). Retenons pour l'instant que les « territoires indigènes » de

l'ethnobureaucratie latino-américaine ne répondent que très partiellement aux attentes exprimées par les sociétés amérindiennes car, plus que reconnaître à ces populations des droits territoriaux, ils servent à les enclore.

On en revient, par ce biais, à ce que j'affirmais quelques paragraphes plus haut, quant aux similitudes de ces « néoterritoires » avec la structure coloniale de l'*encomienda*. Si c'est effectivement l'Etat qui est maintenant redevable des « proscrits », et leur transfère régulièrement un « tribut » qu'il ampute de son budget et de ses prévisions annuelles, on ne peut toutefois s'empêcher de noter qu'à l'image des temps de l'*encomienda*, il n'y a désormais d'identité amérindienne acceptée et reconnue qu'au travers de « territoires indigènes » dûment établis par la loi. Ces territoires deviennent ainsi le refuge d'identités ne jouissant par ailleurs d'aucune reconnaissance officielle. Certains Etats envisagent même le recensement indigène par un simple décompte des habitants peuplant les réserves légalement constituées.

Qu'en advient-il alors de ces millions d'Amérindiens dont le droit n'a aux yeux du législateur pas encore été territorialisé -et ne le sera peut-être jamais-, notamment ces urbains projetés hors de leur communauté d'origine et regroupés dans les grandes périphéries des métropoles latino-américaines (*cf.* Chapitre 7) ? On se risque là à une essentialisation des identités, rapportées par de tels procédés à une surface délimitée, aux frontières dûment tracées, et répondant à la logique et à la cohérence d'un espace quadrillé. C'est en ce sens que je parlais, plus haut, d'une forme moderne et négociée de ségrégation spatiale, puisque :

> « [...] *l'État en s'engageant dans la reconnaissance de groupes ethniques (indigènes ou afro-descendants) comme formant des entités culturellement distinctes contribue aussi et beaucoup (il n'est pas le seul à s'y employer) à les construire et à les séparer des autres. Alors que les identités sociales et culturelles sont généralement flexibles, peuvent bien être multiples et doivent être contextualisées, il tranche, durcit les traits, institutionnalise les différences et divisions…* » (*ibid*.: 43).

L'Etat institue ainsi des limites là où il n'y en avait pas forcément, se prêtant à un jeu lui permettant de couper court à un double impératif : celui de répondre -ou d'en donner au moins l'illusion- aux revendications territoriales amérindiennes, sans pour autant renoncer à ses ambitions d'expansion économique. Derrière la reconnaissance de « territoires indigènes », se cache en effet l'enjeu du maintien, de la poursuite et de l'approfondissement des activités d'extraction et d'exploitation des ressources du milieu physique dans le cadre de politiques néolibérales en plein épanouissement sur le continent.

Ajoutons à cela le besoin de coupler les mesures néoindigénistes aux politiques encore en vigueur de « vivification des frontières » visant à renforcer le principe de souveraineté par une protection accrue des frontières délimitant le territoire national.

Dans les pays du bassin amazonien, en particulier, il existe aujourd'hui encore de vastes étendues à peine contrôlées par les pouvoirs publics aux marges des territoires nationaux. La création de « territoires indigènes », couplée à celle d'aires naturelles protégées, peut, à cet égard, se présenter comme une forme renouvelée de raffermissement des frontières et de la souveraineté nationale (Birraux-Ziegler, 1995 ; Gros, 2004).

L'Etat a donc bien ses « raisons », comme l'affirme C. Gros, et en donnant l'illusion de répondre aux attentes amérindiennes, il s'attache avant tout à résoudre les impératifs de son propre calendrier. En définitive, si les demandes d'« en bas » ont été écoutées, ce n'est pas seulement le résultat d'une bonne volonté, c'est aussi et surtout parce qu'elles arrangent bien les affaires d'« en haut ». Les souhaits et voeux des dirigeants indianistes ont-ils été vraiment pris en compte ? A-t-on basculé, comme ils le préconisent, de la conception d'un Etat-nation un et indivisible, fondé sur le principe du métissage, à celle d'un Etat plurinational, fort de la reconnaissance de son caractère multiethnique ? C. Gros rétorque :

> « *La reconnaissance d'un territoire, même quand elle s'accompagne d'un certain niveau d'autonomie donné aux autorités locales, ne signifie pas que disparaissent par enchantement les relations asymétriques de subordination et de domination existant entre les populations reconnues dans leur dimension ethnique et culturelle et les groupes hégémoniques qui contrôlent l'État et le pouvoir ! Il est même raisonnable de penser que le projet des classes dominantes est d'assurer avec cette nouvelle politique un maintien ou une recomposition de leur hégémonie* » (Gros, 2004: 43).

Malgré l'annonce attendue d'une réforme de l'indigénisme, engagée au cours des dernières années dans le vaste chantier de la reconnaissance des droits autochtones à l'autonomie et au territoire, les rapports entre gouvernements latino-américains et sociétés amérindiennes n'ont à l'évidence pas encore été décolonisés. La volonté des uns de se libérer d'une tutelle coloniale vieille de plus de cinq siècles, vient choquer aux réticences des autres à remettre en cause les fondements des sytèmes établis qu'ils instituent et reproduisent à chaque nouveau mandat, à chaque nouvelle élection. Une mésentente traduisant l'absence d'un dialogue interculturel réel et effectif, se soldant par l'impossibilité de voir fleurir un quelconque projet de société capable de rassembler l'ensemble des concitoyens d'une même circonscription étatique.

C'est bien une redéfinition de la citoyenneté -son « re-examen », souligne I. Bellier (2006-a)- qui constitue l'enjeu des revendications amérindiennes. Or, une quelconque politique d'apartheid, même fondée sur le principe louable de discrimination positive, ne peut en aucun cas s'offrir comme solution à un tel problème. Faut-il rappeler que ce n'est pas leur « ghettoisation » au sein de territoires relégués à la

périphérie des sociétés latino-américaines que revendiquent les leaders indianistes, mais leur pleine participation au processus politique d'édification d'un Etat plurinational.

Conclusion

L'insertion des sociétés amérindiennes dans le contexte contemporain de mondialisation ne peut être envisagée de façon univoque. Ce second chapitre a tenté de le démontrer, par une mise en relief des différents aspects d'une réalité qui ne se résume pas aux seules conséquences de l'intensification des activités capitalistes au sein des territoires « ancestraux » amérindiens. Le processus actuel de mondialisation se répercute de manière plus contrastée sur les autochtones. Ceux-ci ont effectivement démontré leur capacité à se réaproprier certains instruments dont ils usent au profit d'une réinterprétation et d'une réécriture de cette mondialisation.

Il s'est ainsi produit une véritable inversion, car en détournant à leur avantage les procédés par lesquels s'opère l'expansion planétaire des principes du capitalisme occidental, les leaders indianistes ont fait de la mondialisation un « heureux événement ». De telle sorte que ledit processus ne se mesure pas uniquement par ses effets pervers ou négatifs mais aussi par ses répercussions bénéfiques. La mondialisation doit dès lors être entendue comme un « risque » -celui voulant imposer une occidentalisation du monde- tout autant qu'une « ressource » -celle fournissant les armes permettant de lutter contre le précédent risque.

Les enseignements du premier chapitre permettent toutefois de contourner le piège d'un raccourci consistant à établir un lien de causalité direct et exclusif entre l'actuel processus de mondialisation et un indianisme revendiquant la particularité culturelle amérindienne. L'indianisme, en tant qu'idéologie proprement « indienne », ne puise pas ses fondements dans un anticapitalisme de type « postmoderne », mais dans son rejet de catégories coloniales ayant converti l'Amérindien en indigène. Plus que son opposition au capitalisme, c'est la libération amérindienne du joug colonial qui pose le cadre contraignant la portée de ses actions.

Il n'y a pas de doutes sur ses origines : l'indianisme est indéniablement antérieur au processus de mondialisation que l'on connaît aujourd'hui. Son « émergence » en tant que discours décomplexé, revendiquant un acteur amérindien assumant pleinement son ethnicité et sa position de sujet historique, n'est que concomitant audit processus et participe d'une conjoncture plus ample. Sa délivrance des carcans idéologiques l'ayant jadis enfermé dans des identités ne lui correspondant que très partiellement -des « déguisements », en quelque sorte-, en est l'expression.

La fin du contexte de Guerre Froide y fut pour beaucoup, non seulement parce qu'elle se solda, dans l'ensemble des pays de la région, par la consolidation du modèle libéral promu par le bloc nord-américain -fort souvent sous couvert de sanglantes dictatures-, mais aussi parce que la fin des dichotomies propres à cette période permit l'avènement de nouveaux discours qui ne seraient désormais polarisés ni par l'une ni par l'autre des idéologies dominantes.

Canalisées par un populisme lui-même emporté dans la logique dualiste du contexte de Guerre Froide, les revendications amérindiennes avaient successivement été assimilées à des demandes d'un « paysannat prolétarisé » -dans le cadre des réformes agraires- puis, plus tard, à celles de mouvements « révolutionnaires » ou « contre-révolutionnaires », comme il en fut des Miskitos dans le Nicaragua sandiniste (*cf.* Encadré 4). C'est en se libérant de ces cadres interprétatifs, dans une conjoncture nouvelle, que l'indianisme est parvenu au cours des dernières décennies à favoriser l'apparition, sur le devant de la scène, d'un acteur amérindien faisant de son ethnicité « *une valeur positive de son identité sociale* » et le « *signe d'une expression politique* » (Aravena, 2005: 32).

Il n'y a là ni de « réveil indien », ni d'émergence indigène, juste le signe d'une phase nouvelle dans l'évolution historique d'une idéologie trouvant sa raison d'être dans le revers du processus de colonisation. Je retiens à ce propos le nom de « néo-Indiens », donné par Jacques Galinier et Antoinette Molinié (2006) aux acteurs de ces mouvements qui, par extension et pour en clarifier la nature, pourraient être de ce fait qualifiés de « néoindianistes ». Notons alors que le néoindianisme s'est opéré dans l'ensemble du continent à des rythmes différents, en fonction de contextes politiques et historiques propres à chacun des pays de la région.

Ainsi, l'écho du mouvement shuar qui, dès le milieu des années 1960, vit le jour en Amazonie équatorienne ne retentit au Chili qu'à la fin des années 1980. Le contexte dictatorial y avait réduit à la clandestinité un mouvement mapuche qui ne s'exprimait alors guère au-delà de son opposition aux mesures répressives des autorités militaires (*cf.* Chapitre 4). Aussi, des situations contrastées peuvent être observées au sein de chacun des pays. En Bolivie, par exemple, les revendications des populations aymaras de l'Altiplano furent longtemps canalisées au sein de structures syndicales propres des luttes paysannes du contexte de réforme agraire. Il n'en fut pas de même pour les groupes des basses terres, dont l'apparition sur le devant de la scène se fit en 1982, au travers d'une Confédération Indigène de l'Orient Bolivien (CIDOB) reprenant à son compte les préceptes du néoindianisme, sans passage préalable par une lutte de type agrario-foncière (Lavaud, 1992).

Partout, pourtant, le néoindianisme s'est progressivement emparé des espaces médiatiques pour y diffuser ses revendications qui, libérées des carcans d'antan, sont passées en quelques années d'une simple demande de terres à celles de territoires. C'est là le produit de l'affirmation d'un acteur ethnique qui, invoquant ses différences culturelles d'avec l'Occident, en appelle au respect de droits politiques spécifiques liés à la reconnaissance de son statut de « peuple ». Or -et je tiens là un des aspects les plus remarquables du néoindianisme-, la revendication de chacun des particularismes locaux (aymara, mapuche, yanomami, tzotzil, wayúu, etc.) s'articule étrangement autour d'un

même discours, commun à l'ensemble des groupes amérindiens du continent et faisant abstraction de leurs différences culturelles :

> « [...] *le grand pari du mode de pensée néo-indien consiste à postuler qu'il existe* une *philosophie commune à l'ensemble des sociétés amérindiennes, qui n'est pas liée à une communauté de destin forgée dans la résistance aux envahisseurs européens, mais bien plutôt à une même vénération de la Nature, à un même rapport à l'environnement* » (Galinier & Molinié, 2006: 303).

C'est notamment la figure de la « Terre Mère » qui fonde l'unité de cette philosophie et constitue le socle d'une identité panamérindienne, construite au fil des rencontres et sommets continentaux réunissant des leaders indianistes venus de toutes parts. J. Galinier et A. Molinié précisent à ce propos :

> « [qu'] *un des traits dominants de cette nouvelle figure mythologique est son absence d'ancrage territorial. A l'inverse des constructions indigènes traditionnelles qui, sans cesse, s'efforcent de localiser, d'individualiser les personnages de leur panthéon, il y a là une démarche d'un tout autre type, consistant au contraire à aspirer et à redistribuer des traits culturels pris sur un vaste espace, une Amérique imaginaire, qui ne connaît ni les frontières politiques ni les frontières culturelles* » (*ibid*.: 107).

C'est la construction de ce que j'ai nommé plus haut l'Amérique Indienne, espace de rencontre symbolique de l'ensemble des Amérindiens. Forgée dans une opposition sémantique à l'appellation officielle d'Amérique Latine, cette catégorie cherche à « [...] *signifier l'affrontement entre deux empires, celui du mal, violent, de l'Occident colonialiste, et celui, paisible, de l'autochtonie amérindienne, qui a su, de son côté, créer une aire de civilisation d'un bout à l'autre du continent* » (*ibid*.: 307).

Revenons-en par ce biais aux considérations faites en début de chapitre à propos du *Kuna Yala*. La précocité avec laquelle les Kunas réclamèrent, « avant l'heure », la reconnaissance d'un statut d'autonomie territoriale, ne tarda pas à être rattrappée par le contexte de mondialisation. Et c'est alors l'ensemble du mouvement néoindianiste qui reprit à son compte la lutte menée par ses « frères » Kunas contre les autorités panaméennes. Dans un geste chargé de symbolisme, les leaders panindianistes investirent l'expression *Abya Yala* pour qualifier cette aire de civilisation, cette Amérique Indienne imaginaire à laquelle il vient d'être fait allusion.

En langue kuna, *Abya Yala* signifierait, selon les traductions, « terre de vie » ou « terre dans sa pleine maturité ». Il est régulièrement repris lors des grands sommets continentaux, et ce n'est pas un leader kuna, mais aymara -Takir Mamani- qui, dans la volonté d'en faire le revers de l'appellation occidentale officielle, en proposa l'usage[85].

[85] Voir l'article consacré à l'expression dans Wikipedia : http://fr.wikipedia.org/wiki/Abya_Yala

C'est là une manière somme toute symbolique -et paradoxale à la fois- de réaffimer un héritage culturel amérindien « commun », par opposition à l'héritage colonial européen dont il se veut antérieur.

Tel un imaginaire territorial abolissant les frontières internes de l'univers amérindien, l'*Abya Yala* se fait alors l'expression spatiale du panindianisme. Il se définit comme un espace partagé par l'ensemble des « nations autochtones », qui revendiquent par l'usage de cette catégorie supraethnique, déracinée de sa terre d'origine, une manière singulière de concevoir et construire l'espace, une géographie amérindienne relevant du sacré. Le paradoxe, c'est que des logiques spatiales issues de réalités culturelles parfois fort distantes se voient assimilées les unes aux autres dans cette terminologie englobante. C'est là un des effets majeurs du processus contemporain de mondialisation sur les sociétés amérindiennes. La revendication du local passe désormais d'abord par celle du global, par l'appel à des catégorisations génériques.

La mondialisation n'est donc pas uniquement subie. Les sociétés amérindiennes ont démontré leur capacité à s'en jouer, et l'usage de plus en plus intensif qu'elles font des NTIC favorise leur mise en réseau par-delà les frontières nationales. Un autre paradoxe mérite en ce sens d'être relevé. Alors que l'*Abya Yala* se présente comme une configuration spatiale mettant en réseau l'ensemble de ses déclinaisons locales -c'est-à-dire comme un territoire réticulaire-, le néoindigénisme d'Etat, en réponse aux revendications amérindiennes, s'adonne plutôt à la reconnaissance de « territoires indigènes » qu'il définit dans une acception éthologique comme des espaces bornés, appropriés et dûment contrôlés, comme s'agissant d'un nouvel échelon du maillage administratif (Gros, 2004).

Les territoires amérindiens se caractérisent donc désormais par une diversité des ancrages spatiaux, partagés entre des racines enfouies dans un terroir très localisé et la territorialité magique et phantasmée des réseaux panindianistes. Or, l'un ne va pas sans l'autre ! La matérialisation des « territoires indigènes » n'est effectivement que le fruit de la pression exercée par les leaders néoindianistes dans une multitude de forums et au sein d'instances tant continentales qu'internationales[86]. L'une des principales victoires du néoindianisme n'est donc pas d'avoir su questionner les cadres traditionnels de l'indigénisme d'Etat, mais bien de les avoir contraints à se réformer, même si les évolutions enregistrées sont encore loin d'être à la hauteur des espérances.

Il semble donc que nous soyons parvenus, à ce stade, à répondre aux interrogations posées à l'issue du chapitre précédent. Toutefois, une synthèse s'impose avant de poursuivre nos réflexions qui, par la suite, nous mèneront au coeur des

[86] Aussi Michael Kent précise-t-il : « *Ces mouvements semblent visiblement homogènes dans leurs tactiques, leurs cadres de références et les termes dans lesquels ils expriment leurs demandes. C'est, dans une mesure considérable, le résultat de leur articulation avec des acteurs transnationaux, leur usage d'instruments juridiques internationaux et leur appropriation de discours génériques sur l'identité indigène et l'environnement* » (Kent, 2008: 284).

revendications territoriales mapuches. Afin de conclure cette première partie, je ferai donc le point sur ce qui a été dit jusqu'à présent. Ce sera l'occasion de préciser un certain nombre d'éléments qui permettront d'étayer une définition opérationnelle des territoires amérindiens. Ce n'est que fort des bases posées par ces enseignements que je pourrai alors me lancer dans cette vaste entreprise de déconstruction du discours mapuche portant sur le territoire.

Conclusion - Partie A

La résurgence indianiste observée au cours des dernières décennies a placé la question territoriale amérindienne au coeur du débat politique latino-américain. L'Etat, pour sa part, semble bien s'être pris au jeu, répondant à sa façon aux mobilisations d'un mouvement revendiquant un territoire comme lieu d'exercice d'un hypothétique statut d'autonomie. C'est alors au travers de ce jeu de « questions-réponses », à la lisière d'un combat idéologique confrontant la posture des leaders indianistes à celle de l'indigénisme d'Etat, que se profile une définition opérationnelle des territoires amérindiens. Ceux-ci semblent bien être pris en étau, à la croisée d'un perpétuel rapport de forces entre deux discours s'équilibrant l'un l'autre.

D'un côté, on retrouve des dirigeants indianistes se parant d'une « identité nationale » par laquelle ils invoquent un droit au territoire et à l'exercice de l'autonomie. On touche là au fondement politique de l'idéologie (néo)indianiste et des demandes qui en découlent. Car en se revendiquant en tant que telles, les « nations » amérindiennes se réclament des mêmes droits que leurs « consoeurs » latino-américaines.

Un paradoxe peut dès lors être relevé. Curieusement, des autorités dites « traditionnelles » -non-occidentales et « authentiquement » amérindiennes- en viennent à se conformer en de véritables « gouvernements » -à l'image de ceux institués dans le cadre de l'Etat moderne- qui, au sein de grandes confédérations, s'arrogent la représentativité politique de leur peuple. Des drapeaux et emblèmes nationaux sont erigés, et certains diplomates amérindiens n'hésitent pas à voyager avec des passeports de « nationalité indigène » pour se rendre aux grands sommets panindianistes continentaux[87]. Ces mêmes diplomates sont d'ailleurs progressivement parvenus à se frayer une place dans le concert des nations, pouvant aujourd'hui se targuer de siéger au sein d'une instance permanente que leur reconnaît le système des Nations Unies.

Mais en reprenant à leur compte la catégorie de « nation », les mouvements indianistes n'en appelent pas pour autant à une forme de sécession territoriale, ou à la création de nouvelles structures étatiques. Pas « d'Etat dans l'Etat », ni d'Etats amérindiens indépendants. Les autonomies que C. Gros (2003) qualifie de « hard » n'ont pas vraiment bonne presse auprès des leaders indianistes. La figure de l'Etat moderne est contestée, certes, mais pas reprise ; à l'évidence, les néoindianistes

[87] Joe Kennedy, membre du Conseil National de la Nation Shoshone, fait régulièrement tamponner son passeport shoshone pour sortir des Etats-Unis et se rendre à Genève, au siège des Nations Unies, ou aux grands congrès panindianistes, en « territoire maya » par exemple.

cherchent plus à la réformer, à en réviser la substance et le contenu, qu'à la faire disparaître. Y. Le Bot constate à ce propos :

> « *L'incapacité des indianistes à s'enraciner dans la société et à construire le mouvement politique anti-occidental, qui en appelle à l'identité et recourre à une violence purificatrice, à la manière des courants et des mouvements, multiples, convergents et puissants, qui mobilisent les sociétés musulmanes* [...] » (Le Bot, 1994: 218).

Il y aurait alors, selon lui, deux raisons principales permettant d'expliquer cette situation. La première serait tout simplement d'ordre démographique car, affirme-t-il :

> « [...] *il n'y a pas de pays où les Indiens soient majoritaires. Dans ce contexte, y compris dans la situation de quasi-apartheid du Guatemala, des luttes pour la démocratisation de la société, pour les droits des minorités et pour l'émancipation, ont plus de chances de trouver un écho, qu'une idéologie se réclamant d'une totalité mythique* » (*ibid*.: 218).

Quant à la seconde explication, elle serait plutôt d'ordre culturel et religieux, puisqu'en comparaison à l'islamisme :

> « *Cette possibilité de fonder le mouvement politique sur une identité religieuse opposable à l'Occident n'existe pas dans les sociétés latino-américaines où les religions précolombiennes ne subsistent que sous formes de fragments épars ou au sein de syncrétismes qui sont des résultats et des modalités de leur insertion dans la culture occidentale* » (*ibid*.: 219).

Pas d'autonomie « hard » donc, mais « light » -comme dirait C. Gros-, pour les sociétés amérindiennes. Ce qui, toutefois, ne veut pas dire qu'il y ait accord sur les formes d'un tel projet et les manières de le mener à bien. Tandis que certains évoquent une co-administration ou une co-gestion territoriale, préconisant pour ce faire l'élection de « parlementaires indigènes », d'autres parlent plutôt de la création de « conseils » ou « assemblées » de représentants autochtones, et verraient bien fondre leurs demandes dans un processus de régionalisation à l'amérindienne.

Le slogan de « l'Etat plurinational » fait en revanche l'unanimité. Il traduit le projet d'un Etat formé de plusieurs « nations » ; c'est là le mot d'ordre fédérateur du néoindianisme. L'appel à de nombreux collaborateurs, extérieurs au monde amérindien, est d'ailleurs un indice de cette volonté de « construire ensemble » un nouvel ordre démocratique, une nouvelle société. Ce n'est donc pas par hasard que le principe d'interculturalité est au centre de toutes les revendications.

Mais à cela, l'Etat répond par l'officialisation de « territoires indigènes » qui, en circonscrivant la reconnaissance et le respect des droits autochtones à des espaces dûment délimités, se convertissent en refuge d'une ethnicité essentialisée. C'est là une démonstration de force du principe d'identité territoriale, c'est-à-dire de la création

d'identité par le territoire. Ainsi en fut-il par exemple du modèle politique soviétique qui, à partir de la Révolution Bolchévique, fédéra une multitude de territoires -ou circonscriptions-, à chacun desquels fut rattachée une « ethnie titulaire » :

> « *Après 1917, le principe d'autonomie territoriale des « peuples » remplaça celui qui régissait l'organisation impériale. Pour ce faire il a fallu d'abord élaborer un répertoire des peuples résidant sur le territoire national et, par ailleurs, tracer les frontières des territoires propres à tel ou tel « peuple ». Ainsi se mêlaient une démarche active en terme politique, une démarche scientifique de construction des peuples, une démarche géographique d'établissement des frontières* » (Blum & Filippova, 2005: 318).

N'est-ce pas à cette même triple démarche que s'adonne aujourd'hui -au moins partiellement- l'Etat en Amérique Latine, à travers l'établissement de « territoires indigènes » ? Ce qui est sûr, c'est que contrairement aux idées recues, la postmodernité ne se traduit pas sur l'Etat par une fin annoncée des territoires, mais plutôt par une redéfinition et un réordonancement de ses frontières internes. Quelques considérations d'ordre théorique s'imposent ici, avant de reprendre le fil de notre propos.

Comme je le signalais plus haut, dans l'introduction de cette partie, le contexte contemporain de mondialisation se traduit par la configuration d'un monde en réseaux, c'est-à-dire par l'avènement d'une spatialité autre -ou d'une autre « *expérience sociale de l'espace* » dirait Christine Chivallon (1999)-, que celle posée par le cadre territorial étatique. Parler d'une fin des territoires, en considération d'un tel contexte, revient à opposer le « territoire » au « réseau », puisque chacun d'eux correspond effectivement à une spatialité différente. Une spatialité en remplacerait une autre, et le réseau se substituerait ainsi au territoire (Chivallon, 1999).

Or ce n'est pas ce que démontre la réalité latino-américaine, car la pénétration de l'Etat par de puissants réseaux économiques n'est permise que par le contrôle accru d'un territoire national restructuré à cet effet. Pas d'antagonisme donc entre ces deux formes de spatialités que sont le « territoire » et le « réseau », qui en Amérique Latine cohabitent et s'articulent en ce que Denis Retaillé (2005) nomme une « *cospatialité* »[88].

L'avènement d'une spatialité articulée en réseaux à l'echelle du globe ne remettrait donc pas profondément en cause l'héritage moderne du « *second âge de la territorialité* ». Elle s'y acolle et s'y superpose. Pas de coup d'arrêt, en conséquence, à cette « *tyrannie du trait* » dont parle R. Pourtier (2005), mais une actualisation des fonctions de l'Etat, destinée à faciliter son intégration au « *troisième âge de la territorialisation* », c'est-à-dire à une spatialité propre au contexte postmoderne. Et d'une pierre deux coups, aurais-je envie de dire, car en redéfinissant le cadre d'exercice

[88] Il précise à cette occasion que « *les deux formes ne sont d'ailleurs pas seulement liées par une substance commune mais par la variation d'intensité des formes : le territoire comme réseau dense ou de forte connectivité, le réseau comme territoire sans contiguïté* » (Retaillé, 2005: 193-194).

de sa souveraineté, l'Etat s'offre une configuration territoriale fonctionnelle répondant aux impératifs de la mondialisation tout en donnant l'illusion de faire face aux contestations surgies de l'intérieur.

La subtilité d'une telle manoeuvre réside dans le fait qu'en faisant des territoires indigènes « [...] *le volet pluriculturel d'une politique de décentralisation participative et d'*empowerment *qui affirme qu'il faut désormais tenir compte des réalités sociales « à la base » pour être pleinement démocratique et véritablement efficace* » (Gros, 2004: 41), l'Etat parvient à faire oublier que « *l'espace quadrillé est un espace de pouvoir et de la contrainte par l'assignation aux lieux* » (Retaillé, 2005: 201). Or, le principe de l'identité territoriale est bien d'assigner une identité à un territoire.

Si l'Etat se lance dans un projet de réforme de sa souveraineté, cela ne veut pas dire pour autant qu'il la partage. Même dotés d'un certain statut d'autonomie, les territoires indigènes de l'ethnobureaucratie latino-américaine ne remettent pas foncièrement en cause l'ordre établi ; ils le perpétuent souvent, voire le renforcent parfois. En participant à l'établissement d'une gouvernance nouvelle, ils se convertissent en un échelon administratif dont la fonction consiste à enclore les droits autochtones qui ne se voient en définitive assurés que d'une reconnaissance très partielle et localisée.

Qu'en advient-il alors de ces communautés non encore territorialisées par l'ethnobureaucratie ? Et de ces millions d'Amérindiens entassés dans les périphéries des grands centres urbains (*cf.* chapitre 7) ? Le problème de fond est un problème politique, un problème de reconceptualisation de l'ordre démocratique établi, que les territoires indigènes permettent d'évacuer et de contourner en ramenant la question territoriale amérindienne à un simple problème de surfaces, et donc de terres. Rien d'étonnant à ce que les revendications des leaders indianistes persistent, portées par un discours de légitimation poussant au paroxysme le particularisme culturel amérindien.

C'est là un aspect marquant de l'argumentaire néoindianiste : le culturel vient au secours du politique, lui prêter main forte et le relayer. C'est effectivement dans leur culture d'origine que les dirigeants indianistes puisent les fondements légitimant cette résurgence des géographies autochtones qu'ils appellent de leurs voeux. En invoquant des représentations empreintes d'une spiritualité tirée de leur propre univers religieux, ils dévoilent un projet territorial singulier et alternatif, radicalement différent même de celui imposé depuis les hautes sphères gouvernementales. C'est le « plus » culturel qui est mis en avant et permet de souligner le caractère sacré des territoires revendiqués.

Comme le remarque Michel Bruneau par rapport à un contexte -celui de la mémoire collective en diaspora- faisant relativement bien écho à la contemporanéité des sociétés amérindiennes (*cf.* Chapitres 4 & 7), l'idée semble bien de relever « [...] *la mémoire du territoire d'origine et l'identité grâce à une « iconographie »* » (Bruneau, 2006: 330). Cette « iconographie », en retour, contribue à patrimonialiser le territoire

qui devient alors un véritable enjeu identitaire, et donc de mobilisation politique. Les sociétés amérindiennes sont appelées par leurs leaders à défendre les fondements mêmes de leur identité. Qu'en advient-il plus particulièrement au Chili du cas mapuche ? Ce sera le propos de la prochaine partie.

PARTIE B

La construction d'un imaginaire géographique amérindien au Chili

Introduction - Partie B

Préalablement à toute tentative exploratoire et analytique du discours mapuche portant sur le territoire, une recontextualisation s'impose. Or, comme partout ailleurs, les événements qui ponctuèrent l'histoire mapuche font preuve de singularité. Mais une singularité accrue au regard de ce qui se passa dans l'ensemble du Nouveau Monde, du processus de colonisation et des relations de pouvoir établies entre les différents groupes en présence. Contrairement à la grande majorité des sociétés amérindiennes, l'asservissement du peuple mapuche et sa soumission à un ordre exogène ne furent pas immédiats. Non pas que le contact avec les conquistadors espagnols ait été plus tardif qu'ailleurs, mais parce que la résistance qu'ils rencontrèrent en terres mapuches fut particulièrement importante[89].

La première expédition espagnole date de 1535, c'est-à-dire à peine quatre décennies après l'épisode de la « découverte ». C'est Diego de Almagro, à qui avait été reconnue un an plus tôt la gouvernance de la Nouvelle Tolède, qui en fut le guide. Son expédition se constitua indubitablement en une tentative d'asseoir son pouvoir sur la juridiction qui lui avait été attribuée. Seulement, le rude voyage menant ses troupes jusqu'aux abords du fleuve Itata ne le pourvut aucunement de tout l'or qu'il eut espéré y trouver. Ce fut un véritable échec pour Almagro qui revint presque « bredouille » à Cusco, en 1537, où il fut exécuté un an après par ses rivaux de toujours, les frères Pizarro. Débarassé d'Almagro, Francisco Pizarro envisagea alors de reprendre la conquête du Chili à son compte en y envoyant Pedro de Valdivia en 1540 (Blancpain, 1996).

S'il n'y trouva point plus d'or que son prédécesseur, la détermination dont il fit preuve convertit Valdivia en l'incontestable conquérant du Chili. Il y fonda l'actuelle capitale, Santiago, le 12 février 1541, à la confluence des vallées d'Aconcagua, de Maipo et de Cachapoal. C'est à partir de là qu'il commanda et organisa la conquête du Chili, duquel il devint quelques mois plus tard gouverneur et capitaine général. Hormis quelques rares épisodes comme celui dirigé en 1541 par le cacique Michimalonco qui prit d'assaut et détruisit avec ses troupes la ville de Santiago, l'entreprise de Valdivia ne connut qu'une faible résistance. Mais les vents tournèrent à partir de 1546, lors de l'expédition du gouverneur au sud du fleuve Bío-Bío. Le campement qu'il installa dans la localité de Quilacura fut attaqué par surprise dans la nuit du 11 février, l'obligeant à

[89] Il y a des raisons à cela, des causes identifiées permettant d'expliquer cette situation et sur lesquelles nous nous étendrons plus bas, dans la partie suivante.

abandonner le lieu et se sauver plus au nord avec ses troupes (Bengoa, 1985 ; Blancpain, 1996).

Cet événement marqua le début d'une longue guerre -la Guerre d'Arauco- qui dura près d'un siècle et ne put aboutir à la victoire de l'un sur l'autre. Les incursions des soldats espagnols au sud du fleuve Bío-Bío furent systématiquement repoussées et les forts qu'ils y construisirent et reconstruisirent furent continuellement assaillis et détruits par les troupes mapuches. Il n'y eut pas d'enclave espagnole qui résista aux attaques mapuches au sud du Bío-Bío. La stratégie de colonisation « de l'intérieur », à partir de l'établissement de forts militaires, se révéla infructueuse. Les Mapuches ne donnèrent aucune trêve aux Espagnols et Jean-Pierre Blancpain s'accorde à dire que « [...] *la « Conquête défensive » du Chili allait coûter à la Couronne beaucoup plus que la mainmise sur l'Amérique tout entière* » (Blancpain, 1996: 85).

La détermination des Mapuches à ne pas se soumettre aux conquérants fit du fleuve Bío-Bío une limite à l'expansion impériale espagnole. Une limite qui fut même instituée comme frontière, en 1641, lors de la signature d'un traité de paix entre Mapuches et Espagnols : le parlement de Quilin mit ainsi une fin officielle à la Guerre d'Arauco (Bengoa, 1985). Or, ce qu'il y a d'exceptionnel dans cet événement c'est le fait que la puissance coloniale ait pour la première fois reconnu un peuple amérindien comme interlocuteur valide, s'engageant à respecter son autonomie et son intégrité territoriale. Le Bío-Bío devint, à partir du parlement de Quilin, une frontière entre deux royaumes. Ce n'était jamais arrivé auparavant et cela ne se reproduirait pas non plus par la suite (*ibid.*).

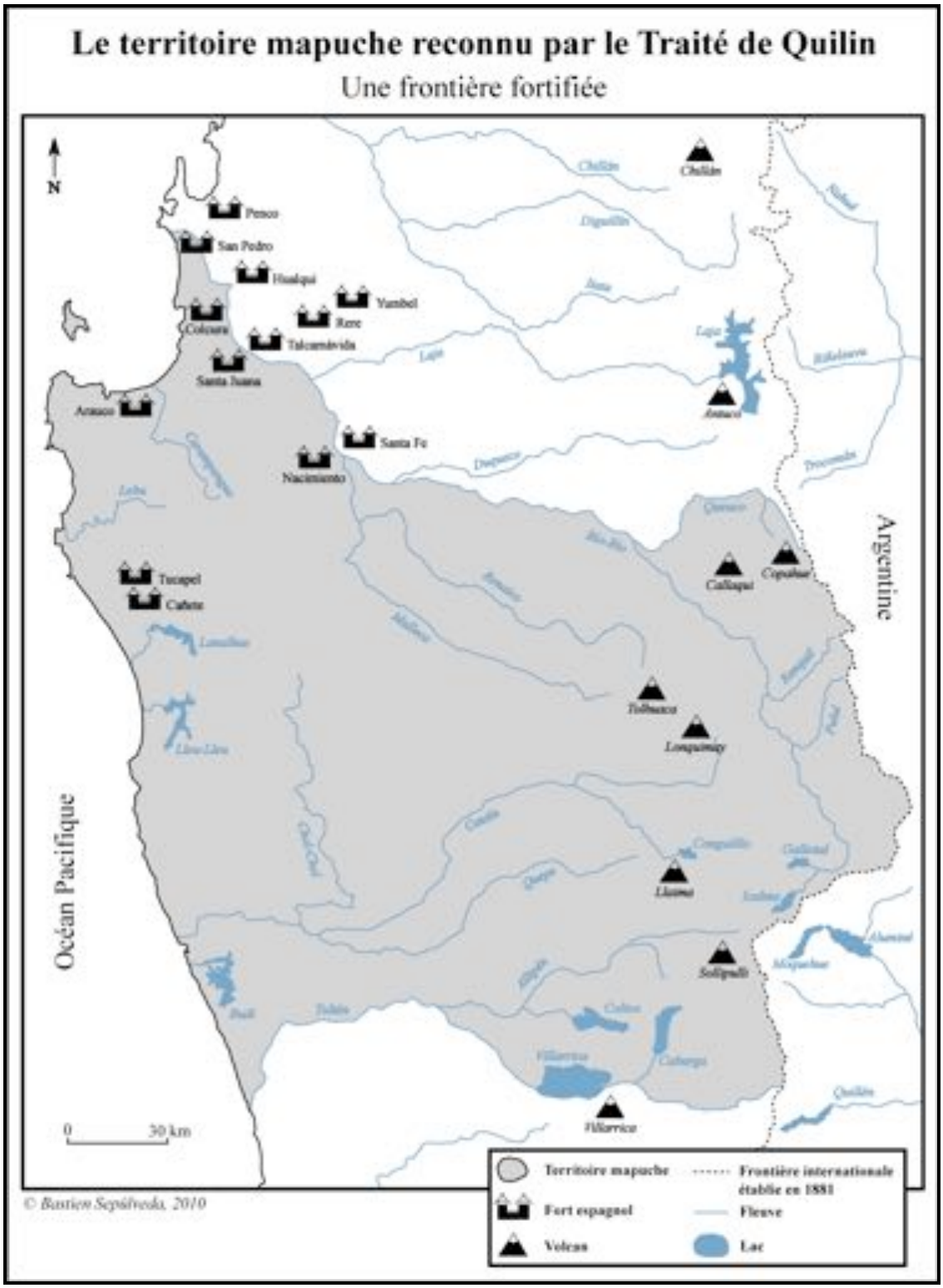
La paix fut toutefois relative car ponctuée ici et là « d'incidents » qui donnèrent lieu à la réalisation de nouveaux parlements afin de rétablir l'ordre de Quilin, réaffirmer l'existence du Bío-Bío en tant que frontière et tenter de préserver un climat de paix. Les incursions d'un côté, puis de l'autre, en guise de représailles, n'avaient effectivement pas cessé et la fortification du Bío-Bío en était d'ailleurs l'illustration. L'ordre de Quilin ne fut pourtant pas fondamentalement transgressé et le dernier parlement célébré entre Mapuches et autorités espagnoles à Negrete, en 1803, ratifia les accords des précédentes réunions (Bengoa, 1985 ; Zavala, 2000).

En vertu de ces accords, d'ailleurs, les Mapuches tendirent à se rallier aux royalistes lors des guerres d'indépendance qui se prolongèrent au moins jusqu'en 1824. Leur soutien aurait été si important qu'un chroniqueur de l'époque affirma même que « [...] *le résultat de la contre-révolution araucane permit à l'armée royale de prendre possession de toutes les provinces au sud du Bío-Bío* [...]*, de sorte que les patriotes restèrent presque bloqués à Concepción* » (Casanueva, 1998: 294).

Il faut toutefois avoir à l'esprit que ce parti pris n'était que fort relatif, car conditionné par la préoccupation du maintien de leur propre intégrité territoriale. Les « patriotes » ne tardèrent pas à le comprendre et, suivant les us et coutumes d'antan, la

paix fut alors rétablie par la célébration d'un nouveau parlement, en 1825, à Tapihue (Bengoa, 1985: 149 ; Mariman-b, 2002 & 2006). Mais si, à cette occasion, les autorités chiliennes réaffirmèrent les principes édictés par leurs prédécesseurs espagnols, il allait néanmoins de soi que dans leur imaginaire national le territoire chilien s'étendait outre Bío-Bío, jusqu'à Chiloé et en Terre de Feu (Blancpain, 1996 ; Casanueva, 1998).

Carte 4



La question mapuche constituait de fait un véritable « problème » au regard de l'unité territoriale chilienne. Il conviendra donc d'analyser les manières successives dont l'Etat chilien tenta de résoudre ce « problème » au cours de son histoire républicaine et les solutions qu'il y apporta jusqu'à nos jours. Des reconfigurations territoriales en découlèrent qui ont laissé transparaître la place faite à une identité non-chilienne au Chili. Mais cette place a-t-elle été toujours la même ? Quelle évolution la pensée et les pratiques indigénistes chiliennes ont-elles enregistré au cours des deux derniers siècles ? Concorde-t-elle, et dans quelle mesure, avec le rythme du calendrier indigéniste latino-américain ? C'est la question de la définition que donne l'Etat du territoire mapuche qui fera l'objet du prochain chapitre.

A sa suite, les discussions se centreront sur les effets produits par de telles restructurations et les réponses de cette « identité non-chilienne » au processus d'indigénisation. Comment la société mapuche a-t-elle réagi face à l'imposition d'un nouvel ordre spatial et à la privation de sa « liberté territoriale » ? Quels impacts les politiques indigénistes chiliennes ont-elles eus sur la formation d'une idéologie indianiste mapuche ? Enfin, quelles réélaborations celle-ci a-t-elle expérimentées dans le contexte d'une histoire désormais partagée ?

Chapitre III
L'imposition d'un nouvel ordre spatial en pays mapuche

Les Mapuches n'ont été que partiellement colonisés par les Espagnols qui ne sont jamais parvenus à s'installer dans l'outre-Bío-Bío ni à en soumettre les groupes qui s'y trouvaient. Il en résulta une configuration spatiale singulière avec, au nord de ce fleuve, un territoire soumis et contrôlé par l'administration coloniale espagnole et, au sud, un territoire mapuche libre et autonome. Indépendamment de la configuration qui a pu préalablement être la sienne, ce qui est sûr est que le territoire mapuche fut dès lors pensé en surface. Le marquage d'une frontière reconnue de tous fut le signe d'une limite à son extension, contraignant les mobilités d'un côté comme de l'autre.

Toutefois, il serait abusif de considérer que les Mapuches n'aient pas connu la « limite » avant l'arrivée des Espagnols car des contacts avec l'Empire inca avaient à l'évidence déjà eu lieu, et les groupes les plus septentrionnaux auraient même été soumis à l'incanat. Cette soumission se serait traduite, notamment, par la sédentarisation et le développement de pratiques agricoles au service de l'Empire (Bengoa, 1985: 20). Coincidence ou pas, ce sont ces mêmes groupes que conquirent, plus tard, sans grande difficulté, les troupes de Valdivia. Plus au sud, là où l'influence inca diminua jusqu'au point de disparaître, il fut tout simplement impossible aux Espagnols de pénétrer.

Au nord donc, des groupes mapuches dominés d'abord par les Incas, puis par les Espagnols[90] qui les soumirent au système de l'*encomienda* (*cf.* Chapitre 1). Au sud, une indépendance jalousement défendue, certes, mais restreinte à l'imposition d'une frontière déterminant un cadre territorial surfacique. Rien de si figé toutefois. D'une part parce qu'au-delà de son utilité politique, cette « limite » qu'incarnait le Bío-Bío était en réalité plus floue qu'elle n'en avait l'air : ce fleuve n'etait effectivement pas qu'une frontière symbolisant l'affrontement militaire entre deux peuples, mais aussi un lieu de rencontres, d'échanges et de recompositions identitaires (Capellà, 2009).

D'autre part parce que les Mapuches surent se jouer de cette nouvelle configuration spatiale en s'y adaptant : leur redéploiement vers les terres de l'outre-Cordillère, par conquête des groupes peuplant les pampas argentines, fut paradoxalement l'une des principales conséquences de l'imposition d'une nouvelle

[90] Notons, à ce propos, que les Espagnols furent nommés par les Mapuches sous l'appelation de *winka*, qui serait une contraction de *we inka*, c'est-à-dire les « nouveaux Incas ». Le nom *winka* continue aujourd'hui d'être employé en s'appliquant plus généralement à tous les non-Mapuches et, de manière privilégiée, à l'ensemble des sociétés occidentales, symboles de la domination. Car si, pour les Mapuches, l'Inca était un conquérant, le *winka* l'est aujourd'hui tout autant.

frontière qui aurait voulu contraindre leur étendue territoriale. Les frontières posées par l'ordre colonial ne constituèrent donc pas de « limites » au sens de la frontière. Des « limites » qui plus est fréquemment transgressées au cours de l'histoire, jusqu'à ce que l'avènement de l'Etat les rende finalement obsolètes.

Si par-delà des aspects géopolitiques évidents, la frontière n'était, pour les Mapuches, que fort symbolique, elle l'était au moins tout autant pour les Espagnols puis pour les « patriotes » qui, dans leur imaginaire national, voyaient s'étendre le territoire chilien de l'Atacama jusqu'en Terre de Feu (Casanueva, 1998). Cela ne va pas sans rappeler l'histoire des Kunas qui, comme les Mapuches, ne se soumirent jamais au pouvoir colonial espagnol (*cf.* Chapitre 2). Mais alors que les premiers parvinrent à freiner l'hégémonisme panaméen en pactant avec les autorités en place un statut d'autonomie territoriale, les seconds furent violemment dépossédés par une guerre qui détermina leur indigénisation et l'inclusion de leur territoire à la juridiction chilienne.

L'épisode connu sous le nom de « Pacification de l'Araucanie » se scella par la soumission des Mapuches encore indépendants -ceux de l'outre-Bío-Bío- aux cadres institutionnels de l'administration chilienne. Les terres nouvellement conquises furent alors ouvertes à une colonisation plus ou moins planifiée par un Etat désireux d'y asseoir sa souveraineté. Mais que faire des indigènes occupant ces terres ? C'est la question que se posèrent les autorités chiliennes il y a de cela plus d'un siècle. La conquête du territoire mapuche vint ainsi poser un problème nouveau dans un pays juridiquement libre d'indigènes. Dès la fin du XIXe siècle, le Chili dut faire face au défi de renouer avec ses politiques indigénistes, tombées en désuétude depuis l'abolition de l'*encomienda* en 1791 (*cf.* Chapitre 1).

Comment les autorités s'y prirent-elles ? Quelle forme d'indigénisme mirent-elles en place ? Quelles évolutions enregistrèrent ces pratiques au cours de l'histoire ? En somme, quel traitement donna-t-on à la question territoriale mapuche à partir de l'épisode de la « pacification » ? C'est sur ces questions que je m'arrêterai au cours de ce chapitre. Après une présentation générale de l'évolution des politiques indigénistes de 1866 à nos jours, j'illustrerai mes propos par l'exemple des communautés pehuenches habitant les hautes vallées andines. Cette démarche permettra d'évaluer en des termes plus concrets les modalités du traitement donné à ce que je viens de nommer « la question territoriale mapuche ». Mais avant tout, il faudra nécessairement revenir sur ce problème de « frontières/limites » déjà signalé, inséparable de la « question territoriale ». Il en va en effet de la compréhension des dynamiques relatives aux enjeux spatiaux propres à la société mapuche contemporaine.

I. Les frontières d'une géographie importée

La signature de la paix, en 1641, est très généralement présentée comme l'événement politique ayant mis fin aux hostilités entre Espagnols et Mapuches, c'est-à-dire comme le point d'arrêt à la Guerre d'Arauco. Toutefois, il semble plus sage de le considérer comme un épisode transitoire ayant ouvert une nouvelle phase du conflit : celle marquant le passage d'une colonisation « par la force » à une colonisation « par la raison ». Car si, en effet, le traité signé à Quilin institua la reconnaissance d'une frontière, faisant procéder au retrait militaire et à la destruction de certains forts espagnols enclavés dans l'outre-Bío-Bío (*cf.* Carte 1), il contraint, en contrepartie, les Mapuches à accepter l'entrée de missionaires dans leur territoire.

Telle une victoire posthume du franciscain Bartolomé de Las Casas et de son projet « civilisateur », la paix de Quilin fit de l'évangélisation le nouveau fer de lance de la conquête du territoire mapuche et de l'assujetissement des « naturels ». Dès lors, la Bible prit le relais des armes. Les Jésuites puis, plus tard, les Franciscains, devinrent les principaux acteurs de cette nouvelle forme de conquête : avec 370 pères jésuites et non moins de 15 missions implantées en 1767 dans tout le territoire mapuche, le Chili enregistra la plus forte proportion d'Amérique (Blancpain, 1996: 104).

C'est à partir de ces missions que les Espagnols tentèrent -en vain- d'infiltrer et de repeupler le territoire mapuche, faisant reposer le gros de l'entreprise coloniale sur l'oeuvre des missionaires. De telle sorte que :

> « *Quand survient l'Indépendance* [...]*, la dissidence araucane est, du Biobío au Toltén, de mieux en mieux contenue, encadrée, entamée par une avance intelligente qui, sans revenir sur le postulat d'inégalité hérité du temps de la Conquête, cherche désormais plus à convaincre qu'à vaincre, à séduire qu'à heurter de front les « Barbares ». Parlements, missions, relèvements et repeuplements constituent autant de compromis visant le même objectif: civiliser les Araucans pour achever territorialement le « Royaume »* » (*ibid.*: 116).

Le calme relatif d'une paix constamment remise en cause et périodiquement renégociée par la célébration de nouveaux parlements -jusque dans la période républicaine- ne peut donc occulter les intentions hégémoniques d'un pouvoir colonial avide d'asseoir sa souveraineté aux confins du Nouveau Monde. C'est précisément sur cette situation de « calme relatif » que se centrera l'ensemble de cette première sous-partie. Ainsi, je m'arrêterai d'abord sur ce qu'elle suscita ou généra en termes de recompositions territoriales : c'est là que j'examinerai la question frontalière et celle de la « bonne limite ». En revenant également sur la diversité des formes de transgression du Bío-Bío, je tâcherai de démontrer, enfin, en quoi il est illusoire de parler de « frontière ».

1. Les Andes : frontière naturelle ?

Il serait trop simple d'affirmer que la société mapuche ne commença à se sédentariser qu'en raison du contexte de guerre, de l'édification du Bío-Bío en tant que frontière et de la défense du territoire contenu dans cette frontière. A partir des récits des premiers chroniqueurs s'étant aventurés dans l'outre-Bío-Bío, les historiens s'accordent à reconnaître l'existence de pratiques agricoles antérieures à l'arrivée des Espagnols. Ils précisent toutefois qu'il ne s'agissait que d'une agriculture de subsistance, sans logique accumulative, qui venait compléter un système économique principalement fondé sur la cueillete, la chasse et la pêche (Bengoa, 1985 ; Zavala, 2000).

Au modèle économique mapuche de la période pré-hispanique semble donc avoir été lié un territoire configuré à la croisée d'ancrages spatiaux différents, voire en certains aspects opposés, mais pourtant intimemement confondus et « *articulés, dans la pratique, en une cospatialité* » (Retaillé, 2005: 193). Ni exclusivement sédentaire, ni exclusivement nomade, ce territoire semble s'être construit, au moins jusque dans la première moitié du XVIIe siècle, sur l'axe d'une mobilité déterminant le parcours et la pratique d'espaces plus ou moins vastes et multifonctionnels[91], définissant donc une territorialité faisant preuve d'une incroyable flexibilité et capacité d'adaptation à tout contexte.

Or, ce qui est remarquable, justement, c'est que l'arrivée des Espagnols et l'imposition d'un territoire pensé en surface ne produisit aucunement les effets logiques auxquels on aurait voulu s'attendre : plutôt que de contraindre les mobilités, l'établissement d'une frontière les a démultipliées. D'abord parce que de nombreuses familles, fuyant les incursions et les attaques de l'armée espagnole en outre-Bío-Bío, se replièrent vers l'intérieur du « royaume » et les hautes vallées andines d'où elles organisèrent la résistance (Bengoa, 1992 ; Molina, 1997). Mais aussi parce que l'effort de guerre les amena à rechercher des alliances outre-Cordillère, où elles s'approvisionnèrent en chevaux, élément fondamental de l'arsenal militaire mapuche (Bengoa, 1985: 55)[92].

A partir de l'arrivée des Espagnols et de l'instauration de la guerre permanente, on assista donc à un véritable processus d'expansion territoriale mapuche : la colonisation des uns induisit finalement celle des autres. Dès le XVIIe siècle, les hautes vallées

[91] Vincent Clément se tente ainsi à qualifier les Andes du XVIe siècle de « pays-au-bois indigène », dans la mesure où les groupes pehuenches y pratiquaient aussi bien la cueillette que la chasse et y auraient également cultivé quelques parcelles agricoles : « *La forêt, omniprésente, constitue à la fois le cadre de vie et le pilier de l'économie rurale ou indigène. C'est une construction territoriale reposant sur l'appropriation d'un espace forestier dans lequel les hommes prélèvent leurs ressources alimentaires par le biais de la cueillette (baies, fruits, pignons, racines…) et de la chasse, mais aussi en cultivant des parcelles dispersées dans le milieu forestier* » (Clément, 2005: 132).

[92] J. Bengoa signale à ce propos « [qu'] *en 1541, les Espagnols se virent obligés d'abandonner la ville de Buenos Aires, récemment fondée. Vraisemblablement, des chevaux et des bovins s'échappèrent, et partirent vers les pampas, où ils avaient accès à d'abondants et nutritifs pâturages* » (Bengoa, 1985: 55).

andines auraient ainsi été mapuchisées (Clément, 2005). Le ralliement des groupes pehuenches peuplant la Cordillère fut d'ailleurs décisif dans la mesure où il permit aux Mapuches d'atteindre les vastes étendues de la Pampa argentine qui, dans le courant du XVIIIe siècle, furent à leur tour mapuchisées. De sorte qu'au début du XIXe siècle, le territoire mapuche s'étendait de part et d'autre des Andes, reliant les côtes du Pacifique à celles de l'Atlantique (Bengoa, 1985 ; Zavala, 2000). Plutôt qu'une barrière ou une périphérie, il semble donc qu'il faille voir les Andes comme un espace de transition ou comme le coeur d'un territoire axé latitudinalement et dont la configuration confère, par conséquent, un rôle central aux groupes pehuenches (*cf*. Figure 1).

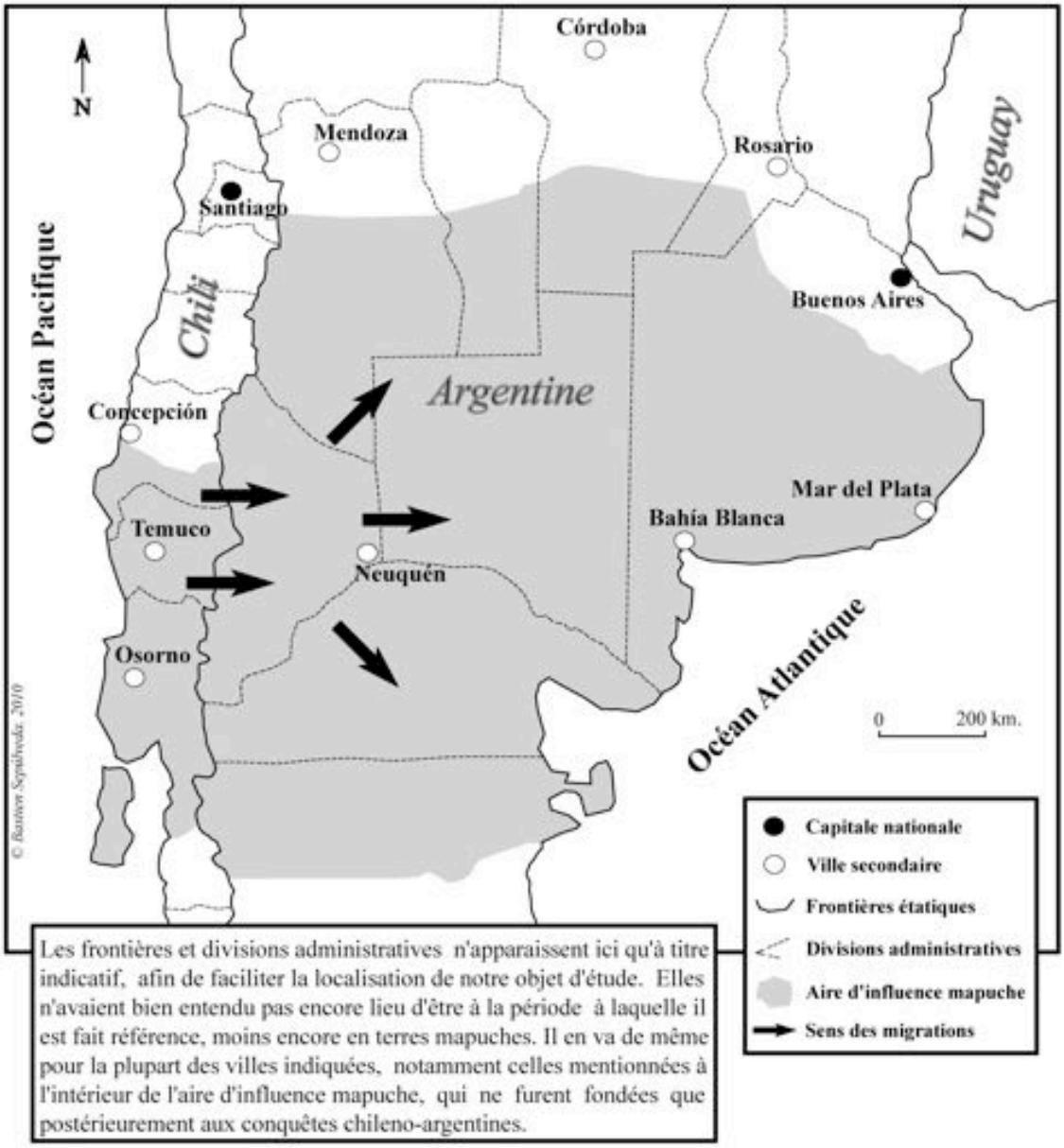
Figure 1 : Modèle du territoire clanique des Pehuenches dans la seconde moitié du XIVe siècle

Œuvre sous droit

Réalisation : V. Clément (2005: 134)

L'altérité nouvelle, incarnée en la figure du conquérant espagnol, se substitua progressivement aux altérités d'antan, littéralement « avalées » par l'effort de guerre d'une société mapuche défendant son intégrité territoriale. Pas vraiment de repli ou de retrait dans l'exploration des confins territoriaux, mais plutôt le signe d'une expansion par « mapuchisation » de populations enrolées dans la stratégie et l'ingénierie guerrières mapuches. Pas non plus de sédentarisation définitive, au profit de la mise en place de vastes réseaux d'alliances traversant cette « barrière naturelle », érigée aujourd'hui en frontière entre le Chili et l'Argentine, que sont les Andes (Zavala, 2000).

Carte 5 : La mapuchisation des pampas au XVIIe siècle



Toutefois, à partir de la deuxième moitié du XVIIe siècle, dans un contexte de retour à la « paix », le climat retrouvé d'une relative tranquillité induisit une réorientation en même temps qu'une redéfinition des flux traversant de part et d'autre la

Cordillère. Ce ne fut plus dans la perspective de l'effort de guerre, mais dans un but désormais commercial que se réarticulèrent les réseaux transandins. La paix de Quilin marqua le passage à ce que l'on connaît communément sous le nom de « vie frontalière »[93]. Dès lors, le voyage se convertit en une véritable institution, et le voyageur -ou *napülkafe*- en un nouvel acteur de la société mapuche (Ancán, 2000 ; Bello, 2001).

La circulation du cheval, que l'on allait chercher dans les pampas argentines, ne fut plus uniquement liée à un fait guerrier, mais davantage à la prise en compte de ses qualités nutritives. Or, tant sa consommation que sa conservation requéraient du sel que recélait le centre de la Pampa devenant ainsi un espace stratégique. Les Mapuches s'en emparèrent et s'y établirent, contrôlant, d'une certaine façon, la société espagnole. En possédant les chevaux et le sel, ils acquirent en effet un poids économique qui leur conféra une capacité de négociation et un pouvoir politique non-négligeables :

> « *Le sel tenait une place à part dans le commerce de la marche araucane. C'était un produit de grande valeur, utilisé aussi bien par les Espagnols que par les Indiens pour la conservation des aliments. Les Pehuenches en avaient le monopole. Le sel était récolté dans les lagunes de la Pampa situées sur le territoire de Neuquén, qui était contrôlé par des tribus pehuenches argentines* » (Clément, 2005: 136).

C'est à la frontière, au travers d'échanges commerciaux bilatéraux que ce pouvoir se réaffirmait et se symbolisait. Le *charqui* -viande de cheval séchée-, les bovins, le sel et les textiles mapuches y étaient échangés contre de l'argent, du blé et de la *chicha* -boisson à base de raisin fermenté-, troquée outre-Cordillère pour des chevaux, des bovins, du sel mais aussi des femmes blanches capturées dans les *haciendas* argentines (Bengoa, 1985 ; Zavala, 2000). Le territoire mapuche des XVIIIe et XIXe siècles s'articulait ainsi sur de vastes réseaux qui, au-delà de simples échanges commerciaux, se faisaient l'expression d'alliances politiques mobilisables sur le plan militaire.

2. Le Bío-Bío : frontière ou territoire ?

---

[93] Il est à ce titre possible d'établir une périodisation de l'histoire coloniale espagnole au Chili, ce qui est d'ailleurs le propos des Etudes Frontalières -*Estudios Fronterizos*-, courant fondé dans le début des années 1980 et dont l'historien chilien Sergio Villalobos est l'un des principaux tenants. Leur principal apport est d'avoir souligné que les relations entre Espagnols et Mapuches ne furent pas seulement conflictuelles et qu'il y eut également une longue période de paix bien que troublée ici et là d'incidents diplomatiques de part et d'autre de la « frontière ». On leur critique toutefois d'avoir voilé et évacuer la perspective mapuche de leur interprétation de l'histoire, associant ainsi exclusivement la disparition de la guerre formelle à la soumission totale et volontaire des autochtones aux dispositifs du pouvoir colonial. Aussi, pour G. Boccara, « [...] *bien que les Etudes Frontalières permettent de sortir de la rhétorique traditionnelle de la guerre permanente et de la mythologie de l'Indien valeureux et guerrier, ils peuvent nous conduire à un autre ecueil qui consisterait à parler de paix là où il y a encore de la domination, du contrôle, de la violence symbolique, de l'imposition arbitraire d'un arbitraire culturel, de la volonté d'assimilation, de la négation et de la « négativisation » de la culture de l'Autre ; en somme, l'existence d'un ensemble d'actes, de stratégies, de techniques et de tactiques tendant à la domination et à la soumission d'un sujet par un autre* » (Boccara, 1996: 676-677).

L'accroissement des mobilités rendit possible une diversification des économies familiales. Les activités commerciales qui prenaient place de part et d'autre de la « frontière » dans des marchés situés côté espagnol, mais aussi dans les quelques rares enclaves coloniales de l'outre-Bío-Bío, permirent aux Mapuches de diversifier les productions agricoles -l'adoption du blé notamment-, et surtout d'incorporer l'élevage extensif -équin, bovin et ovin- à leur système économique. De fait, la société mapuche fit preuve, durant cette période, d'une incroyable capacité non seulement à capter mais aussi à s'approprier un certain nombre d'éléments exogènes, « dérobés » pour ainsi dire aux conquérants.

Le cheval en est l'exemple le plus probant : quelques années à peine après l'arrivée des premiers Espagnols, les Mapuches en dominaient déjà l'usage et formaient de véritables cavaleries, bataillant d'égal à égal avec les conquérants. La résistance que les Mapuches opposèrent à l'hégémonisme espagnol doit donc beaucoup à cette adoption (Bengoa, 1985 ; Boccara, 1998 ; Clément, 2005). Un premier constat peut être tiré de cet exemple qui témoigne de l'habileté à recontextualiser et codifier en fonction d'une logique culturelle propre des éléments initialement inconnus.

C'est ainsi que furent intégrés et mis à profit non seulement le cheval, mais aussi de nombreux autres biens acquis postérieurement dans les marchés frontaliers. Car si l'adoption du cheval fut mise dans un premier temps au service de l'effort de guerre, permettant de combattre les conquérants à armes égales, elle fut également par la suite décisive quant au devenir même de la société mapuche. Ainsi, Guillaume Boccara signale :

> « *Le cheval n'est pas uniquement un formidable instrument de résistance, il est aussi à l'origine de grands bouleversements* [...]. *On observe que, très rapidement, les Indiens organisent non plus seulement des expéditions guerrières offensives mais se lancent dans des entreprises dont le seul et unique but est de voler du bétail bovin, des chevaux et de prendre des captifs* » (Boccara, 1998: 276).

Au-delà de son usage militaire, le cheval aurait donc été l'un des éléments fondamentaux -sinon le principal- d'une profonde reconversion économique, faisant de la société mapuche une société d'éleveurs et de commerçants. En permettant de parcourir de plus grandes distances, il s'est offert comme une possibilité de multiplier les mobilités et donc l'emprise sur de plus vastes espaces via le tissage de réseaux commerciaux transandins.

Pour G. Boccara, « *le phénomène « d'araucanisation » des Andes puis des Pampas est directement conditionné par les transformations économiques que connaissent les communautés indiennes chiliennes et n'est pas uniquement la*

conséquence de la pression espagnole exercée sur les frontières du Bío-Bío et de Valdivia » (*ibid*.: 284). On peut en conclure que sans l'adoption du cheval, le commerce frontalier n'aurait probablement pas été si intense qu'il le fut, et peut-être même n'aurait-il d'ailleurs pas existé.

Or, les marchés frontaliers devinrent les lieux par excellence d'échanges en tous genres, de trocs de denrées et de produits divers, enfin de consommation d'images et d'idées. Des échanges qui contribuèrent à faire du Bío-Bío non pas une limite ou une séparation franche entre deux territoires exclusifs, entre deux groupes communiquant sur le registre de la guerre et de l'affrontement, mais un véritable espace de rencontre et de dialogue interculturel. La « frontière » se convertit ainsi en une sorte de zone tampon, de part et d'autre de laquelle on retrouvait finalement les mêmes objets, les mêmes modes vestimentaires parfois et, souvent aussi, les mêmes habitudes alimentaires (Capellà, 2009).

Il serait toutefois exagéré de parler de fusion identitaire, dans le sens où les différences culturelles ne disparurent pas par enchantement, mais furent plutôt resignifiées et actualisées, redéfinies en rapport à la recherche d'un nouvel équilibre. On aurait également tort de voir là les premiers signes d'un inexorable processus d'acculturation par lequel la société mapuche aurait été en proie à une dérégulation de ses propres normes et systèmes de valeurs. G. Boccara affirme à ce propos que « *la résistance à l'envahisseur* [...] *se déploie dans un mouvement d'acculturation spontanée* » (*ibid*.: 290), ce qui pour José Manuel Zavala serait la marque d'une étonnante « *capacité à maîtriser l'ouverture vers l'extérieur* » (Zavala, 2000: 243).

On peut effectivement considérer l'adoption du cheval comme une acculturation spontanée puisqu'il fut apprivoisé dans le but de défendre l'intégrité territoriale mapuche face à l'envahisseur. Puis, dans un second temps, il servit également de base au développement d'une intense activité commerciale, c'est-à-dire d'une ouverture vers l'extérieur, orientée en l'occurrence vers la réaffirmation du pouvoir économique et politique d'une société en risque de destructuration.

C'est ainsi que l'ensemble des institutions mises en place au sein du dispositif colonial et visant à réguler les rapports avec les « Indiens insoumis » furent tout simplement détournées, passées au crible de la logique syncrétique mapuche qui les réinterpréta et les redimensionna en fonction de sa propre cohérence. On peut citer, par exemple, le cas des *capitanes de amigos*, interlocuteurs officiels désignés par le pouvoir colonial dans l'outre-Bío-Bío, qui furent -nous signale G. Boccara- « *happé*[s] *par la machine sociale indigène* » (Boccara, 1998: 294). J. M. Zavala tire les mêmes conclusions de l'instance diplomatique que représente le parlement, et qu'il définit comme :

> « *une institution hybride et transculturelle* [qui] *n'est pas le fruit d'une imposition espagnole mais le résultat d'un certain compromis culturel entre les deux acteurs ethniques. Il s'agit certainement d'un instrument de contact utilisé par les Espagnols mais d'un instrument utilisé aussi par les Mapuche pour entrer en relation avec les Espagnols selon leurs propres critères* » (Zavala, 2000: 128).

Le fleuve Bío-Bío a-t-il donc vraiment constitué une frontière entre deux groupes, entendue ici comme une limite franche ou un mur de séparation ? S'est-il effectivement érigé en une barrière identitaire, en une division entre deux territoires ? Ne doit-on pas plutôt considérer qu'il a été le creuset d'identités nouvelles, naissant au sein d'un « espace flou », ni espagnol, ni mapuche ? Ou, en d'autres termes, comme un lieu de rencontre, de partage, et d'intégration ? En soi, comme un espace interculturel ? Hugo Capellà avance à ce propos :

> « *Sans nier les épisodes belliqueux, il est posible d'entrevoir l'articulation de deux territoires distincts, avec des éléments d'interrelation qui attestent du contact fréquent et même de la formation d'un espace de transition que l'on peut entendre comme frontière* [...]. *La frontière qui apparaît au XVIII*^{e} *siècle, autour du fleuve Bío-Bío et de l'île de Laja, devrait être comprise comme une frange de contact devenant en même temps le noyau d'une nouvelle identité créole et métisse, basée sur l'échange commercial et culturel* » (Capellà, 2009: 77-78).

Cet espace de transition dont parle l'auteur, produit du contact, de la rencontre et de l'échange, lieu d'intenses réélaborations identitaires, espace interculturel par définition, ne peut-il donc pas être entendu comme l'expression d'un compromis identitaire traduisant une réalité sociale mouvante ? En somme, comme le territoire d'une nouvelle société ? Ce qui est sûr, c'est qu'il ne constitue pas une barrière franche entre deux territoires dialoguant sur le seul registre de l'opposition et de l'exclusivité.

3. La frontière transgressée

L'indépendance chilienne ne fut pas synonyme d'une remise en cause immédiate et systématique de l'autonomie territoriale reconnue aux Mapuches par la Couronne espagnole. En 1825, dans la continuité des pratiques coloniales, un nouveau parlement fut célébré à Tapihue, entre autorités chiliennes et mapuches. Il permit de ratifier, une fois de plus, ce qui avait été accordé déjà lors des réunions antérieures, à savoir le maintien d'un « consensus frontalier » et d'une paix pactée au prix d'une conquête civilisatrice menée par les missionnaires. Pas de rupture donc avec les politiques coloniales, et pas de rupture non plus, par conséquent, avec le calme relatif d'un équilibre préservé grâce au maintien d'instances de dialogue et à la réunion périodique de parlements (Bengoa, 1985: 149-150 ; Mariman-b, 2006: 82-83).

Encadré 6

La perception des Mapuches durant les premières décennies de l'indépendance

Lors de la prise d'indépendance du Chili, au début du XIXe siècle, les Mapuches furent rappellés à l'imaginaire collectif tels de valeureux guerriers, preux défenseurs de leur liberté : « *Pour Carrera, O'Higgins, Freire, l'Indien rebelle représentait l'amour au sol de la patrie et à l'inconditionnelle liberté, hautes valeurs qui les avaient poussé à lutter victorieusement de longs siècles durant contre les conquérants espagnols et contre l'armée royale. Arauco constituait ainsi un exemple à suivre, un but à atteindre* » (Casanueva, 1998: 292). Comme dans beaucoup d'autres pays de la région, c'est donc au travers de leur héritage guerrier et en raison de la résistance qu'elles opposèrent au pouvoir colonial que l'on célébra et se représenta les sociétés amérindiennes. Un héritage réducteur, certes, mais d'autant plus prégnant au Chili qu'un territoire mapuche encore autonome continuait de maintenir en échec l'entreprise coloniale, entravant le projet des « pères » de la patrie. Aussi, d'après Christophe Cordonnier, ce serait une oeuvre épique célèbre du XVIe siècle -*La Araucana*, du poète espagnol Alonso de Ercilla- magnifiant le courage, les exploits et la geste guerrière autochtones qui aurait incontestablement forgé le mythe fondateur de la nation chilienne. Comme il le précise lui-même, « *l'intérêt de ce texte n'est pas que poétique : il témoigne d'une étrange alchimie en ce que le soldat espagnol, bien loin de mépriser son adversaire indien, en fait le véritable héros de l'épopée, doté d'un courage pareil à celui du Cid et des autres preux des romans espagnols de l'époque* [...]. (Cordonnier, 2000: 213).

Fernando Casanueva rappelle, pour sa part, « [qu'] *en 1812, on créa le premier écusson national, dans lequel l'étoile solitaire irradiait sur le globe terrestre avec la légende Post tenebras lux. Sous l'étoile, une feuille de palme et une lance entrecroisées avec une seconde légende, Aut concilies aut ense (« Par la raison ou par la force » qui, dès lors, constitua la devise de la République du Chili) et, surtout, de chaque côté de l'écusson figuraient un Indien et une Indienne avec leurs armes, représentant la nation chilienne en gloire et majesté* » (Casanueva, 1998: 293). Comme partout ailleurs, cette valorisation de l'indigène se traduisit en termes politiques par la fin des privilèges et des discriminations. Les quelques « villages d'Indiens » -équivalent chilien de l'*encomienda*- fondés au nord du Bío-Bío furent abolis et, dans la Constitution de 1833, on reconnut la nationalité chilienne à toute personne née sur le territoire de la République qui, dans l'imaginaire des « pères » de la patrie s'étendait au-delà du Bío-Bío (*ibid*.: 303-304). Le passage de l'indigénisme de ségrégation de l'époque coloniale à l'assimilation des premiers temps de l'indépendance se fit donc sous le signe de l'incorporation des Mapuches qui, en tant que citoyens libres et égaux en droits, furent inclus théoriquement au projet de construction nationale (Bengoa, 1990: 22).

Illustration 22 : Ecusson du Chili de 1812

Source : http://filomenalaespadadeltriunfo.blogspot.com

<u>Cartes 6 & 7</u> : Le rétrecissement des domaines mapuches au cours des XVIIe et XVIIIe siècles

Oeuvres sous droit

<u>Source</u> : Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, Gobierno de Chile – Mapas 21 & 22

Un fait nouveau introduit cependant une distinction qui, pouvant paraître anodine de prime abord, sera pourtant décisive dans le déroulement de la suite des événements et le devenir de la question territoriale mapuche. Il s'agit de l'intromission d'intérêts privés de particuliers chiliens dans les marges les plus septentrionales de l'outre-Bío-Bío. Profitant de la tranquillité des temps de la « vie frontalière », des personnalités de la société chilienne, tels certains militaires gradés et autres hommes politiques d'importance, usèrent de leur influence, de leur connaissance du terrain et des relations diplomatiques qu'ils avaient parfois personnellement tissées avec certains chefs mapuches, pour conclure avec eux des pactes relatifs à l'occupation de leurs terres. Il s'agissait là d'accords « à l'amiable » par lesquels ils se voyaient autorisés à exploiter des extensions de terre plus ou moins grandes, qu'ils utilisèrent notamment comme pâturages pour leurs bétails (Bengoa, 1985 ; Molina, 1995-a).

Toutefois, il est important de préciser que la transaction n'avait à l'évidence pas le même sens pour les uns et pour les autres. Car si les représentants de l'ordre républicain -les « acquéreurs »- y voyaient là -ou voulaient y voir- une « vente » (Bengoa, 1985: 159), il ne s'agissait pour les Mapuches que du droit d'usage d'un bien qui, de toute façon, ne leur appartenait pas et dont ils ne pouvaient perdre indéfiniment le bénéfice. Parler de vente relevait en effet de la plus grande absurdité, en ce sens que le régime de propriété privée tel que le définit la coutume occidentale du droit positif n'avait bien entendu aucune prise en outre-Bío-Bío. Dans une société de tradition orale de surcroît, il est difficile de trouver une trace légale pouvant justifier d'une possession effective ou faire figure d'un acte de vente.

Mais en achetant l'inachetable, souvent pour quelques sacs de blé ou contre quelques litres de vin, les colons et hauts fonctionnaires de l'Etat parvinrent à constituer de véritables enclaves chiliennes en territoire mapuche. Ce n'était là toutefois que l'expression ou le résultat de dynamiques enclenchées dès les XVIIe et XVIIIe siècles, au cours desquels l'emprise espagnole aux abords de la « frontière » se faisait de plus en plus évidente (*cf.* Cartes 6 & 7). Comme s'il s'agissait alors d'une véritable stratégie « d'infiltration », la pénétration agricole de l'outre-Bío-Bío se traduisit par l'intromission d'intérêts privés dans une zone de non-droit, allant au devant d'une reconnaissance juridico-administrative dont il est indéniable qu'elle força le pas (Molina, 1995-a: 46).

Ce fut chose faite le 2 juillet 1852, quand par un coup de « stylo magique », la promulgation du Décret-Loi n°90 rattacha la totalité des terres de l'outre-Bío-Bío à la création d'une nouvelle province : la Province d'Arauco, qui -selon le texte officiel- « *comprendra dans sa démarcation les territoires indigènes situés au sud du fleuve Bío-*

Bío et au nord de la Province de Valdivia[94]*, et les départements ou sous-délégations des provinces limitrophes, qu'il convient au service public d'ajouter pour le moment, si ainsi l'estime le Président de la République* ». Puis le premier article dudit décret précise que « *les territoires habités par des indigènes et des frontaliers se soumettront aux autorités et au régime que déterminerait le Président de la République, au vu des circonstances particulières* ».

Si l'inclusion du territoire mapuche dans la juridiction nationale chilienne paraissait ne relever, en 1852, que de la fiction puisque dans les faits les Mapuches continuaient d'y exercer un contrôle politique effectif, on ne peut passer outre le fait qu'elle permit aux colons de légaliser leurs « possessions ». La création de la Province d'Arauco ne se limita donc pas à un acte purement théorique. Elle légitima la transgression de la « frontière » en lui attribuant une base juridico-légale. La date de promulgation du décret-loi n'est d'ailleurs pas anodine puisque, comme le souligne J.-P. Blancpain, « *c'est la crise de 1851, la rébellion des provinces excentriques de Coquimbo et de Concepción contre le gouvernement central, qui font prendre conscience aux dirigeants chiliens de la nécessité d'arrêter une politique nouvelle* » (Blancpain, 1996: 128).

Mais quel rapport entre l'insurrection des provinces excentriques et la création de la Province d'Arauco ? En perdant les élections présidentielles de 1851, le candidat fédéraliste de Concepción, général José María de la Cruz, s'insurgea contre le pouvoir central de Santiago, rejoint en cette occasion par de nombreux chefs mapuches considérant le gouvernement central comme leur principal ennemi. Contenus sans grandes difficultés par l'armée républicaine lors de la bataille de Loncomilla, les rebelles fédéralistes ne tardèrent pas à s'éparpiller, et les Mapuches à s'en retourner dans l'outre-Bío-Bío, désormais seuls face aux intentions d'un pouvoir central pouvant se targuer d'un prétexte légitimant toute réprimande (Bengoa, 1985: 166-167).

C'est à cela que répond la création de la Province d'Arauco, tel un signal politique fort marquant le passage à l'offensive, la fin de la colonisation « par la Bible » et le

[94] L'existence juridique de la Province de Valdivia, tout comme celle de Chiloé, remonte à 1826. Le caractère prématuré de la formation de ces deux entités s'explique par le fait qu'elles constituèrent les deux seules enclaves que le pouvoir colonial soit parvenu à maintenir dans l'outre-Bío-Bío, et à partir desquelles fut organisée la colonisation du grand sud chilien. Elles formaient, avant l'indépendance chilienne, des Gouvernements placés sous l'administration du Vice-Royaume du Pérou. En 1810, le Gouvernement de Valdivia devint un Parti, puis une Délégation en 1823. Ce n'est qu'avec les Lois Fédérales de 1826 que la Délégation de Valdivia intégra la Province homonyme, conjointement aux Délégations d'Osorno (créée en 1823) et de La Unión (créée en 1826). La même année, le Gouvernement de Chiloé devint lui aussi une nouvelle Province du Chili. Avec la création de ces deux nouvelles provinces, en 1826, toute la moitié nord du territoire mapuche (qui correspond à l'actuelle Araucanie) fut ainsi « prise en sandwich » entre les fleuves Bío-Bío et Toltén au-delà desquels une importante population chilienne s'était déjà installée. Dans la première moitié du XIXe siècle, le territoire mapuche ne constituait donc pas qu'un vide juridique : au regard de l'administration chilienne, il était également une « discontinuité », du point de vue démographique d'abord, mais également du point de vue de sa mise en valeur agricole. Il était, en somme, un territoire à conquérir et à coloniser.

retour aux armes. Restait-il encore à passer de l'inclusion théorique à l'inclusion effective ! C'est une nouvelle insurrection, menée quelques années plus tard, en 1859, et à laquelle s'allièrent une fois de plus les « incorrigibles » Mapuches, qui en donna l'occasion. Mieux organisé et plus violent que le précédent, cet événement se solda dans le sud du pays, et plus particulièrement dans la région frontalière, par la destruction de villes entières : « [...] *le 12 novembre 1859, la ville de Nacimiento fut assaillie et « sa faible garnison dut se maintenir à la défensive pendant que les barbares abattaient impunément les champs des alentours » (Edwards). Los Angeles, principal centre du secteur, fut abandonné par ses habitants tandis que la majorité de ses maisons furent brulées* [...] » (*ibid*.: 169-170).

De leur côté, convaincus de trouver dans cette lutte le salut au problème de leur indépendance, les Mapuches s'attaquèrent aux forts militaires construits en plein cœur de leur territoire, saccageant volontiers les possessions de grands propriétaires terriens infiltrés. Sans grande surprise, on assista à cette époque à un revirement d'une opinion publique qui, relayée par une presse incitant à la vengeance (Casanueva, 1998), se prononça en faveur de la « pacification » de l'outre Bío-Bío. C'en était donc fini de cette image romantique forgée dans les premiers temps de l'indépendance (*cf*. Encadré 6). Aussi, comme le souligne Jorge Pinto, « *le même Mapuche qui, un demi-siècle auparavant, apparaissait comme source d'inspiration de l'Indépendance* [...]*, se transforma en une brute indomptable, en un ennemi de la civilisation et une entrave au progrès* » (Pinto, 2000: 119).

Encadré 7

Le Royaume d'Araucanie et de Patagonie

Les fédéralistes de Concepción ne furent pas le seul soutien, ni d'ailleurs le plus constant, sur lequel purent espérer compter les Mapuches face à l'imminence d'une invasion militaire chilienne. En 1860, plusieurs chefs mapuches s'allièrent ainsi à Aurélie Antoine de Tounens, un aventurier français arrivé au Chili depuis 1858 avec l'intention de s'y installer. Se proclamant la même année Roi d'Araucanie et de Patagonie, notre aventurier fut d'abord traité comme un fou (Bengoa, 1985: 188-190). Ses prétensions laissant toutefois présager la possibilité d'une intervention française en outre-Bío-Bío, sa présence devint rapidement dérangeante pour les autorités chiliennes qui mirent sa tête à prix et engagèrent, sans plus attendre, l'invasion militaire programmée (Casanueva, 1998: 321).
Arrêté en 1862, jugé, emprisonné et renvoyé postérieurement en France, de Tounens ne renonça cependant pas à son « royaume » et y revint en 1871, après avoir traversé la Pampa. La guerre avait cette fois bien commencé en Araucanie et le « monarque » ne tarda pas à repartir en France où il mourut en 1878 (Bengoa, *op. cit*.). Bien que l'article 1er du décret de fondation du royaume prévoyait l'instauration d'une monarchie constitutionnelle et héréditaire, c'est un ami d'Aurélie Antoine de Tounens, Gustave Achille La Viarde, qui prit sa succession après son décès. Le royaume s'est ainsi maintenu jusqu'à nos jours sans avoir pour autant fait l'objet d'une quelconque reconnaissance ni avoir eu d'incidences pratiques dans la résolution du conflit territorial mapuche. C'est probablement pour cela d'ailleurs que l'on en parle relativement peu.

Encadré 7 - Suite

Illustration 23 : Le « roi » Aurélie Antoine Ier en habit mapuche traditionnel

Œuvre sous droit

Source : http://es.wikipedia.org/wiki/Or%C3%A9lie_Antoine_de_Tounens

Dès 1861, les autorités chiliennes se lancèrent dans une entreprise visant le couronnement de l'œuvre inachevée de leurs prédécesseurs espagnols : la conquête militaire du territoire mapuche. L'étape dite de « Pacification de l'Araucanie », dirigée par Cornelio Saavedra, fut conclue en à peine vingt ans. L'avancée de la « frontière » fut rapide, le rythme avec lequel fut institué le morcellement administratif du territoire mapuche en témoigne (*ibid*.).

Si, en 1852 , l'ensemble dudit territoire était englobé de façon nominative dans la seule Province d'Arauco, en 1887 il se divisait déjà en trois Provinces : Malleco, Cautín et Arauco -confinée désormais au seul secteur côtier-, chacune d'elles se divisant à leur tour en plusieurs Départements, multipliés et réorganisés sur les pas des militaires. La conquête avait affiché le but d'asservir l'ennemi et de le soumettre à une structure qui se chargerait de son assimilation. La « Pacification de l'Araucanie » mit fin à l'autonomie politique d'un peuple, indigénisé au sein d'une société qui mettait en œuvre l'arsenal législatif nécessaire à la désintégration de l'ensemble des structures sociales des vaincus.

Tableau 5 : Périodes et faits marquants de l'histoire hispano/chileno-mapuche (1541-1884)

Période	Date	Evénement
1541-1641 Guerre d'Arauco	1541	- Pedro de Valdivia fonde Santiago
	1546	- Bataille de Quilacura aux abords du Bío-Bío
	1550	- Pedro de Valdivia fonde le fort de Penco (Concepción)
	1551	- Pedro de Valdivia fonde Imperial
	1552	- Fondation de Valdivia
	1554	- P. de Valdivia est fait prisonnier et exécuté par Lautaro - Lautaro prend et détruit le fort de Penco
	1557	- Le *toqui* Lautaro est fait prisonnier et exécuté
	1565	- Le Chili devient une *audiencia* du vice-royaume du Pérou
	1598	- Grand soulèvement mapuche
	1602	- Destruction de Villarrica
1641-1861 Indépendance mapuche	1641	- Parlement et Traité de Quilin
	1726	- Parlement de Negrete
	1766	- Grand soulèvement mapuche
	1793	- Parlement de Negrete
	1803	- Parlement de Negrete
	1810	- Première junte du Gouvernement chilien
	1818	- Déclaration d'indépendance du Chili
	1825	- Parlement de Tapihue
	1851	- Insurrection fédéraliste à Concepción
	1852	- Le Décret-Loi n°90 fonde la Province d'Arauco
	1859	- Insurrection fédéraliste à Concepción
	1860	- Destruction de Negrete - Proclamation du Royaume d'Araucanie et de Patagonie
1861-1884 Pacification de l'Araucanie	1861	- Présentation du Plan d'Occupation de l'Araucanie - Fondation de Lebu
	1862	- Détention et expulsion du Roi Aurélie Antoine Ier
	1881	- Fondation du fort de Temuco - Tracé de la frontière internationale avec l'Argentine - Dernier grand soulèvement mapuche
	1882	- Fondation de Galvarino et Nueva Imperial
	1883	- Refondation de Villarrica
	1884	- Début du processus de mise en réduction

Sources : J. Bengoa (1985)

II. Le territoire mapuche dans la perspective indigéniste chilienne

La construction de l'Etat moderne en Amérique Latine se fit au prix de nombreux affrontements qui opposèrent les « patriotes » aux « royalistes » et firent de la première moitié du XIXe siècle une période d'incertitudes et de basculements. Que cela ait été au Chili, au Vénézuela, en Colombie ou au Pérou, les patriotes durent effectivement faire face à l'opposition d'un important secteur de la société coloniale qui cherchait à maintenir son pouvoir ou à en gagner davantage. Si des dates ont été arrêtées, officialisées et sont aujourd'hui retenues à l'origine de la formation de l'Etat, ce n'est qu'en réponse au besoin de ponctuer l'historiographie nationale de marqueurs symboliques, capables de légitimer et donner une certaine cohérence à l'oeuvre des « héros de la patrie ».

Dans les faits, pourtant, l'indépendance ne fut définitivement acquise que sur un temps relativement long, suite à une succession d'événements ayant infligé plusieurs revers au projet des patriotes. D'autre part, il faut prendre en compte qu'au sein même de chacun des groupes rivaux, il ne fut pas rare que plusieurs factions se disputassent également le pouvoir, mettant en scène des jeux d'alliances relativement complexes qui se traduisent aujourd'hui dans le découpage de la carte géopolitique latino-américaine. C'est là une des principales raisons de l'échec du rêve bolivarien et de l'impossible unité latino-américaine (*cf.* Chapitre 1), car la contestation de l'hégémonie du pouvoir colonial ne se fit pas uniquement sur fond d'affirmation d'un contre-pouvoir local, mais aussi et surtout en réponse à un jeu de rivalités multiples, parfois fort contraignant quant à la possibilité même de matérialiser ce contre-pouvoir (Amilhat-Szary, 2005).

Or ces enjeux n'étaient pas complètement nouveaux. Ils constituaient, de fait, l'une des expressions politiques les plus caractéristiques héritées de la période coloniale. Ainsi, la formation d'Etats souverains ne fut pas seulement l'occasion d'une prise d'indépendance vis-à-vis de la métropole. Pour les patriotes, elle constitua l'opportunité privilégiée d'asseoir leur autorité et d'étendre leur souveraineté à des territoires dont l'extension reflèterait la grandeur de leur pouvoir. Dans les faits, c'est à partir des anciens centres du pouvoir colonial que s'organisa la constitution des nouveaux Etats (Thuillier, 2005: 117-118)[95].

Cette réalité fut particulièrement prégnante au Chili où la question du tracé des frontières ne fut « définitivement » résolue qu'à la fin du XIXe siècle. L'indépendance chilienne, gagnée entre 1810 et 1818, s'était effectivement fondée sur une étendue territoriale qui, impulsée depuis Santiago, ne dépassait guère la moitié de celle qu'on lui connaît aujourd'hui. Deux frontières entravaient alors l'expansion de la souveraineté

[95] Ce qui expliquerait d'ailleurs que le découpage de l'Amérique Latine en Etats ait relativement bien suivi une logique visant à reproduire les divisions administratives héritées de l'époque coloniale - *audiencias*, capitaineries, etc. (Anderson, 1983 ; Bon, 2001).

nationale chilienne : au sud, d'abord, où l'insoumission mapuche avait érigé le fleuve Bío-Bío en une frontière diplomatique relativement bien respectée ; et au nord, où une nation bolivienne également en construction avait converti le désert d'Atacama en un point d'arrêt à l'influence chilienne (Cordonnier, 2000).

Mais dans la seconde moitié du XIXe siècle, un prodigieux élan expansionniste permit au Chili d'étendre sa souveraineté aux confins des frontières qui lui sont actuellement reconnues. C'est par la réalisation de deux guerres simultanées, entre 1861 et 1884, que furent abolies les frontières héritées. Au sud, la campagne dite de « Pacification de l'Araucanie » ouvrit la colonisation du territoire mapuche ; au nord, la Guerre du Pacifique, menée contre la Bolivie et le Pérou, permit d'annexer les étendues désertiques, mais riches en minerais, de l'Atacama. Au-delà de leur simultanéité, ces deux expériences entretiennent entre elles un autre point commun : tandis que vers le sud, l'expansionnisme chilien détermina l'inclusion d'une population mapuche plus importante encore que celle anciennement soumise et déjà incluse au territoire national, au nord, il signifia le ralliement de divers contingents amérindiens historiquement liés au développement de l'Empire inca.

Or, dans un pays se définissant comme juridiquement libre d'indigènes, l'intégration *de facto* d'une importante population amérindienne eut pour effet de réouvrir un débat clos depuis l'abolition de l'*encomienda*, en 1791 (*cf.* Chapitre 1). Quelles en furent donc les conséquences ? Sous quelles formes les politiques indigénistes firent-elles leur réapparition dans le Chili de la fin du XIXe siècle ?

1. 1853-1952 : un problème de terres

Un première précision doit tout d'abord être faite ici : notons qu'à partir du XIXe siècle, et au cours de toute l'histoire républicaine chilienne, l'orientation des politiques indigénistes fut constamment définie en rapport à la question territoriale mapuche et aux réponses que l'on pensait devoir y apporter. Cela est bien entendu lié à la configuration des relations interethniques durant la période précédant la campagne militaire menée à l'encontre des « Indiens insoumis ». Alors qu'au nord du pays, les populations amérindiennes des territoires annexés avaient été préalablement et successivement placées sous le contrôle de diverses administrations coloniales (inca, espagnole, puis bolivienne ou péruvienne), il n'en allait pas de même au sud où les Mapuches n'avaient pas encore fait l'expérience de la domination.

La question du territoire mapuche ne se posa donc pas uniquement comme celle d'un espace à conquérir, mais aussi et surtout comme celle d'une vaste *terra incognita* à coloniser et à aménager. L'ouverture du Bío-Bío entraîna ainsi avec elle tout le grand sud chilien, jusqu'en Terre de Feu, dans l'imaginaire d'un espace vide de tout, où

« tout » justement était à faire[96]. Dans une telle perspective, il fut tout à fait naturel que la question mapuche soit apparue comme un problème d'abord foncier, lié à la disponibilité et à la répartition des terres conquises. Car, par-delà une revendication purement idéologique de l'unité territoriale et des « frontières naturelles » du Chili, la conquête du territoire mapuche visait à apporter une solution au problème très concret de l'expansion nécessaire de l'aire de production agricole (Casanueva, 1998).

A la fin des années 1840, l'ouverture de nouveaux marchés, en Californie et en Australie -qui s'ajoutèrent à celui plus ancien du Pérou-, avait eu pour effet de stimuler la production céréalière chilienne dont la croissance s'était vue néanmoins limitée par la disponibilité de terres. Il allait de soi que dans un tel contexte, l'outre-Bío-Bío se présentait aux yeux de la société chilienne comme un vaste territoire qui, une fois rattaché à la juridiction nationale et ouvert à la colonisation et au peuplement, pourrait être mis au service d'une économie exportatrice en pleine croissance[97] et intégré, donc, aux nouveaux marchés internationaux (Bengoa, 1985: 157-158).

Par ses aptitudes écologiques, la région devint d'ailleurs rapidement le centre de gravité de la production céréalière nationale, lui valant le surnom de « Grenier du Chili ». Pablo Camus précise, à ce titre, « [qu'] *entre 1872 et 1878, la région allant du Bío-Bío à Valdivia comptait une superficie cultivée de 30.680 ha, qui représentaient 8% du total ensemencé dans le pays, tandis que pour la période 1905-1915, les 168.181 ha ensemencés dans cette région équivalaient au 40%* » (Camus, 2006: 113). De fait, les colons affluèrent en masse, suivant les pas des militaires, dans le chaos et l'anarchie de mouvements migratoires hors de tout contrôle, et ayant pour effet d'exercer une forte pression sur les terres théoriquement « libérées » de l'outre Bío-Bío.

Les premières mesures de l'adminisration chilienne s'attachèrent ainsi à gérer ces afflux de colons en quête d'un petit « El Dorado », d'une terre productive qu'ils pourraient travailler et sur laquelle ils pourraient s'installer. Dès 1853, alors que l'annexion du territoire mapuche ne relevait encore que d'une pure fiction juridique, les

---

[96] Cet imaginaire du vide semble avoir été d'autant plus prégnant outre-Cordillère, où l'armée argentine ne se lança pas exactement dans une campagne de « pacification » à l'encontre des tribus insoumises, mais dans une véritable « Conquête du Désert » (1879-1884). Simultanément à leurs homologues chiliens, et pour des raisons fort similaires, les militaires argentins entreprirent l'inexorable avancée de la ligne frontière. A en suivre Guillermo Bengoa (1996), le but premier ne semble pas avoir été de soumettre les Indiens de la Pampa -retrospetivement, l'importance des pertes humaines causées lors des expéditions argentines permet néanmoins de parler d'un véritable « génocide » (Kradolfer, 2008: §9)-, mais bien de peupler le « désert ». Cette conversion de la Pampa en désert serait, selon lui, le produit d'une construction trouvant ses origines dans la confrontation de deux traditions spatiales présentant d'évidentes contradictions. Il constate en effet que « [...] *les stratagèmes territoriaux auxquels le pouvoir est habitué (centralisation, contrôle des ports, chemins et voies fluviales, douanes, monuments emblématiques) ne sont pas faciles à constituer dans la Pampa* » (p.144). Or, le nomadisme mapuche en avait fait un espace en perpétuel mouvement, fait de lieux éphémères et de campements, ce qui aux yeux des colonisateurs ne pouvait que contribuer à créer une sensation de « vide ».

[97] Suite à la fermeture des marchés californien et australien, le Chili connut en 1857 une brève période de récession. Mais la réouverture des marchés européens, quelques années plus tard, permit de relancer la production et de réactiver les exportations (Camus, 2006: 113 ; Pinto, 2000: 132-133).

autorités promulguèrent un décret qui, faisant écho à la création de la Province d'Arauco, vint légaliser et réglementer les transactions et l'acquisition des terres mapuches[98]. Après tout, si l'ensemble de ce territoire était désormais soumis à la juridiction chilienne et si, depuis l'indépendance nationale, les indigènes étaient considérés comme des citoyens libres et égaux en droits (*cf.* Encadré 6), il n'y avait pas de raisons que les Mapuches de l'outre-Bío-Bío ne puissent pas, eux aussi, bénéficier du « privilège » de vendre leurs terres.

Dans ce même élan, l'administration chilienne promulga, le 4 décembre 1866, une loi visant à organiser la distribution des terres colonisées. Si, à cette date, la guerre n'était pas encore gagnée, l'Etat s'assurait ainsi de la mise en place d'un arsenal juridico-légal qui lui permettrait, par la suite, d'asseoir son autorité tout en canalisant l'afflux migratoire. Le principe était simple : aux militaires succéderaient des topographes et des ingénieurs qui auraient la charge de délimiter les terres mapuches et d'en établir un cadastre. Ce cadastre servirait ensuite à l'établissement de titres de propriétés -les *Títulos de Merced* (T.M.)- assurant aux autochtones un droit d'accès à la terre.

De tels procédés eurent pour effet de « réduire » le territoire des vaincus à quelques maigres portions légalement reconnues, au-delà desquelles régnerait désormais un ordre nouveau. Or, le but étant d'ouvrir l'outre-Bío-Bío à la colonisation, les terres restantes -« la plus grosse part du gâteau »[99]- furent de ce fait déclarées fiscales, c'est-à-dire propriété de l'Etat qui pourrait alors les répartir à sa convenance. La solution au « problème » mapuche passerait donc par un retour aux politiques de ségrégation des temps de l'*encomienda*, c'est-à-dire par l'exclusion des Amérindiens au sein d'espaces leur étant exclusivement réservés, en marge de l'imaginaire national.

La campagne de « pacification » poursuivait, en ce sens, la mise en oeuvre d'un projet de société dans lequel les Mapuches n'avaient à l'évidence pas leur place. Leur « parquage » dans des réserves attitrées en était l'expression, et faisait indubitablement écho à la volonté des dirigeants de l'époque de substituer le « progrès » à la « barbarie », en peuplant les espaces libérés par un appel à l'immigration européenne :

> « *Tout au long du XIXe siècle, hauts fonctionnaires, hommes politiques et représentants de l'intelligentsia, sensibles au mythe du pays neuf et à la réalité du « retard » chilien, avaient préconisé l'établissement d'un courant migratoire européen sélectif et régulier, seul capable, à leurs yeux, de fortifier leur pays et d'y « transplanter la civilisation moderne »* » (Blancpain, 1996: 164).

Les politiques de ségrégation définies au cours de la seconde moitié du XIXe siècle étaient ainsi vouées à permettre l'implantation d'un nouveau modèle de société

[98] Décret n°109 du 14 mars 1853.
[99] J'emprunte l'expression à C. Gros (2004).

duquel les Mapuches se trouvèrent *de facto* exclus. Il fallut toutefois attendre quelques années avant de voir cette politique se mettre en place, car ce n'est qu'après la reddition définitive et totale des « Indiens insoumis », en 1884, que les premiers T.M. furent attribués aux chefs mapuches par une commission spécialement désignée à cet effet[100]. La mise en réduction du territoire des vaincus se prolongea jusqu'en 1929, et les chiffres avancés par les auteurs s'étant penchés sur cette question font état de quelques 3.078 T.M. distribués durant ces trente cinq années de « radication » (Bengoa, 1990 ; González, 1986)[101].

Dès 1925, d'ailleurs, alors même que le processus de mise en réduction n'était pas encore officiellement terminé, la première loi visant à réguler la propriété australe -la colonisation des terres libérées de l'outre-Bío-Bío- vit le jour[102]. Mais, comme il l'a déjà été signalé, le processus de colonisation prit amplement le pas sur l'établissement d'une législation prétendant canaliser l'afflux des colons et quadriller l'espace à sa guise. La réalité fut contradictoire à la législation censée la déterminer car si celle-ci préconisait, dans un premier temps, de « réduire » les Amérindiens afin de pouvoir établir, dans un second temps, la propriété des colons, dans les faits c'est tout le contraire qui se passa.

Les terres d'Araucanie furent effectivement mises aux enchères par lots de plusieurs centaines d'hectares, dès 1873, alors que les Mapuches ne jouissaient encore d'aucun titre leur permettant d'en justifier la propriété (Blancpain, 1996: 161). De tels procédés furent mis à profit par nombre de notables et spéculateurs en tout genre qui se convertirent en grands propriétaires terriens par l'acquisition de parcelles qu'ils n'avaient préalablement pas même inspecté, et qu'ils ne connaîtraient d'ailleurs peut-être jamais.

Ce sont là les bases du latifundisme en Araucanie, qui ne laissa finalement qu'une maigre part des terres aux Mapuches contraints à se répartir ce qu'il en resta avec les petits colons. Si l'on ajoute à cela le fait que pour prétendre à l'attribution d'un terrain quelconque, les Mapuches devaient être en capacité d'en prouver une occupation effective et continue, on comprend que les extensions leur ayant été reconnues furent d'autant plus réduites. Sans compter, enfin, que la commission mandatée à cet effet ne put parfois accéder à certains secteurs, faute de temps, de moyens ou produit de l'opposition d'anciens colons veillant à la préservation de leur patrimoine foncier[103].

---

[100] La *Comisión Radicadora de Indígenas*, créée par la loi du 20 janvier 1883 qui apporta quelques précisions et modifications au texte précédent de 1866.

[101] Quelques 120 Réductions auraient toutefois été « perdues », passant, au cours de l'histoire et selon divers procédés, aux mains de particuliers non-indigènes, raison pour laquelle certains auteurs ne parlent que de la répartition de 2.918 titres.

[102] Il s'agit du Décret-Loi n°601 du 14 octobre 1925 qui donna lieu, par la suite, à une série d'autres textes, qui, jusqu'en 1931, modifièrent, perfectionnèrent et refondirent l'ensemble des dispositions relatives à la propriété australe et à la colonisation du grand sud chilien.

[103] J'en présenterai une illustration plus bas, à partir de la réalité de l'Alto Bío-Bío.

<u>Carte 8</u> : *Títulos de Merced* remis aux communautés mapuches entre 1884 et 1929

Œuvre sous droit

<u>Source</u> : Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, Gobierno de Chile – Mapa 24

Il en résulte que les quelques 3.000 réductions réservées aux Mapuches ne s'établirent sur guère plus de 500.000 ha, soit à peine 6% de l'ensemble des terres qu'ils controlaient du temps de la « vie frontalière » (González, 1986: 7). La légalité de l'ordre républicain ne fut aucunement respectée, violée par ceux-là mêmes qui avaient contribué à en déterminer les règles. Mais il ne s'agissait là que de la première étape d'un processus qui, par-delà les apparences, cherchait en fait à incorporer plutôt qu'à exclure les Mapuches du projet national chilien. Néanmoins, cette incorporation devait se faire au prix de la chilenisation des Amérindiens et de l'effacement des différences culturelles et de toute forme de particularisme.

Si donc, dans un premier temps, les autorités s'étaient entêtées dans l'urgence à créer la communauté mapuche[104], elles s'empressèrent tout aussi rapidement de la diviser, de la parcelliser dans le but de normaliser la propriété foncière indigène et de soumettre les terres mapuches aux lois du marché. Cette seconde étape du processus d'incorporation s'initia en 1927, et les modalités en furent précisées par la promulgation successive, jusqu'en 1931, de quatre lois, dont l'une fut en plus l'occasion de mettre une fin officielle à la mise en réduction de l'outre Bío-Bío[105].

Pour en résumer le contenu, signalons que la première de ces lois -celle de 1927- se chargea d'édicter le principe selon lequel les parcelles résultant de la division des communautés -relatives au nombre de chefs de famille- pourraient être librement cédées, vendues ou transférées. Les raisons motivant un tel principe furent précisées, quatre ans plus tard, dans un décret affirmant que « [...] *l'idéal devant être recherché en la matière est de soumettre les indigènes au régime légal qui règne dans le reste du pays, unique façon de les incorporer pleinement à la civilisation et d'obtenir que les terres qu'ils occupent jouissent des bénéfices du crédit et soient dûment travaillées et cultivées* »[106]. Le projet avait au moins pour mérite d'être clair, et constitua le mot d'ordre de l'idéologie indigéniste chilienne durant les deux décennies qui suivirent.

Toutefois, les priorités étaient ailleurs et les autorités s'attachèrent davantage à régulariser l'accès des petits colons et des indigènes laissés au dépourvu lors de la mise en réduction, sur les terres qui, à cette date, demeuraient encore fiscales (Almonacid, 2008: 129). Aussi, un point d'honneur fut porté à la question du respect des juridictions indigènes et à la restitution de portions de terrain usurpées aux réductions préalablement attribuées. Indépendamment du type de population dont il était question -colons, indigènes, etc.-, le but était donc de pouvoir quadriller l'outre-Bío-Bío en le soumettant au régime commun de la propriété privée, base du progrès et du modèle de développement que l'on cherchait à impulser.

---

[104] Les *Títulos de Merced* étaient effectivement des titres communautaires dans la mesure où ils étaient attribués à un individu, pour lui-même et en représentation de l'ensemble des membres de sa famille, qui pour l'Etat formaient dès lors une communauté (*cf.* Chapitre 6).
[105] Il s'agit de la Loi nº4.802 du 24 janvier 1930.
[106] Extrait du Décret Force de Loi n°266 du 20 mai 1931.

Mais d'autres raisons doivent également être soulignées dans l'explication de l'échec de la division des communautés indigènes. Les propres dispositions édictées par les lois qui se succédèrent entre 1927 et 1931 contribuèrent à freiner le processus, car seuls trois tribunaux furent en définitive affectés à cet effet[107]. Comme le précise Fabián Almonacid, « *chacun des tribunaux se vit englober un très vaste territoire, ce qui rendit difficile l'accomplissement des nombreuses tâches assignées* » (*ibid*.: 131). Si l'on ajoute à cela l'opposition exprimée par nombre de Mapuches au principe de division (*cf*. Chapitre 4), on comprend d'autant mieux les raisons de son échec. Or, la loi de 1931 avait établi que pour obtenir gain de cause, la demande de division devait être sollicitée par au moins le tiers des individus concernés.

Le processus fut ainsi stoppé dans le courant des années 1940 et seules 733 des quelques 3.000 réductions purent en définitive être divisées (González, 1986: 9). Simultanément, une nouvelle orientation indigéniste commença à s'affirmer, produit du constat des échecs passés. On se rendait compte en effet que l'incorporation des Mapuches au projet national chilien ne résidait pas uniquement dans le problème de la division des communautés et qu'il était nécessaire d'aborder le problème autrement.

2. 1953-1973 : un problème de développement

Il est important de rappeler que les années 1940 furent celles de l'expansion continentale de l'expérience indigéniste mexicaine qui, par la création de l'Institut Indigéniste Interaméricain, tenta de se poser en modèle pour le reste des pays de la région. Or, depuis l'épisode révolutionnaire de 1910, l'indigénisme mexicain avait définitivement basculé dans ce qui a été préalablement défini comme « indigénisme d'intégration » (*cf*. Chapitre 1). Au Chili, l'influence mexicaine ne fut pas immédiatement évidente et le refus de ratification de la Convention de Pátzcuaro en fut sans aucun doute l'expression la plus patente (Almonacid, 2008: 143).

Mais avec l'élection de Carlos Ibáñez del Campo, en 1952, un changement de cap significatif se produisit dans le contexte d'une politique populiste autoritaire : la paralysie totale du processus de division des communautés déboucha sur la création de la première institution médiatrice visant à réguler les relations entre l'Etat et les indigènes (Foerster *et al.*, 2005). Naquit ainsi, en 1953, la Direction des Affaires Indigènes (DASIN), dont l'apparition marqua un tournant dans la définition de l'indigénisme chilien, dans la mesure où la question territoriale mapuche ne serait aux yeux des autorités plus uniquement un problème de terres mais aussi un problème de développement.

[107] La loi de 1927 avait déterminé l'établissement d'un seul tribunal, puis celle de 1930 en créa quatre autres. Dans les faits, il n'en exista pourtant que trois (Temuco, Pitrufquén et Victoria).

La division des communautés indigènes n'ayant aucunement produit les résultats espérés, on se mit à penser que l'incorporation des Amérindiens au modèle de société promu par l'Etat ne pourrait se régler que par une intervention soutenue des autorités publiques. C'est à cette époque que l'on commença donc à envisager le « problème mapuche » au prisme paternaliste de la discrimination positive. En plus de se voir conférer la direction de la loi de 1931, encore en vigueur à l'époque bien que non appliquée, la DASIN eut alors en charge « *la supervision de l'exploitation économique rationnelle des champs agricoles de propriété des communautés indigènes* » et put, « *pour ce faire, constituer des coopératives, des sociétés ou des associations de caractère économique* »[108]. L'institution fut d'ailleurs confortée dans sa tâche, à partir de 1960, suite à la promulgation d'une nouvelle loi indigène qui, en abrogeant et en refondant les textes de 1931 et 1953, s'attacha à préciser les orientations de l'indigénisme chilien.

Cette nouvelle législation traduisit l'ambiguïté dans laquelle se trouvait alors la société chilienne vis-à-vis de la « solution » à apporter au « problème » mapuche, car si l'accent fut indiscutablement mis sur la nécessité de multiplier et amplifier les dispositions visant à rattraper l'écart observé, la division des terres communautaires fut également remise au goût du jour. Ne constituant à l'évidence pas une réponse à part entière audit problème, celle-ci continuait donc néanmoins d'être envisagée comme un élément central de la solution à y apporter. Afin d'être réactivé, le processus de division fut confié aux tribunaux déjà prévus à cet effet qui en obtinrent ainsi la compétence exclusive. Et pour plus de célérité, deux nouvelles entités vinrent s'agréger à celles existantes préalablement[109].

De telle sorte qu'il revint en définitive aux employés de la DASIN l'attribution quasi-exclusive de se concentrer sur la promotion socio-économique des communautés indigènes. Ces nouvelles orientations ne peuvent bien entendu être détachées du contexte idéologique que traversait au même moment l'ensemble de la société nationale et, plus généralement même, l'ensemble des pays latino-américains. Il a été vu précédemment que le populisme était au milieu du siècle passé en pleine expansion sur le continent. Le Chili fut tout naturellement touché lui aussi, emporté par la déférlante, timidement d'abord à partir des années 1950, plus franchement dans les années 1960, et irréversiblement dans le début des années 1970 (Artigas, 2005).

Or, le syndrome le plus symptomatique du populisme latino-américain fut sans aucun doute le projet de réforme agraire qui, dès 1962, prit également place au Chili (Correa *et al.*, 2005) de façon simultanée à l'instauration d'un indigénisme de type intégrationniste. A la croisée du projet de réforme agraire et des politiques indigénistes

---

[108] Extraits du Décret Force de Loi nº56 du 25 avril 1953.

[109] Il s'agit des tribunaux de Nueva Imperial et de La Unión qui relayèrent ceux de Temuco, Pitrufquén et Victoria (ce-dernier, pour être exact, fut en fait réhabilité par la nouvelle législation indigéniste).

d'intégration, le sort des populations indigènes se définirait comme celui d'une classe paysanne appauvrie et défavorisée. De telle sorte que les Mapuches en vinrent à constituer un groupe que seules des politiques sectorielles d'aide et d'incitation à la production et à l'amélioration des rendements seraient à même de sortir du retard et du sous-développement. Faut-il rappeler que le but ultime de la Réforme Agraire n'était pas tant la transformation des structures foncières -qui était plutôt un moyen- que la rationalisation de la productivité et des rendements agricoles devant permettre, à terme, la substitution des importations.

Toutes les terres, sans exception, devaient être mises au service de ce projet. Or, force était de contaster que le « petit paysannat mapuche » ne disposait encore que de moyens rudimentaires, limitant toute possibilité effective d'intégration au modèle imposé. La législation indigéniste de 1960 s'efforça donc de mettre en oeuvre les moyens nécessaires pour tenter de pallier ces manques : assistance technique, prêts et crédits en faveur de la modernisation des conditions de production, création d'un centre de formation et de coopératives agricoles, etc. Le but recherché, comme le précise l'un des articles, était bien « *l'intégration des aborigènes à la nationalité* »[110].

Dans les années 1960, le « problème mapuche » allait ainsi resurgir comme une question agrario-foncière, et allait même progressivement se fondre au projet de réforme agraire en en devenant une sorte d'extension ou de segment particulier. Pourtant, cette réforme n'a jamais été pensée « pour » les Mapuches ou dans une perspective de résolution de la problématique indigène. Même la seconde loi de réforme agraire, promulguée en 1967 et visant à approfondir et accélérer le processus, ne prit aucunement en compte les particularités propres aux conditions historiques de la conversion des Mapuches en une société d'agriculteurs (*ibid.*: 86).

Toutefois, en rendant applicable le principe d'expropriation, elle leur permit de bénéficier d'un accès à la terre, et donc de passer outre le principal obstacle entravant leur intégration effective. Car avant de pouvoir parler de développement et de technification, encore fallait-il les pourvoir de terres qu'ils pourraient travailler et rendre productives. En raison de quoi, l'intégration des Mapuches au processus de réforme agraire ne se fit vraiment qu'à partir de la fin des années 1960. Et c'est en 1970, suite à une « réforme de la réforme »[111], dans le contexte d'un Chili en pleine effervescence populiste -avec l'avènement du gouvernement de l'Unité Populaire et l'ascension de Salvador Allende à la présidence de la république-, que le mouvement se consolida véritablement. Il devint nécessaire, aux yeux du législateur, de perfectionner les dispositions établies par la loi indigène de 1960 qui était à l'évidence dépassée et peu adaptée au contexte de réforme agraire.

---

[110] Extrait du texte de Loi nº14.511 du 27 décembre 1960.

[111] Cette année là, des modifications importantes furent apportées à la loi de réforme agraire de 1967, via la promulgation de la Loi n°17.280 (Correa *et al.*, 2005: 87).

Un nouveau texte fut promulgué en 1972, dont le but semble bien avoir été de réguler l'accès des communautés mapuches au processus de réforme agraire (Toledo, 2006: 33). Dès lors, il ne s'agirait plus de diviser les terres communautaires mais d'en multiplier les superficies, base sur laquelle se fonderait la déprolétarisation du petit paysannat indigène. L'identité ethnique, certes reconnue, n'était effectivement traitée qu'en tant que sous-catégorie appartenant au vaste ensemble de la classe paysanne. La nouvelle législation avait ainsi fait de l'ethnicité une identité mobilisable dans le cadre d'un projet de société fondé sur une conception marxiste de lutte des classes. Si pour les « révolutionnaires » de la gauche chilienne, les Mapuches incarnaient une classe paysanne prolétarisée, il était légitime qu'ils puissent bénéficier, eux aussi, du processus de réforme agraire.

Illustration 24 : Salvador Allende saluant un groupe de femmes mapuches (s/d)

Œuvre sous droit

Source : Colección Fundación Salvador Allende

Ce n'est en définitive que sur le « comment » de la question que vint légiférer le texte de 1972. La DASIN fut, pour ce faire, remplacée dans ses fonctions par l'Institut de Développement Indigène (IDI) qui aurait en plus en charge de transférer aux communautés les terrains expropriés et cédés en sa faveur par la Corporation de la Réforme Agraire (CORA). Mais les attributions de cette nouvelle institution médiatrice ne se limitèrent pas à ce seul aspect et, dans une perspective éminemment intégrationniste -en résonance avec son propre intitulé-, il fut défini que « *les principaux objectifs de l'Institut* [seraient] *de promouvoir le développement social, économique, educationnel et culturel des indigènes, et veiller à leur intégration à la communauté nationale, tout en considérant leur idiosyncrasie et en respectant leurs coutumes* »[112].

[112] Extrait du texte de loi n°17.729 du 15 septembre 1972.

Au début des années 1970, la question territoriale mapuche ne constituait résolument plus un problème de terres mais avant tout un problème de développement, et de développement agricole pour être plus précis. Pour les dirigeants de l'Unité Populaire, l'accès à la terre et à la propriété n'était bel et bien qu'une étape préalable, indubitablement vouée à poser les bases de l'intégration mapuche au modèle de développement impulsé depuis les hautes sphères gouvernementales. Le rattachement de l'IDI au Ministère de l'Agriculture en était d'ailleurs l'expression, en même temps que le signe d'une rupture franche d'autant plus évidente que, dans la période précédente, la DASIN dépendait encore du Ministère des Terres et de la Colonisation. Une continuité résidait cependant dans le fait qu'une fois de plus, la réponse donnée au « problème mapuche » se définirait en fonction du projet de société des élites nationales chiliennes.

3. 1974-1989 : un pays sans indigènes

La Réforme Agraire, au Chili comme presque partout ailleurs sur le continent, avait été pilotée, à ses débuts, dans le cadre d'une Alliance pour le Progrès financée et contrôlée par les grands organismes internationaux, eux-mêmes placés sous influence nord-américaine. Il s'agissait là d'un dispositif qui, dans un contexte international de « chasse aux sorcières », devait théoriquement permettre à l'administration nord-américaine de garder une mainmise sur l'ensemble du continent et ne pas voir en conséquence basculer le populisme latino-américain dans la sphère d'influence du rival soviétique (Artigas, 2005 ; Dabène, 1997).

Toutefois, au Chili, avec l'élection de Salvador Allende et l'avènement du gouvernement de l'Unité Populaire, le processus fut littéralement propulsé hors du contrôle des instances internationales et de l'orbite nord-américaine. La dimension prise par l'approfondissement de la réforme des institutions et du système socio-politique dépassa rapidement le cadre d'action défini à Punta del Este, en 1961. La sanction serait alors à la hauteur de « l'impétuosité » des dirigeants de l'Unité Populaire. En s'appuyant notamment sur les forces militaires et le grand patronnat, les Etats-Unis parvinrent à plonger le pays dans un climat d'instabilité politique qui déboucha sur le coup d'Etat du 11 septembre 1973, dirigé par le général Augusto Pinochet (Artigas, 2005).

Traumatisme non encore résolu de l'histoire chilienne contemporaine, la sanglante dictature instaurée par le coup d'Etat de 1973 se prolongea jusqu'en 1989, se traduisant en termes politiques par un renversement des orientations et des mesures prises durant la période précédente. Un coup d'arrêt fut ainsi donné au processus d'expropriation du *latifundio*, ce qui ne veut pas dire pour autant que l'on en termina avec la Réforme Agraire. Aussi, le risque contenu dans l'usage du terme de « contre-réforme »,

fréquemment employé pour qualifier l'action du gouvernement militaire à partir de 1974, est de donner l'impression d'un retour en arrière total et définitif. Ce n'est qu'à moitié vrai, car toutes les expropriations ne furent pas unanimement révoquées. Au moment du coup d'Etat, la plus grande partie des terres expropriées étaient encore en possession de la CORA qui devait, selon les dispositions officielles, les attribuer aux coopératives agricoles les occupant. La révocation, c'est-à-dire le retour des terres dans les mains de leurs anciens propriétaires, ne s'offrait alors pour les nouveaux dirigeants que comme une possibilité parmi d'autres.

Plutôt que de révoquer les expropriations, les autorités militaires décidèrent parfois de redistribuer ces terres sur le marché foncier. Il en fut ainsi notamment dans la région correspondant au territoire ancestral mapuche, là où s'était justement concentré le gros des efforts du gouvernement antérieur en termes de réforme agraire. Chiffes en main, Víctor Toledo signale que « *dans le cas des provinces d'Arauco, de Malleco et de Cautín, 338 expropriations furent révoquées d'un total de 745 expédients, équivalents à 406.856,9 hectares physiques. Ce qui correspond à 47% de la superficie expropriée* » (Toledo, 2006: 50-51).

Dans la plupart des cas, les terres en possession de la CORA dans cette région ne furent donc pas rendues à leurs anciens propriétaires après 1973, mais livrées au marché foncier. En raison de leur aptitude forestière, elles furent transférées en grande part à la Corporation Nationale Forestière -entité dépendant du Ministère de l'Agriculture- qui les céda postérieurement à de grandes sociétés privées afin d'y développer des plantations d'espèces arborées exotiques -sapin et eucalyptus. Pas vraiment donc de « contre-réforme » à proprement parler, mais plutôt une révision du contenu, de l'utilité et des orientations du projet initial, redéfini en fonction d'un programme poursuivant d'autres objectifs et fondé sur un autre modèle de société.

En ce sens, le coup d'Etat du 11 septembre 1973 ne mit pas seulement fin à l'expérience populiste du gouvernement de l'Unité Populaire. Il se solda surtout par l'avènement d'une politique néolibérale placée sous l'égide de la loi des marchés et des principes de privatisation des économies nationales, de retrait de l'Etat -un « gouvernement minimal »- et d'ouverture au commerce international. C'est clairement dans cette perspective que fut réorienté le processus de réforme agraire, le but étant de pouvoir disposer d'un marché foncier favorisant l'épanouissement du projet des nouveaux dirigeants.

Le premier pas consista, pour cela, à « normaliser » le patron de distribution des terres et de la propriété foncière, dont la configuration répondrait à la volonté de reconversion du territoire mapuche en un grand centre de production sylvicole. L'ensemble du territoire national fut d'ailleurs réorganisé, réagencé et redécoupé en régions définies en fonction de leurs caractéristiques écologiques et de leurs aptitudes économico-productives. La nouvelle division administrative du pays, légalement

instituée entre 1974 et 1975, fut établie en rapport à la recherche de rationalisation de l'investissement et de la dépense publique. Le contrôle et la maîtrise de la diversité des ressources du territoire en constituaient indéniablement l'enjeu (*cf.* Carte 9).

Carte 9 : Les régions fonctionnelles de la réforme administrative de 1975

Œuvre sous droit

Source : V. Toledo (2006: 42)

De sa réputation passée de « grenier du Chili », grand centre de production céréalière dans l'élan du processus de colonisation, le territoire mapuche devint ainsi, au cours des années 1970, le foyer de la production forestière nationale, berceau d'un « El Dorado » de bois. Toutes les terres, dans la mesure du possible, devaient être mobilisées dans cette perspective. C'est pour cela qu'un grand nombre de terrains expropriés ne furent pas rendus à leurs anciens propiétaires mais vendus à des sociétés forestières qui entrèrent dans une inexorable logique d'accumulation du capital foncier. Sur les quelques 90.423,2 ha de terres réformées dans l'ensemble du territoire mapuche, pas moins de 68.075,3 ha, soit 75% du total, furent transférées à la CONAF, puis cédées aux entreprises forestières (*ibid*.: 54).

Quant aux terres des expropriations révoquées, elles furent en général postérieurement intégrées, elles aussi, au secteur forestier en raison de dispositions légales qui y incitèrent fortement les grands propriétaires terriens. Restait encore à régler le fameux « problème mapuche », car la révocation de près de la moitié des terres expropriées avait tout de même eu pour effet d'en expulser les petits paysans qui s'y étaient installés, et donc de renvoyer nombre de Mapuches dans leurs réductions[113]. Le problème se posa alors en rapport au type de régime qui déterminait la propriété foncière indigène.

Au moment du coup d'Etat, seules 832 réductions mapuches avaient été divisées (González, 1986: 9) ce qui, pour les autorités militaires, constituait un frein évident à leur intégration effective au modèle de développement promu, fondé sur la constitution de la propriété privée individuelle. Une fois achevée la phase dite de « normalisation », le gouvernement militaire se tourna donc sur le cas des réductions mapuches et de la solution à apporter à la question de leur intégration sur le marché foncier. Rien de très neuf ni de très innovant : la nouvelle législation indigéniste, promulguée en 1979[114], institua une fois de plus le processus de division des anciens T.M. qui avait été paralysé durant la période de l'Unité Populaire. Mais plus que de remettre au goût du jour une mesure devenue coutume au fil de l'histoire républicaine chilienne, les autorités militaires s'attachèrent à systématiser la parcellisation de tous les titres propriété collectifs, tant ceux appartenant aux indigènes comme ceux des non-indigènes.

Ce n'était pas en soi la propriété indigène qui posait problème, mais son caractère collectif. D'ailleurs, les quelques coopératives agricoles ayant eu le privilège de se voir

[113] Le processus d'expropriation ne fut amplement accéléré que durant les années du gouvernement de l'Unité Populaire, entre 1970 et 1973, qui furent donc également celles durant lesquelles une plus grande quantité de terres fut finalement concédée aux travailleurs agricoles et petits paysans. Cette volonté déclarée d'accélérer le processus de réforme agraire avait alors déterminé que la délivrance de titres de propriété serait postérieure à l'occupation effective des terres, contribuant finalement à ce que, au moment du coup d'Etat, un nombre considérable de petits paysans se retrouve dans une situation d'apparente illégalité, puisque ne détenant aucun justificatif « légal » de la propriété des terres sur lesquelles ils s'étaient établis.

[114] Le Décret-Loi nº2.568, promulgué le 22 mars 1979, vint en fait modifier la précédente loi de 1972.

attribuer un titre de propriété avant la date du coup d'Etat furent elles aussi divisées. Plus qu'une loi indigène à proprement parler, il semble donc que le texte de 1979 puisse être considéré comme une loi de liquidation de la propriété collective au Chili. En généralisant le principe de propriété privée individuelle, le but recherché était de créer un marché de terres potentiellement ouvert à l'expansion de la production forestière. La nouvelle législation détermina pour cela que sur simple demande d'un seul des occupants d'une réserve, celle-ci pourrait être divisée, ce qui eut pour effet d'accélérer le processus et de le rendre bien plus effectif que dans les phases précédentes[115].

Et les résultats furent à la hauteur des espérances. Au terme de la dictature, seules 18 des quelques 3.000 réserves initiales n'avaient pas encore été divisées. Il faut dire que la bureaucratie indigéniste militaire y déploya tous ses efforts : l'IDI disparut au profit d'un Département des Affaires Indigènes (DASIN) inséré au sein de l'Institut de Développement Agricole (INDAP)[116] et dont la seule et unique responsabilité fut de mener à bien le processus de division. Quel retour en arrière ! Comme le signale J. Bengoa, la « [...] *loi de 1927 a été copiée presque textuellement en 1978 par la junte militaire* » (Bengoa, 1999: 167).

Comme par le passé, la question territoriale mapuche se résumerait donc, une fois de plus, à un simple problème de terres et d'assimilation de la différence culturelle. Les périodes successives de l'histoire indigéniste chilienne semblent ainsi s'unir par l'éternelle continuité d'un projet qui n'évolua, tant bien que mal, que dans ses formes. Le fond, lui, reste jusqu'à aujourd'hui inchangé. C'est bien de la chilenisation de la société mapuche dont il est invariablement question depuis la mise en réduction de l'outre-Bío-Bío. Même durant la courte période du gouvernement de l'Unité Populaire, où le projet d'une société différente fut indiscutablement mis au banc d'essai, le traitement donné à la question indigène continua à dépendre de la place que l'élite politique chilienne réserverait aux Amérindiens.

Là où les militaires marquèrent une rupture évidente, c'est dans le fait de s'être donné les « moyens » de pouvoir aller au bout de leur projet. Non seulement ils parvinrent à liquider la propriété collective indigène -qui était le but recherché depuis plus d'un demi-siècle-, mais décretèrent également la disparition de la catégorie d'indigène. Une fois les terres des anciennes réductions divisées, leurs propriétaires se soumettraient effectivement à la législation commune, égaux en droits et devoirs au reste de leurs concitoyens[117]. Le Chili, en conséquence, serait un pays sans indigènes[118].

---

[115] La loi de 1972 était parvenue à paralyser le processus en déterminant que la division ne pourrait avoir lieu que sur demande de la majorité absolue des *comuneros*.

[116] *Instituto de Desarrollo Agropecuario*, entité placée sous le contrôle du Ministère de l'Agriculture, chargée des affaires de développement agricole et des problèmes d'élevage.

[117] Leur propriété serait toutefois prémunie d'une proscription de vente d'une durée de vingt ans.

[118] Les propos tenus par le ministre de l'agriculture de l'époque ne pouvaient être plus explicites: « *La nouvelle loi implique un point de vue différent: au Chili il n'y a plus d'indigènes, tout le monde est chilien* » (Rupailaf, 2002: 73).

Illustration 25 : Augusto Pinochet recevant le titre de Grand Lonko du Peuple Mapuche (1989)

Œuvre sous droit

Source : *Diario El Sur* du 17 février 1989, cliché tiré de R. Foerster & A. Menard (2009: 45)

Insistons une fois de plus sur le fait que la différence d'avec la période précédente ne réside pas sur le contenu du projet, mais bien sur la forme et les manières d'y aboutir. L'enjeu étant de savoir, en définitive, si la chilenisation des groupes amérindiens devait être l'affaire d'une politique cherchant à les assimiler ou plutôt à les intégrer. Dans le premier cas, l'égalité de droit est arbitrairement décrétée, sans aucune autre forme de considération ; dans le second, elle est tout autant souhaitée mais, partant du constat de l'existence de grandes inégalités de fait, on reconnaît que pour y parvenir des mesures spéciales -discrimination positive- doivent être adoptées. C'est entre ces deux axes que l'indigénisme chilien a oscillé depuis la mise en réduction du territoire mapuche.

Mais au retour à la démocratie, en 1990, l'émergence d'un puissant mouvement mapuche s'imposant désormais dans le débat politique national (*cf.* Chapitre 4) changea quelque peu les règles du jeu, obligeant les nouveaux représentants de l'Etat à prendre en compte l'opinion des principaux intéressés dans la reformulation des politiques indigénistes. Quels en furent les résultats ?

4. 1990-2010 : démocratie et néoindigénisme

La transition démocratique amorcée au Chili, à la fin des années 1980, se doubla d'une transition indigéniste dont l'acte fondateur fut la réalisation du Parlement d'Imperial, en plein coeur de l'Araucanie, le 1er décembre 1989. Les accords scellés lors de cette réunion posèrent les bases de relations nouvelles entre les autorités

démocratiquement élues et les représentants des différents peuples autochtones du pays, ainsi que le cadre de ce que seraient les politiques indigénistes de la période post-dictatoriale au Chili.

<u>Illustration 26</u> : Les Président(e)s de la transition démocratique chilienne (1990-2010)

Œuvres sous droit

P. Aylwin **E. Frei** **R. Lagos**

Œuvre sous droit

M. Bachelet

Candidat unique d'une coalition de partis centristes et de centre-gauche unis par le désir du retour à un ordre démocratique, Patricio Aylwin fut élu le 14 décembre 1989 avec plus de 55% des suffrages exprimés. Il assura la présidence du Chili jusqu'en 1994, date à laquelle il fut remplacé par Eduardo Frei Ruiz-Tagle, au nom du même parti -Démocratie Chrétienne (DC)- et de la même coalition. Connue sous le nom générique de « Concertation », cette coalition s'est maintenue à la tête du pays jusqu'en 2010. Aussi, au cours de la dernière décennie, des jeux de pouvoir internes ont déterminé le choix de candidats issus d'autres partis que la DC : Ricardo Lagos du Parti Pour la Démocratie (PPD) qui succéda à Eduardo Frei Ruiz-Tagle en 2000, puis Michelle Bachelet du Parti Socialiste (PS), première femme d'Amérique Latine à accéder à la présidence de la république qu'elle assura entre 2006 et 2010.

Le principe recteur de cette nouvelle période semble pouvoir se résumer dans la phrase suivante, empruntée à J. Bengoa : « [...] *le défi aujourd'hui posé à la démocratie récemment reconquise est de permettre que les indigènes s'expriment en accord à leurs intérêts, et que la société chilienne valorise, reconnaisse et accepte ces prises de position* » (Bengoa, 1990: 55). La nouvelle administration endossait ainsi, aux yeux de l'ensemble de la société civile, la responsabilité d'instaurer au Chili les principes participatifs du néoindigénisme. C'était là, bien entendu, le fruit d'une adéquation à un nouveau contexte, répondant, d'une part, à l'implication et l'engagement des sociétés autochtones vis-à-vis de leur destinée, et exprimant, d'autre part, le revers des pratiques indigénistes du régime militaire qui s'était limité -on l'a vu- à liquider la propriété collective des anciennes réductions.

Le projet indigéniste des nouveaux gouvernants tourna globalement autour de trois idées fondamentales qui ponctuèrent le dialogue engagé avec les dirigeants autochtones (Rupailaf, 2002: 85)[119] :

- la première, comme chez tous les voisins latino-américains, consistait en la mise en place d'une réforme constitutionnelle visant à officialiser la reconnaissance théorique du caractère multiethnique et plurinational de l'Etat ;

- la seconde, comme la première, n'était pas spécifique au Chili, puisqu'elle puisait dans le droit international une revendication partout exprimée sur le continent, relative à la ratification de la Convention n°169 de l'OIT ;

- la dernière, enfin, en vertu des deux précédentes, faisait référence à la mise en application effective des principes théoriquement pronés, via la promulgation d'une nouvelle loi indigène.

Quelques semaines à peine après sa prise de pouvoir -le 11 mars 1990-, le nouveau gouvernement de coalition honora ses engagements, décrétant la création d'une Commission Spéciale des Peuples Indigènes (CEPI), de caractère transitoire, qui aurait à charge la préparation d'un nouveau texte de loi dans un délai maximum de quatre ans. Aux dires de J. Bengoa qui prit la direction de la CEPI, la nouvelle législation « [devait] *assumer de manière critique ce qu'avait été la législation indigéniste chilienne* [et] *se mettre à la hauteur du mouvement indigène national et international* » (Bengoa, 1990: 54).

Produit du travail de cette commission, la loi indigène n°19.253 fut promulguée le 28 septembre 1993. Toutefois, lors de son passage au Parlement, le texte avait souffert d'importants changements. L'un des points que les partis d'opposition discutèrent probablement le plus fut celui de la reconnaissance aux groupes indigènes de leur qualité de « peuples ». Ainsi, préféra-t-on parler d'« ethnies » dans le texte définitif, réaffirmant par ce biais que l'Etat était bel et bien « un et indivisible » et qu'il constituait un tout avec la nation, tel un corps soudé : l'Etat-nation. La nouvelle loi porta par-là même un coup d'arrêt à d'éventuelles vélléités autonomistes. Le poids des partis d'opposition, héritiers directs de la dictature militaire, joua en faveur du maintien de l'ordre établi, non sans rappeler qu'un retour effectif à la démocratie ne pourrait

[119] Pour la première fois de l'histoire républicaine chilienne, des autochtones autres que les Mapuches seraient pris en compte dans l'élaboration d'une nouvelle législation indigéniste. Outre les Amérindiens habitant les diverses régions du Chili continental (Araucanie, Atacama, Patagonie), le dialogue engagé en 1989 inclua également des représentants rapa nui de l'île de Pâques, enclave chilienne noyée au beau milieu de l'Océan Pacifique.

passer outre un patient travail de négociation et de passage d'alliances stratégiques avec des représentants des différentes familles politiques[120].

Ce contexte sera déterminant quant à la suite des événements. Indépendamment de leurs intentions et de leurs volontés réelles, les nouveaux dirigeants chiliens ne pourraient en effet répondre aux attentes amérindiennes -et gouverner le pays-, autrement que dans un rapport consensuel avec les partis d'opposition, à la tête desquels on retrouvait certaines des personnalités qui, dans la période précédente, avaient contribué à l'établissement du projet assimilationniste. Le résultat de ce consensus fut l'amorce d'un retour à une forme actualisée d'indigénisme d'intégration qui, en réponse à la pression des instances internationales, de la société civile et surtout des demandes amérindiennes, tenta d'intégrer tant bien que mal la variable de « participation ».

Dans les faits, il ne s'agira pourtant que d'une simple « consultation », car une participation réélle et effective des représentants autochtones aux prises de décisions politiques du pays aurait signifié un coup d'arrêt irréversible à l'expansion néolibérale. Il est important de clarifier, à ce propos, que le retour à la démocratie au Chili ne fut aucunement synonyme d'un revirement complet vis-à-vis du projet de société impulsé à partir de 1973. Bien au contraire, l'action politique des nouveaux dirigeants se plaça dans la continuité même de celle de leurs prédécesseurs, et c'est sur les bases constitutionnelles posées en 1980 qu'ils construisirent leur programme et fondèrent la société chilienne des années 1990. Le modèle d'économie néolibérale ne fut donc pas foncièrement remis en cause, et les gouvernements qui se sont succédés à partir de 1990 l'ont même repris à leur compte, se chargeant de l'administrer, le reproduire et le perfectionner.

Ce que l'on continue, par conséquent, de rechercher en termes de politiques indigénistes est d'intégrer les Amérindiens à ce modèle de développement, et non précisément de répondre à leurs demandes d'autonomie (*cf.* Chapitre 4). Or, toutes les communautés -ou presque- ayant été divisées, et toutes les terres fiscales -ou presque- ayant été destinées principalement au secteur forestier durant la période précédente, les bases dudit modèle ont bel et bien été posées. Il ne reste alors plus qu'à le mettre en

[120] Un plébiscite fut organisé en 1988, dont le but était de déterminer le sort du régime militaire. A cette occasion, près de 56% des suffrages exprimés se prononcèrent en faveur d'un retour à la démocratie, via l'organisation d'élections présidentielles. Envisageant cette éventualité, le pouvoir en place s'était préparé lui aussi à entrer dans le jeu démocratique afin de ne pas perdre totalement le contrôle de la situation. En avril 1987, le premier parti politique pro-pinochetiste avait été créé sous le nom de Rénovation Nationale (RN), duquel s'était séparé la même année l'Union Démocrate Indépendante (UDI). Tous deux militèrent néanmoins activement pour le maintien du régime militaire lors du plébiscite de 1988 et affrontèrent conjointement l'élection présidentielle de 1989 en y présentant un candidat unique, sous le nom de Démocratie et Progrès. Si aucun candidat de cette coalition n'est parvenu à se faire élire avant les dernières présidentielles de 2009 -qui ont amené Sebastián Piñera (RN) à la tête de l'Etat-, environ 40% des sénateurs et députés siégeant au Parlement -inhabilité durant la dictature- en sont issus. Cette proportion s'est invariablement maintenue depuis 1990, dotant la coalition d'un poids lui permettant de paralyser nombre de projets de lois et de réformes impulsés depuis le retour à la démocratie.

application ! La question territoriale mapuche a ainsi refait son apparition non comme un problème de terres, mais comme une affaire de développement.

Comme dans les temps de la Réforme Agraire, on estime aujourd'hui que seul un soutien technique et financier sera à même de sortir les communautés mapuches de la marginalité et du « sous-développement ». Les ressemblances entre la loi de 1993 et celle de 1972 sont d'ailleurs assez frappantes. La plus évidente est l'apparition d'une nouvelle institution médiatrice, la Corporation Nationale de Développement Indigène (CONADI) qui, tant dans son intitulé que dans ses fonctions, s'apparente sans ambiguité à l'ancien Institut de Développement Indigène (IDI).

Une différence fondamentale doit toutefois être relevée. Alors que dans le cadre de la Réforme Agraire le développement indigène était une affaire éminemment paysanne, dans le Chili néolibéral du XXIe siècle il prend désormais en compte l'existence de la catégorie d'urbains, c'est-à-dire d'un important secteur des sociétés amérindiennes jusque-là oublié de toutes les politiques publiques[121]. Aujourd'hui, le développement indigène n'est donc plus une affaire relevant uniquement du milieu rural mais, plus globalement, de l'aménagement du territoire[122] et de l'intégration de « tous » les indigènes au projet de société du pouvoir en place.

Le problème se centre alors sur la focalisation des dépenses, et les dispositions prises à cet effet ont été de formater et de calibrer les différents groupes autochtones du pays -par-delà leurs différences socio-culturelles respectives- sur un modèle unique d'organisation, fonctionnel au projet de société impulsé depuis les hautes sphères gouvernementales. C'est ainsi que l'on a institué les communautés et associations indigènes, revêtues d'une personnalité juridique, avec à leur tête un directoire composé d'un président, d'un vice-président, d'un secrétaire, d'un trésorier, et d'un ou plusieurs conseillers[123].

Seuls les indigènes organisés sous l'égide de l'une de ces deux figures peuvent désormais prétendre postuler aux projets de développement financés par la CONADI, et bénéficier des aides diverses et multiples offertes par l'ensemble des institutions publiques. On touche là au fondement du modèle néoindigéniste chilien : indifféremment de leur origine ethnique, de leur cadre de vie et de leur statut dans leur

---

[121] Comme je le signalerai plus bas, dans un chapitre réservé à cette thématique, les « urbains » ne constituaient pourtant pas à cette date une nouveauté au sein des sociétés amérindiennes, et en particulier de la société mapuche où les migrations vers le monde de la ville commencèrent dès la période de mise en réduction du territoire (*cf.* Chapitre 7).

[122] En atteste, à ce titre, le rattachement de la CONADI au Ministère de Planification et de Coopération plutôt qu'au Ministère de l'Agriculture.

[123] La différence entre la communauté et l'association ne réside que dans la catégorie d'individus y étant affiliés. Appliquée dans le cadre des milieux ruraux dits « traditionnels », la première s'établit sur le regroupement d'au moins dix individus issus d'un même tronc familial ou d'une même localité, obéissant à un même chef ou possédant des terres en commun. L'association indigène, quant à elle, peut en revanche regrouper des individus ne vivant pas forcément dans une même localité et n'appartenant pas obligatoirement à un même tronc familial. Dans la pratique, elle est davantage utilisée en milieu urbain, où elle se prête d'autant mieux au contexte d'individus « déracinés » de leurs communautés d'origines.

société d'origine, tous les indigènes du pays, du nord comme du sud, de la campagne comme de la ville, s'adaptent aux dispositions édictées afin de pouvoir postuler au développement promu par l'Etat qui maintient ses pleins pouvoirs et continue de déterminer les orientations à suivre en la matière.

La loi de 1993 propose même, pour cela, la création d'Aires de Développement Indigène (ADI), « [...] *qui seront des espaces territoriaux au sein desquels les organismes de l'administration publique focaliseront leur action au bénéfice du développement harmonieux des indigènes et de leur communautés* »[124]. Les ADI ne se définissent, ni plus ni moins, que comme des zones privilégiées d'investissement. Neuf de ces aires ont à cette date été constituées dans tout le pays, dont quatre en plein territoire mapuche (*cf.* Carte 10).

Contrairement aux attentes des représentants autochtones, il ne s'agit là que d'une version édulcorée de territoires indigènes reconnus ailleurs (*cf.* Chapitre 2) et dans lesquels la prise de décision en revient une fois de plus à l'Etat et à ses hauts fonctionnaires. Conformément à une telle logique, c'est d'ailleurs le Président de la République qui désigne et révoque à la fois le directeur de la CONADI ainsi que les huit conseillers indigènes siégeant au Conseil National de l'institution. L'Etat se donne malgré tout bonne figure, puisque c'est officiellement guidés par le principe d'interculturalité que ses fonctionnaires établissent les programmes de développement destinés aux communautés et associations indigènes.

Dans leur discours public, les représentants de l'Etat se prennent en effet à parler allégrement d'ethnodéveloppement ou de « développement avec identité », comme si le modèle promu résultait de l'engagement et des volontés exprimées par les propres intéressés. La « pertinence culturelle » est même devenue l'une des variables fondamentales -sinon la principale- dans l'élaboration et l'évaluation de projets de développement. Etrangement, l'Etat ne promeut et ne finance désormais plus que les projets faisant ouvertement référence au maintien ou à la récupération des « traditions ».

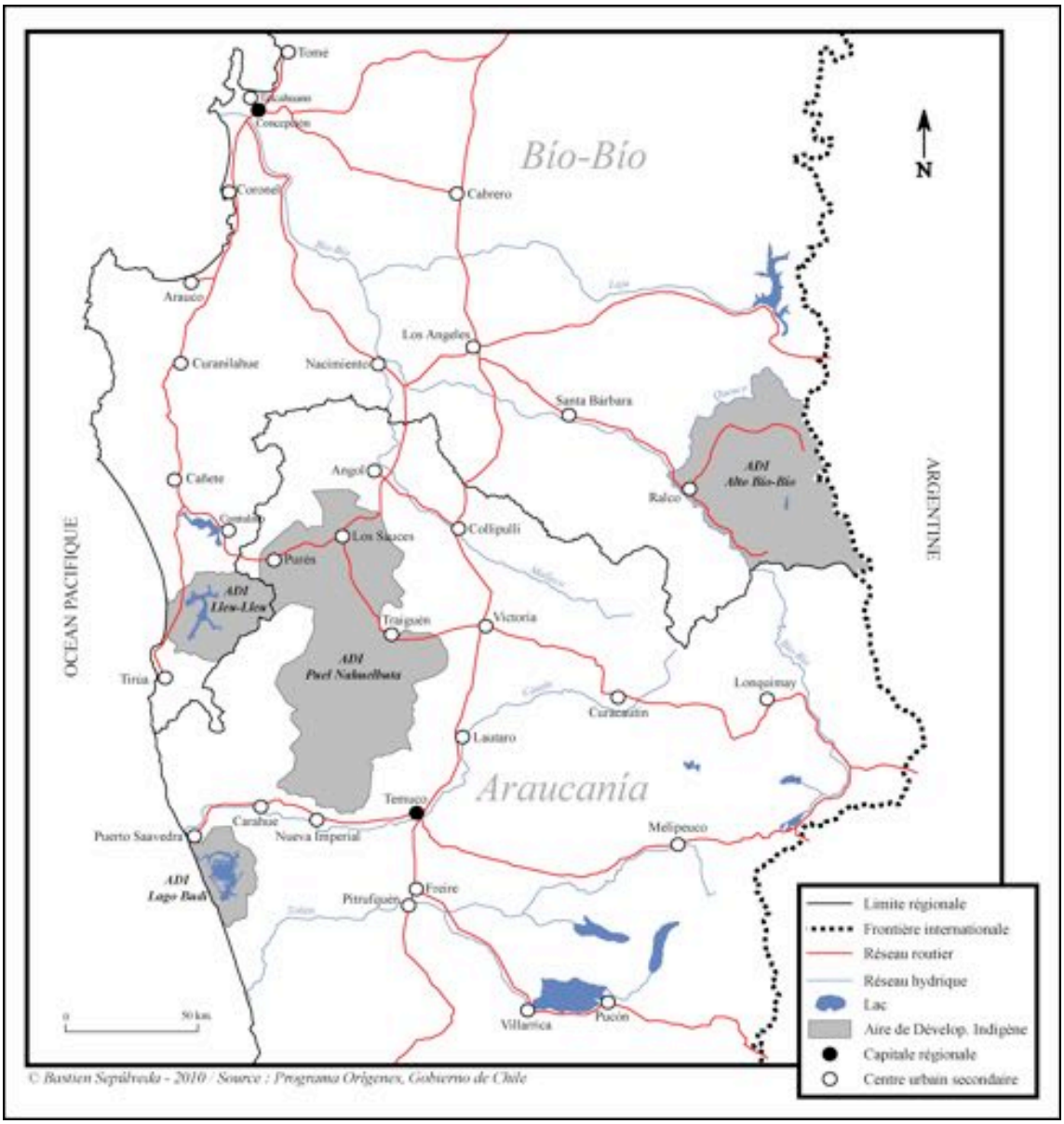
L'exemple le plus illustratif en la matière est probablement celui du programme *Orígenes*, lancé en septembre 2001 durant la présidence de Ricardo Lagos. Financé en partie par l'Etat et la Banque Interaméricaine de Développement (BID), ce programme a pour ambition de coordonner le travail des différentes institutions publiques, de donner par-là même de la cohérence à l'action indigéniste et de rendre ainsi effectives les politiques d'ethnodéveloppement[125]. Il y a pourtant un décalage, pour ne pas dire une contradiction, entre la réalité pronée et la réalité pratique car les ethnobureaucrates ne

[124] Extrait de l'article 26 de la Loi n°19.253 du Ministère de Planification et de Coopération, promulguée le 28 septembre 1993.

[125] Près de 800 communautés mapuches ont été sélectionnées pour la mise en application de la deuxième phase du programme, lancée début 2006. La première phase avait permis de financer, entre 2001 et 2005, un total de 4.651 projets dans 645 communautés différentes, reparties dans 44 communes du pays.

retiennent de la culture que ses traits les plus saillants et ses manifestations les plus patentes.

<u>Carte 10</u> : Aires de Développement Indigène fondées en territoire mapuche



Les identités culturelles sont en effet décontextualisées, détachées de leur univers d'origine et des systèmes de valeurs censés leur donner du sens. La différence culturelle s'en trouve réduite à l'état de folklore, convertie en un bien de consommation doté d'une valeur marchande et vouée, en définitive, à assouvir les désirs d'une société dominante en mal d'exotisme[126]. Elle a, en ce sens, été adpatée aux exigences de la société de marché : n'oublions pas que c'est la dépolitisation des demandes d'autonomie qui est recherchée (Le Bonniec, 2009) !

[126] L'exemple du tourisme culturel ou « ethnotourisme » en est une bonne illustration (Volle, 2003 & 2005).

Or, en ne traitant la question territoriale amérindienne que comme un simple problème de développement, l'Etat parvient non seulement à en évacuer la dimension politique, mais aussi à établir une relation à la fois paternaliste et clientéliste à l'égard des autochtones. Il se donne alors les moyens de capter « les brebis égarées » et de leur faire abandonner la voie des projets autonomes. Le portrait-robot du « bon indigène » est de la sorte dressé, et tout individu ne tenant pas dans ce cadre permis et imposé de l'indianité s'expose aux diverses formes de répression de l'appareil d'Etat[127]. A-t-on donc vraiment basculé au Chili d'une « nation métisse » à une « nation plurielle » ? A l'évidence, non.

Mais il faut toutefois reconnaître à l'administration de Michelle Bachelet quelques avancées en la matière. Au-delà d'une formidable déclaration d'intentions, devenue courante dans l'institutionalisation de l'exercice démocratique[128], des actes hautement symboliques ont effectivement été concrétisés. Tout d'abord, la ratification le 15 septembre 2008 de la Convention n°169 de l'OIT, restée en suspens depuis la signature de l'Acte d'Imperial en 1989. Mais aussi, quelques mois auparavant, la promulgation d'une loi portant sur l'Espace Côtier Marin des Peuples Autochtones, sorte de réédition actualisée de l'ADI, adaptée cette fois à un contexte écologique particulier et « [...] *dont l'administration* -précise le texte- *est livrée aux communautés indigènes ou aux associations qui en découlent, et dont les intégrants feraient un usage coutumier de cet espace* »[129].

Si l'emploi de l'expression « peuples autochtones » -*pueblos originarios*- est certes inédit dans un texte de loi, il ne doit pas prêter à confusion, car ni cette nouvelle loi, ni la ratification de la Convention n°169, sont au Chili le signe d'une levée, ne serait-ce que partielle, de la tutelle coloniale. Au contraire, la tendance enregistrée est plutôt à la rationalisation de l'action publique et au renforcement des structures de domination et de contrôle à l'égard des groupes indigènes. En témoignent notamment les intentions récentes de création d'un Sous-Secrétariat ou même d'un Ministère des Affaires Indigènes.

S'opère ainsi un double mouvement, tentant de résoudre des positions *a priori* irréconciliables : céder aux indigènes une marge d'action plus ample sans pour autant perdre le contrôle de la situation. La contradiction n'est cependant qu'apparente, car si les autochtones devraient être amenés, dans le futur, à bénéficier de mesures leur

---

[127] BOCCARA, Guillaume *in* séminaire du Laboratoire Mondes Américains : Sociétés, Circulations, Pouvoirs, XV-XXI siécles (MASCIPO) : *Ethnographie de l'Etat multiculturel néolibéral : la « gestion » de la différence culturelle et la « participation » indienne aux programmes d'ethno-développement au Chili et en Argentine*. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), Paris. 13 juin 2008.

[128] Les engagements pris par le gouvernement de Patricio Aylwin lors de la signature de l'Acte d'Imperial, en 1989, repris par Eduardo Frei Ruiz-Tagle dans son Pacte pour le Respect Citoyen de 1999, puis ceux du président Lagos lors de l'annonce de sa politique de *Nuevo Trato* en 2003 et, enfin, ceux du Pacte Re-Connaître, promu par l'administration Bachelet en avril 2008.

[129] Extrait du texte de Loi n°20.249, promulguée le 31 janvier 2008 par le Ministère de Planification et de Coopération.

concédant une plus grande autonomie territoriale, les plans d'administration qu'ils élaboreront seront systématiquement sanctionnés par les organismes gouvernementaux qui donneront leur avis et décideront en définitive de leur approbation. C'est en tout cas ce que prévoit la loi de janvier 2008 sur les espaces côtiers.

Une plus grande liberté donc, mais sous conditions, et dûment contrôlée. Le processus de reconnaissance des territoires indigènes au Chili en serait-il alors à l'âge de l'adolescence ? A en voir la montée et l'ampleur des contestations mapuches au cours des deux dernières décennies (*cf.* Chapitre 4), il semblerait en tout cas qu'il ne s'agisse pas là d'une simple crise de puberté !

Tableau 6 : Politiques indigénistes au Chili de 1866 à nos jours

Période	*Un problème de terres*	*Un problème de paysans pauvres*	*Un pays sans indigènes*	*Démocratie et néoindigénisme*
	1866 – 1953	**1953 - 1973**	**1973 - 1990**	**1990 - 2010**
Corps législatifs	- Loi du 04/12/1866 / Fixe la fondation de hameaux dans le territoire des indigènes et pose les normes de leur aliénation - Loi n°4.169 de 1927 / Crée un Tribunal Spécial de division des commun. indigènes et réglemente les procédures - Loi nº4.802 de 1930 - D.F.L. n°266 de 1931 (sans titre)	- D.F.L. nº56 de 1953 / Crée la DASIN dépendante du Ministère des Terres et de la Colonisation - Loi nº14.511 de 1960 / Etablit les Tribunaux de Lettres d'Indiens indiqués et fixe des normes sur la division des communautés, la liquidation des crédits et la radication des indigènes - Loi n°17.729 de 1972 / Etablit des normes sur les indigènes et les terres des indigènes ; transforme la DASIN en IDI ; établit des dispositions judiciaires, administratives et de dévelop. éducationnel et modifie ou déroge les textes légaux signalés	- Déc.-Loi nº2.568 de 1979 / Modifie la Loi n°17.729 sur la protection des indigènes et transfert les fonctions de l'Institut de Développement Indigène à l'INDAP	- Décret Sup. n°30 de 1990 / Crée la Commission Spécial des Peuples Indigènes - Loi n°19.253 de 1993 / Etablit des normes sur la protection, le soutien et le développement des indigènes et crée la Corporation Nationale de Développement Indigène - Loi n°20.249 de 2008 / Crée l'espace côtier marin des peuples autochtones - Ratification en 2008 de la Convention n°169 de l'OIT
Institutions	- 1 puis 4 Tribunaux d'Indiens	- Direct. des Affaires Ind. (DASIN) - Institut de Dévelop. Indigène (IDI)	- Départ. des Affaires Ind. (DASIN)	- Com. Spéc. des Peuples Ind. (CEPI) - Corp. Nat. de Dév. Ind. (CONADI)
Principales mesures	- Etablissement de la propriété indigène par l'attribution de T.M. - Engagement du processus de division des terres indigènes	- Fin du processus de division des terres indigènes - Intégration des commun. indigènes au processus de Réforme Agraire - Premières politiques de discriminat. positive menées dans une perspective de développement agricole	- Liquidation de la propriété collective indigène	- Rachat de terrains en litige à travers un Fond de Terres et Eaux - Lancement du Programme Orígenes et projets d'« ethnodéveloppement » - Focalisation des ressources dans des Aires de Dévelop. Indigène
Indigénisme	Assimilationniste	Intégrationniste	Assimilationniste	Intégrationniste / Participation

III. L'exemple pehuenche en guise d'illustration

Afin d'illustrer la présentation qui vient d'être faite à propos de l'évolution du contenu et du fond de la pensée indigéniste chilienne, je me propose de bifurquer vers les hauteurs de la Cordillère, à la découverte du territoire des Pehuenches, l'un des sous-groupes composant le vaste ensemble du peuple mapuche. L'intérêt d'un tel détour est double car, outre le fait d'illustrer et d'évaluer les impacts de l'application des lois successives de l'indigénisme chilien dans un secteur déterminé -l'Alto Bío-Bío en l'occurrence-, il permettra de poser le cadre théorique nécessaire au développement de réflexions postérieures. Mes expériences de terrain s'étant en effet principalement déroulées en terres pehuenches, c'est de là que je puiserai nombre d'exemples par la suite (*cf.* Chapitres 5 & 6).

Je me dois, pour cela, d'introduire quelques indications portant sur l'identité de ce groupe et de préciser, d'abord, que les Pehuenches sont -comme leur nom l'indique- les gens -*che*- de l'araucaria -*pehuen*-, un conifère endémique des Andes chileno-argentines qui ne trouve aujourd'hui refuge que dans un territoire relativement restreint compris entre les latitudes 37° et 40° sud. On se situe là dans le haut bassin du fleuve Bío-Bío[130] qui correspond à un important fossé tectonique orienté sud-est nord-ouest. Les altitudes moyennes oscillent autour de 1.200 m. d'altitude. L'importante activité tectonique qui, à la fin du tertiaire, donna naissance aux reliefs actuels, se caractérise également par la présence de nombreux volcans encore en activité (Callaqui -3.164 m.-, Copahue -2.969 m.-, Tolhuaca -2.806 m.-, Lonquimay -2.890 m.- et Llaima -3.125 m.-).

L'abondance des précipitations dont la moyenne annuelle est d'environ 3.000 mm. -qui se concentrent principalement durant les mois d'hiver- est en partie responsable de la présence d'un couvert végétal relativement dense et varié. Dans les secteurs de haute altitude, les précipitations ont lieu sous forme de neige, dont la fonte au retour des beaux jours détermine la crue printanière du Bío-Bío (Volle, 2003). Le retour du soleil annonce alors la transhumance des troupeaux vers la *veranada*, c'est-à-dire vers les pâturages d'altitude.

Chaque famille pehuenche y construit son poste à l'aide de troncs taillés des forêts avoisinantes et s'y installe durant toute la période estivale, entre les mois de décembre et avril. Au cours de cette période, outre l'élevage extensif, les Pehuenches collectent les pignons tombant des branches de l'araucaria au début de chaque automne. Ils seront ensuite consommés, transformés, vendus et/ou troqués contre d'autres denrées. La *veranada* constitue ainsi un espace économique majeur pour chacune des familles qui la pratique (*cf.* Encadré 8).

---

[130] Le Bío-Bío prend effectivement sa source en plein coeur du territoire pehuenche, à partir de la confluence des fleuves Icalma et Galletué qui naissent des lacs homonymes (*cf.* Carte 1).

Encadré 8

La veranada *pehuenche : un espace économique fondamental*

Les *veranadas* pehuenches sont avant tout de grands espaces réservés à la pâture des troupeaux de bovins, d'ovins et d'équidés qui s'y nourrissent des herbes printannières. Si les animaux y circulent librement, des zones d'usage sont néanmoins accordées entre chaque famille et des enclos sont construits pour y enfermer le petit bétail (caprins et ovins) durant la nuit (*cf.* Illustration 27).

Illustration 27 : Elevage extensif dans la Réserve Nationale Alto Bío-Bío

Clichés : B. Sepúlveda, 2007 & 2008

Mais la *veranada* est également un espace à forte diversité paysagère. Les vastes étendues d'herbes et d'arbustes de la steppe haute-andine y alternent avec le couvert forestier. Notons alors que les principales formations végétales se caractérisent par la présence singulière et significative de l'araucaria (*araucaria araucana*). Celle-ci fait son apparition à partir de 800 mètres d'altitude et ne forme véritablement de forêts -en association avec d'autres espèces, notamment du genre *nothofagus*- qu'à partir de 1000 mètres d'altitude, étendant son domaine jusqu'à la limite supérieure de l'étage forestier. Pouvant mesurer jusqu'à 80 mètres de hauteur, l'araucaria domine généralement le couvert forestier et se distingue aisément par sa physionomie en forme de « parapluie » (*cf.* Illustration 28).

Illustration 28 : Forêts d'araucarias -*pinalerías*- de la Réserve Nationale Ralco

Clichés : B. Sepúlveda, 2007

Encadré 8 - Suite

Au-delà de son aspect singulier, l'araucaria revêt surtout une importance capitale pour les communautés pehuenches auxquelles elle fournit le pignon ou *nguilliu*, une petite graine de forme conique qui, entre mars et avril, tombe de ses branches par « têtes » pouvant comptabiliser jusqu'à 200 unités. En plus de constituer une base alimentaire servant à l'élaboration de produits dérivés -on en fait de la farine pour le pain mais aussi pour des biscuits ou de la purée et, surtout, le *chaví*, boisson que l'on obtient à partir de sa fermentation-, le pignon est un élément fondamental de l'économie familiale pehuenche. On le vend au kilo ou l'échange aux commerçants -pratique du troc ou *trafkintun*- contre d'autres denrées (*cf.* Illustration 29).

Illustration 29 : Le circuit du pignon, de la collecte au troc

Clichés : B. Sepúlveda, 2007 & 2008

Mais avec l'arrivée des premières précipitations, au début de l'automne, la *veranada* devient trop froide et trop humide pour continuer d'y séjourner. Les Pehuenches retournent alors vivre dans les fonds de vallée où ils possèdent leur habitation principale. Cet espace, en contraste avec le précédent, est connu sous le nom d'*invernada*. Le territoire pehuenche s'articule ainsi sur la mise en relation de ces deux espaces de vie que sont la *veranada* et l'*invernada* (*cf.* Figure 2)[131].

[131] Le terme *veranada* vient de la traduction espagnole du mot « été » : *verano*. Textuellement, la *veranada* est alors le lieu où l'on passe l'été. Inversement, le terme *invernada* vient de la traduction espagnole du mot « hiver » : *invierno*. L'*invernada* est en conséquence le lieu où l'on passe l'hiver.

Figure 2 : L'utilisation des étages montagnards andins par les Pehuenches

Œuvre sous droit

Réalisation : A. Volle (2003: 141)

Notons, enfin, que si l'araucaria semble conférer aux Pehuenches leur identité, il existe pourtant, aux marges de l'Alto Bío-Bío, des communautés qui bien qu'avoisinant de vastes *pinalerías* ne s'identifient pas ouvertement comme Pehuenches. Où commencent et où s'arrêtent donc l'identité et le territoire pehuenches ? Le problème est que l'on en méconnaît même les origines : l'inconnu subsiste en effet quant à la possibilité de qualifier d'*alter ego* des Mapuches les habitants de la Cordillère au moment de l'arrivée des Espagnols. La seule certitude est que ce n'est qu'au cours du XVIIe siècle que le terme « Pehuenche » apparaît dans les notes de chroniqueurs espagnols (Zavala, 2000: 37-38).

1. L'Alto Bío-Bío conquis, colonisé et quadrillé

Contrairement au reste du territoire mapuche, la présence espagnole dans la région andine ne fut pas primordialement militaire mais religieuse, et s'établit à partir de la construction d'une mission dans la localité de Lolco, en 1700, « *entre les sources du fleuve Renaico et les volcans Tolhuaca et Lonquimay* » (*ibid*.: 79). Cette mission sera définitivement abandonnée en 1723, comme toutes les autres, suite au soulèvement général qui obligea non seulement les missionaires, mais aussi les militaires, à se rapatrier au nord du Bío-Bío. Suite à ces événements, la ligne de fortification fut réorientée vers l'est plutôt que vers le sud, dans le prolongement de l'axe défini par les hauts sommets de la Cordillère, car :

> « *Pendant le soulèvement de 1723, la démonstration avait été faite que les Indiens rebelles pouvaient aisément surmonter le Bío-Bío sur sa partie haute et envahir l'île de La Laja, mettant en péril non seulement les estancias espagnoles qui commençaient à occuper ce territoire mais également les terres espagnoles situées à l'occident et au nord de l'île* » (*ibid*.: 87).

Ce sont les avancées militaires des forts de Puren el Nuevo et Tucapel el Nuevo qui matérialisèrent la réorientation de cette nouvelle ligne frontalière. Mais la militarisation du front oriental du royaume espagnol ne fut pas pour autant synonyme de l'abandon du projet d'évangélisation. Si les missionaires n'installèrent pas de nouvelles missions en terres pehuenches, ils y réalisèrent tout de même quelques excursions de temps à autres. Cette situation dura jusqu'en 1756, date à laquelle la célébration du Parlement de Laja permit d'accorder la fondation de nouvelles missions, désormais confiées aux Franciscains. Ceux-ci s'installèrent d'abord dans le fort nouvellement construit de Santa Bárbara puis, en 1758, ils fondèrent les missions de Rarinlevu, Rucalhue et Quilaco (*ibid*.: 86-90).

Comme partout ailleurs du long de la frontière, d'intenses relations commerciales prirent place durant toute cette période, et c'est notamment dans la localité de Chillán, aux pieds de la Cordillère, que les échanges avaient pour habitude de s'effectuer. De grands propriétaires terriens en profitèrent, ici aussi, pour « marchander » avec les Pehuenches et s'accaparer de vastes extensions de terres qu'ils inscrirent ensuite à leur nom. Les premières inscriptions se réalisèrent entre 1874 et 1880 mais ne concernaient que le secteur le plus septentrional de l'Alto Bío-Bío, le plus immédiatement situé par-delà la « frontière » (Molina & Correa, 1996).

Plus au sud, dans le secteur correspondant à l'actuelle commune de Lonquimay, aucun colon ne s'aventura avant l'achèvement de la conquête militaire. La pénétration de l'armée chilienne ne s'y concrétisa que très tardivement, à partir de l'expédition lancée au mois de décembre 1882 et aboutissant à la fortification de la frontière séparant

le Chili de l'Argentine. De fait, la conquête de l'Alto Bío-Bío constituait un double enjeu car, au-delà de l'achèvement de la campagne de « pacification », elle devait permettre de rendre effectif le contrôle de la frontière internationale tracée en 1881 (Molina, 1997).

Un élément ayant pesé de manière décisive sur cette décision aurait été le fait que les soldats argentins aient à plusieurs reprises repoussé les troupes mapuches aux marges du territoire argentin, jusqu'à pénétrer même côté chilien. Après s'être portée vers les secteurs côtiers et les plaines centrales, la campagne de « pacification » devait donc se réorienter vers la Cordillère. Le secteur constituait alors l'ultime bastion de la résistance mapuche, une zone de refuge pour de nombreuses familles qui, dans la débâcle, avaient fui les militaires se retrouvant alors prises au piège dans les hautes vallées de l'Alto Bío-Bío (*ibid*.).

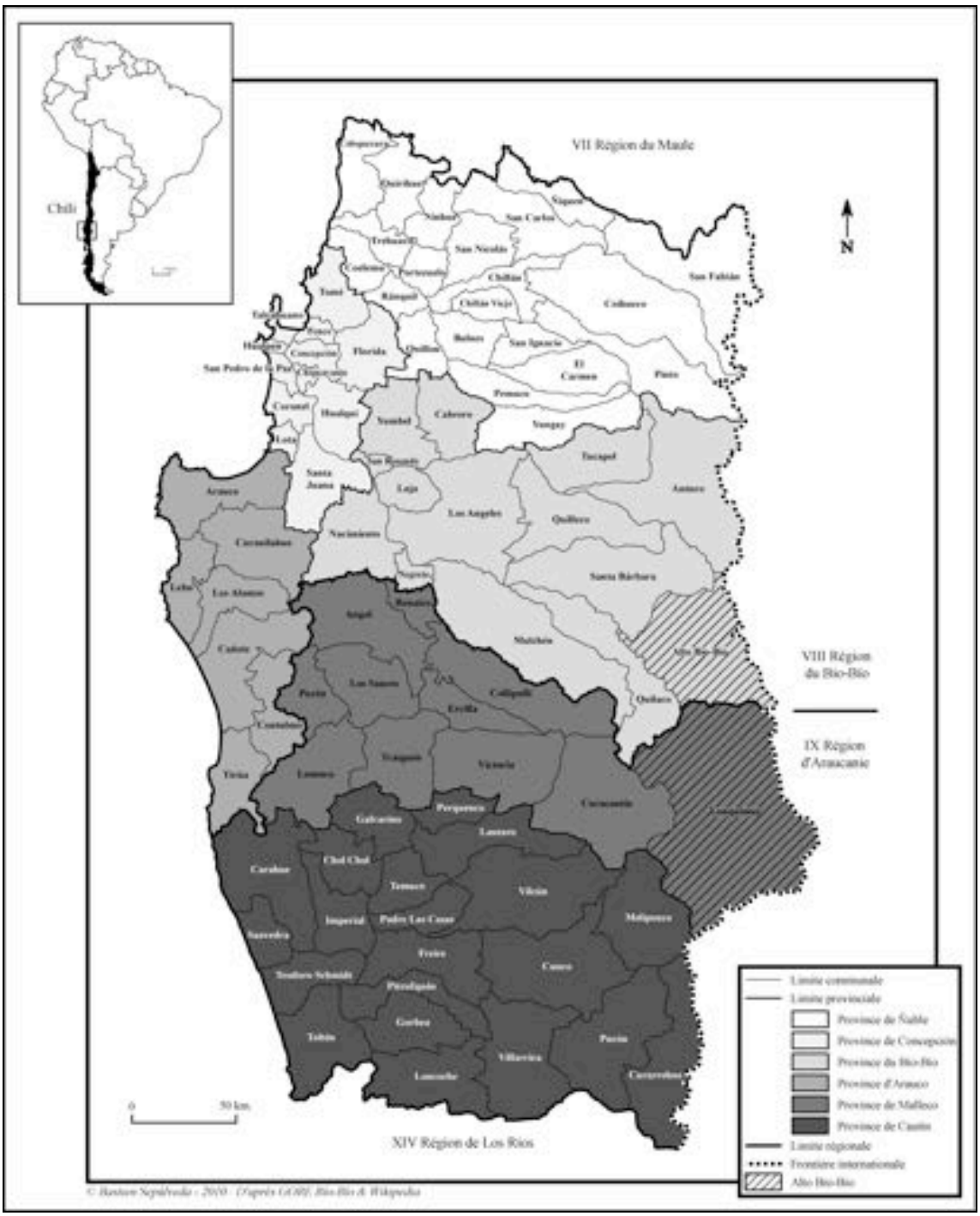
Le secteur fut pénétré par le nord en trois points : la vallée du Queuco, celle du Bío-Bío et celle du Renaico, pour se diriger progressivement vers le sud. La fondation de forts militaires, dans le courant de l'année 1883, témoigne de ces mouvements. Le premier fut fondé dans la localité de Nitrito ; le second, plus au sud, là où s'érige aujourd'hui le village de Lonquimay ; puis le dernier, à Liucura, aux confins de l'Alto Bío-Bío. En 1884, c'en était fini de la conquête de la Cordillère, et à l'invasion militaire se substitua la colonisation agricole par le peuplement. Notons, à ce propos, qu'à la différence de la partie septentrionale de l'Alto Bío-Bío où le processus de colonisation s'était initié de façon « spontanée », la colonisation du secteur de Lonquimay s'organisa de manière plus contrôlée, sous l'impulsion de l'Etat qui, dès 1887, y loua des lots de terre de taille relativement modeste (*ibid*.: 24).

Au nord donc, une colonisation agricole anarchique précédant la conquête, ayant eu pour effet de limiter l'emprise légale des groupes pehuenches ; au sud, une colonisation suivant le pas des militaires, plus ou moins planifiée et contrôlée mais qui, pour autant, n'empêcha pas la formation de grandes extensions, attribuées à de grands propriétaires terriens (*ibid*.). Comme dans les secteurs septentrionaux de Queuco et de Ralco, de grands *fundos* ont été formés à Lonquimay aussi, mais sous des modalités fort différentes que je préciserai un peu plus bas.

Ce qu'il faut pour l'instant retenir de cet exposé, c'est que l'emprise de l'Etat sur l'Alto Bío-Bío s'est établie à un rythme différent selon les secteurs. Ainsi, les localités plus septentrionales de Queuco et de Ralco furent plus précocement intégrées au pavage administratif chilien que l'actuelle commune de Lonquimay. Dès 1874 et 1876, alors même que l'expédition militaire de la Cordillère n'avait pas encore commencé, des

circonscriptions spécifiques quadrillaient les secteurs immédiatement situés dans la « frange frontalière »[132].

<u>Carte 11</u> : L'Alto Bío-Bío en 2010, un espace quadrillé et intégré au maillage administratif chilien



[132] Il s'agit respectivement des 24e et 23e Sous-Délégations de Los Notros et de Queuco, créées toutes deux dans le Département de La Laja qui, à partir de 1875, fut placé sous l'autorité de la nouvelle Province du Bío-Bío, amputant à la Province d'Arauco une partie importante de sa jurdiction d'origine. Avant 1874, l'ensemble de l'Alto Bío-Bío était un tout rattaché à de plus amples circonscriptions qui s'étendaient bien en-deçà des reliefs de la Cordillère. L'affinement du maillage administratif constitua le signe évident d'une plus ample connaissance du terrain, et donc de l'emprise croissante de la société chilienne sur le secteur : rappelons qu'à cette période déjà, les premiers colons inscrivaient à leur nom de grandes extensions de terre, tels les *fundos* Queuco, Ralco ou Guallaly (Molina, 1995-a: 58).

A Lonquimay, en revanche, ce n'est que deux décennies plus tard -une fois la guerre terminée- que l'on enregistra la même évolution[133]. Dès la première décennie du siècle passé, l'ensemble de l'Alto Bío-Bío était donc parfaitement dominé, divisé en circonscriptions qui subirent un certain nombre de modifications au cours du temps, répondant aux impératifs de l'administration en place. Il serait fastidieux et inutile de détailler cette évolution pas à pas, mais notons tout de même que les circonscriptions qui quadrillent aujourd'hui l'Alto Bío-Bío sont le fruit de la régionalisation engagée par le gouvernement militaire au milieu des années 1970. Il en résulte un territoire pehuenche divisé en deux communes -Lonquimay et Alto Bío-Bío, détachée de Santa Bárbara depuis 2004- inclues chacune dans deux provinces différentes -Malleco et Bío-Bío-, appartenant elles-mêmes à deux régions distinctes -Araucanie et Bío-Bío (*cf.* Carte 11).

2. De la légitimité de l'espace mobile à la légalité de l'espace figé

L'accomplissement simultané des campagnes militaires de Pacification de l'Araucanie et de Conquête du Désert eut pour effet de convertir l'Alto Bío-Bío en une zone de refuge pour nombre de Mapuches qui, de part et d'autre de la Cordillère, fuyaient l'avancée respective des armées chilienne et argentine. En raison de sa situation géographique, l'Alto Bío-Bío devint ainsi, à la fin du XIXe siècle, un lieu de convergence où se retrouvèrent des familles venues de toutes parts. Toutefois, comme il l'a été précisé un peu plus haut, elles s'y retrouvèrent piégées et n'eurent alors d'autres recours que de s'y installer, mettant un terme à leur entreprise.

Ce fut par exemple le cas d'Eloy Nahuelcheo et des siens, partis de leur terre d'origine à Victoria, dans la vallée centrale du Chili, afin de rejoindre l'actuelle province argentine de Chubut où ils possédaient des attaches familiales. Ne pouvant aboutir à leurs fins, ils n'eurent d'autres choix que de se fixer dans la petite vallée de Pino Solo, dans l'un des secteurs les plus retranchés de l'actuelle commune de Lonquimay (*cf.* Illustration 30). Mais si les Nahuelcheo occupent jusqu'à aujourd'hui l'un des secteurs les plus inaccessibles de Lonquimay, aux confins de la frontière chileno-argentine, c'est surtout parce qu'ils ne purent s'établir ailleurs.

A cette époque déjà, les intervalles se faisaient rares dans l'Alto Bío-Bío, car l'afflux d'un grand nombre de familles venant y chercher refuge avait contribué à en peupler les moindres recoins. C'est pour cela qu'après être passés par Cruzaco,

[133] La Loi n°1.959 du 8 Juillet 1907 créa un nouveau Département dans la Province de Cautín dans lequel, pour la première fois, Lonquimay en vint à constituer une juridiction à part entière (4e Sous-Délégation du Département de Llaima). En 1927, Lonquimay devint une Commune dépendant du Département de Victoria, avant d'être intégrée en 1937 au Département de Curacautín jusqu'au processus de régionalisation du milieu des années 1970. Malgré ces importants changements de statut, les limites de la juridiction établie en 1907 furent à peine modifiées.

Marimenuco et Piedra Blanca, les Nahuelcheo arrivèrent finalement à Pino Solo, seule vallée non encore habitée qu'ils purent investir à leur convenance[134]. Ainsi, l'occupation des terres de l'Alto Bío-Bío se fit en fonction des flux migratoires et de l'arrivée des nombreuses familles qui en peuplent jusqu'à aujourd'hui les différentes vallées.

Illustration 30 : La petite vallée du Pino Solo

Clichés : B. Sepúlveda, 2007

Dans le secteur voisin de Piedra Blanca, par exemple, le peuplement se fit par vagues successives. La répartition des familles qui s'y trouvent actuellement en témoigne : en haut, dans le secteur le plus protégé, on retrouve les Meliqueo, suivis plus bas des Loncon -auxquels s'associent les Marchant et les Huichal- et, enfin, des Lemunao, derniers arrivants en date qui occupent par conséquent le secteur le plus bas, le plus exposé et le plus facilement accessible, en bordure du fleuve Liucura (*cf.* Illustration 31 & Carte 12)[135].

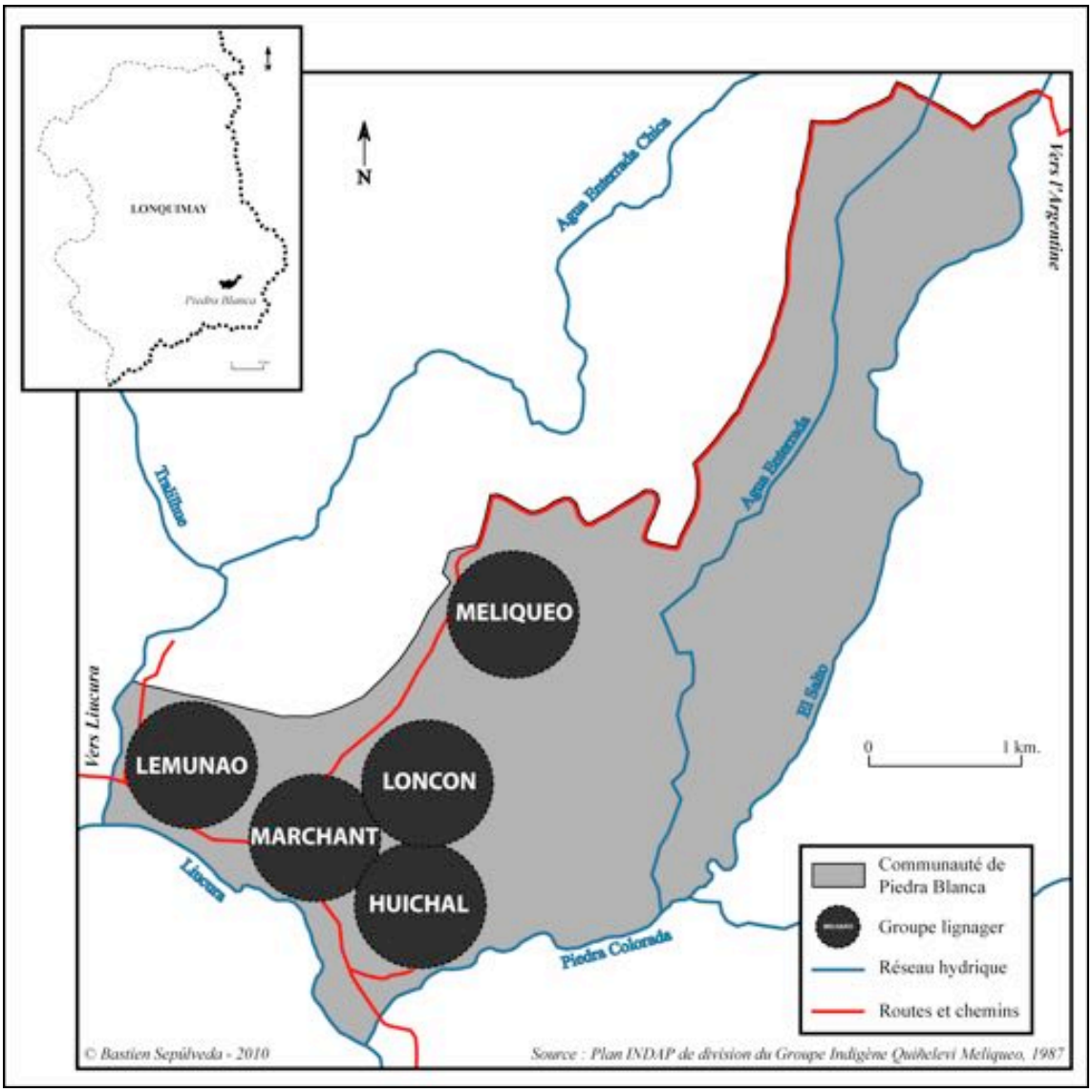
Illustration 31 : Secteur de Piedra Blanca

Clichés : B. Sepúlveda, 2007

[134] Propos recueillis en 2007 auprès d'Eleuterio Nahuelcheo, aîné de la communauté de Pino Solo aujourd'hui décédé.

[135] Propos recueillis en 2007 auprès de Juan Segundo Lemunao, alors dirigeant de la communauté de Piedra Blanca, qui me précisa également dans son récit que, comme les Nahuelcheo, les Lemunao étaient originaires de la vallée centrale, de Santa Bárbara d'où ils avaient fui face à l'avancée des troupes chiliennes.

<u>Carte 12</u> : Localisation des groupes lignagers de la communauté de Piedra Blanca (Lonquimay)



L'Alto Bío-Bío constituait donc, aux alentours de 1880, un espace en proie à une grande mobilité, témoin d'importants déplacements de populations venues y chercher un havre de paix et de tranquillité. Aussi, les militaires chiliens mirent à profit les violentes incursions de l'armée argentine pour s'ériger en de véritables « protecteurs d'Indiens », et obtenir gain de cause auprès des derniers « rebelles » dont ils assureraient la protection en les plaçant dans les vallées contrôlées par l'établissement des forts de Trapa, Nitrito, Lonquimay et Liucura. Comme le souligne J. Bengoa, « [...] *l'armée chilienne alimentait les indigènes qui venaient du côté argentin, les établissait dans les diverses vallées et, par conséquent, leur donnait les garanties nécessaires en les transformant en citoyens chiliens de pleins droits* » (Bengoa, 1992: 31-32).

C'est sur cette base que la commission en charge d'établir la propriété indigène vint quelques années plus tard donner aux Pehuenches leurs premiers T.M. Elle s'installa en 1896 au fort de Lonquimay qui deviendrait en 1897 la Villa Portales, signe

de la fin du processus de conquête militaire et de l'avancée du front de colonisation agricole (*cf.* Illustration 32). Les salaires du Directeur de la Colonie de Lonquimay et du Protecteur d'Indigènes furent d'ailleurs fixés dès l'année suivante, en 1898. Les premiers T.M. furent attribués en 1905, alors que de nombreux colons s'étaient déjà établis le long des fleuves Bío-Bío et Lonquimay.

Illustration 32 : Le village de Lonquimay aujourd'hui (ex-Villa Portales)

Clichés : B. Sepúlveda, 2007

Mais contrairement aux secteurs plus septentrionaux de Ralco et Queuco, il n'existait pas encore à cette date de grands *fundos* dans les alentours de Lonquimay. Ce n'est qu'après avoir effectué la mise en réduction des terres pehuenches que l'Etat mit aux enchères les grands lots qui n'avaient été attribués ni aux petits colons ni aux indigènes. Entre 1910 et 1911, la quasi-totalité des terres « restantes » furent ainsi vendues à de grands propriétaires terriens. Comme partout ailleurs, la mise en réduction avait pourtant laissé au dépourvu un grand nombre de familles et, dans le cas spécifique des communautés pehuenches, elle les avait en plus -pour la plupart- privées de leurs *veranadas* dont elles n'étaient pas en mesure de prouver l'occupation effective.

Si dans le secteur de Lonquimay, la reconnaissance de la propriété indigène fut par conséquent très sommaire, à Ralco et Queuco elle fut presque inexistante. Seuls trois titres de propriété furent tardivement attribués aux communautés de Cauñicú, Malla Malla et Trapa Trapa, « coincées » par la constitution plus ancienne de grands *fundos* dans la vallée du Queuco. A Ralco, il fut tout simplement impossible à la commission de s'y rendre : le propriétaire du *fundo* constitué en 1881 joua de son influence pour empêcher l'entrée des fonctionnaires de la commission (Molina & Correa, 1996: 28-29).

En définitive, seuls douze T.M. furent attribués et reconnus aux Pehuenches dans l'ensemble de l'Alto Bío-Bío (*cf.* Tableau 7 ; Cartes 15 & 16). Nombreuses furent donc les familles qui à l'issue du processus ne bénéficièrent d'aucune reconnaissance officielle de droit de propriété. Une distinction toutefois doit être faite selon les secteurs. Si au terme du processus de mise en réduction, certaines familles pehuenches laissées au dépourvu occupaient à Ralco des terres « achetées » et inscrites par de grands

propriétaires terriens, d'autres, à Lonquimay, étaient installées sur des terres fiscales que la commission de « radication » étrangement ne leur reconnut pas mais qui, pour autant, ne furent pas mises aux enchères postérieurement.

Tableau 7 : *Títulos de Merced* attribués aux communautés pehuenches dans l'Alto Bío-Bío

T.M.	Titulaire	Secteur	Perso.	Ha	Date
997	Huenucal Ivante	Icalma	34	750	20/07-1905
998	Pedro Calfuqueo	Icalma	40	1.000	20/07-1905
1.000	Benancio Cumillán	Cruzaco	32	900	24/07-1905
1.036	Manuel & Samuel Queupu	Mariepumenuco	195	4.200	22/08-1905
1.056	Paulino Huaiquillan	Pedregoso	145	2.800	30/05-1906
1.075	Bernardo Ñanco	Naranjo	287	6.500	30/05-1906
1.192	Francisco Cayul	Collipulli	116	2.200	10/05-1907
1.290	P. Curilem, L. Zúñiga & G. Ñehuen	Pehuenco	105	2.100	30/04-1908
2.144	José Quintriqueo	Cerro Redondo	17	500	11/10-1911
2.834	Antonio Marihuan	Malla Malla	175	3.444	27/05-1919
2.835	José Anselmo Pavián	Cahuenucu	270	4.134	28/05-1919
2.874	Antonio Canío	Trapa Trapa	241	8.430	15/06-1920

Source : Archivo de Asuntos Indígenas, CONADI, Gobierno de Chile

Par-delà cette diversité de situations, la reconnaissance partielle du droit foncier indigène eut partout pour effet de déboucher sur une interminable bataille juridique : les uns pour agréger leurs *veranadas* aux Réductions déjà reconnues, les autres pour faire valoir leurs droits sur les terres qu'ils occupaient sans pouvoir en justifier la propriété. Or, les résolutions prises au cours de l'histoire pour tenter d'apporter une réponse à l'ensemble de ces situations ne permirent que de contourner momentanément le fond du problème, qui réside dans le fait d'avoir tenté de quadriller un espace en perpétuel mouvement. La légalité de l'espace figé s'est en ce sens imposée à la légitimité de l'espace mobile, d'une territorialité faisant preuve dans les faits d'une grande flexibilité.

En témoigne par exemple l'abandon de plusieurs Réductions à Lonquimay, vidées de leurs occupants quelques années après l'attribution du T.M. Ce fut le cas notamment à Pehuenco, déserté par Levinao Zúñiga et les siens, partis en Argentine au début du siècle passé (*cf.* Chapitre 6). Cette situation se vérifia également aux abords du lac Galletué, où la réduction attribuée à Huenucal Ivante fut abandonnée par ses descendants que l'on retrouva quelques années plus tard -et jusqu'à nos jours- plus au sud, dans le secteur d'Icalma[136]. On pourrait également citer le cas de la Réduction de José Quintriqueo de Cerro Redondo, elle aussi abandonnée comme les précédentes.

Or, ce qui est intéressant c'est de voir que les terres abandonées ne le furent qu'un temps et que leurs occupants actuels sont les descendants d'individus dont les droits avaient été pourtant reconnus dans une autre Réduction. Ainsi en est-il des Huillical,

[136] Des documents administratifs de la fin des années 1960 évoquent une migration datant d'une trentaine d'années en arrière, ce qui voudait dire que les membres de la Réduction Huenucal Ivante auraient quitté leurs terres dans le courant des années 1930.

originaires de Pehuenco, mais établis à Cerro Redondo dans le courant des années 1950, dans l'ancienne Réduction de José Quintriqueo. C'est à peu près aux mêmes dates, d'ailleurs, que les descendants d'Ignacio Ñehuen, dont les droits avaient été reconnus en 1905 à Cruzaco, arrivèrent dans l'ancienne Réduction de Huenucal Ivante (*cf.* Carte 16). Ce dernier cas est d'autant plus intéressant que des documents d'archive font acte que, dès 1911, Ignacio Ñehuen voulut se faire reconnaître des droits dans un tout autre secteur -Piedra Colorada-, sans pour autant y parvenir.

On peut donc se demander si la mise en réduction de l'Alto Bío-Bío est vraiment parvenue à figer l'espace pehuenche de manière définitive ! Il semble bien, qu'au contraire, les pratiques spatiales autochtones aient constamment défié et contourné l'ordre figé du positivisme occidental. Aujourd'hui encore, rien ne semble complètement fixe ni définitivement acquis dans l'Alto Bío-Bío où les communautés pehuenches se vident périodiquement d'une part de leurs effectifs, partis travailler ailleurs, à la récolte des fruits dans le nord du pays, ou en Argentine d'où ils reviennent parfois mariés après plusieurs années et où ils repartent volontiers, abandonnant une fois de plus leurs terres d'origine (*cf.* Chapitre 7).

Mais j'écrivais plus haut que ce territoire n'était ni exclusivement sédentaire, ni exclusivement nomade, et que sa configuration réticulaire n'était effective que dans la mesure où elle prenait appui et se fondait sur l'existence d'ancrages territoriaux stables et marqués dans l'espace. Sédentarité et nomadisme ne s'excluent aucunement l'un de l'autre et semblent même constituer, chez les Pehuenches, les deux pôles complémentaires de leur territorialité[137]. En référence aux travaux de l'historien Sergio Villalobos, J. Bengoa souligne :

> « [...] *chaque famille ou lignage, ou groupe de famille pehuenches, possédait des territoires clairement délimités où ils menaient paître leurs troupeaux et réalisaient la récolte des pignons ou piñoneo. Affirmer, en conséquence, qu'il n'y avait pas de notion de propriété est scientifiquement incorrect et historiquement absurde. Les Pehuenches avaient pleine conscience de leurs territoires de patûrages et de collecte du pignon. Ils différenciaient avec clarté ce qui appartenait à une famille et ce qui appartenait à une autre* » (Bengoa, 1992: 46)[138].

---

[137] Ces deux pôles complémentaires de la territorialité pehuenche semblent d'ailleurs pouvoir s'envisager, comme chez les Inuit que présente B. Collignon, dans une perspective de genre. Chez les uns comme chez les autres, l'homme incarne le mouvement et la femme la sédentarité : « *Ainsi la division des sexes -et la perception des différences qui les séparent- est aussi question de territoire. L'homme est associé à l'extérieur et à l'ouverture, ainsi qu'au saillant : il passe la plupart de son temps à la chasse, à parcourir le territoire, à pénétrer les grands espaces de la toundra et de la banquise. Il est le pourvoyeur. La femme en revanche est associée à l'intérieur, au monde clos et rond de l'iglou -ou de la tente en été- dans lequel elle passe le plus clair de son temps et où elle reçoit ce que le chasseur lui apporte. Hors de la maison, son aire d'activité se limite à celle du camp et de ses proches alentours* » (Collignon, 1999: 102).

[138] V. Clément précise que l'appropriation des massifs forestiers d'araucarias répondait à un découpage du territoire en « *cellules claniques transversales qui se succédaient du nord au sud* » (Clément, 2005: 135).

C'est d'ailleurs sur cette base et en considération des juridictions familiales établies que s'effectua la division des terres communautaires au cours des années 1980 (*cf.* Chapitre 6). L'attribution de titres de propriété à chacune des familles des anciennes Réductions vint en ce sens légitimer une situation de fait, en la pourvoyant d'une base légale. Même dans les rares enclaves pehuenches encore indivisées de nos jours[139], il est aisé de constater qu'un véritable « partage » de l'espace est à l'oeuvre, arbitré par des règles connues de tous et que tous rééditent de génération en génération. Là où le processus de division pose problème, en fait, c'est parce qu'il quadrille de manière peut-être trop rigide une réalité socio-spatiale faisant malgré tout preuve d'une certaine souplesse.

Dans l'impossibilité de figer un espace fait de mouvements, la division des terres de *veranadas* donna alors généralement lieu à la constitution de quelques grandes parcelles, recoupant sur de vastes superficies plusieurs juridictions familiales. Les terres d'*invernada*, plus densément peuplées, furent en revanche quadrillées de manière à pouvoir doter chacun des chefs de famille d'un titre individuel de propriété. N'oublions pas que l'application du modèle promu passait d'abord et avant tout par le réordonnancement des patrons de propriété foncière. Et comme rien n'était laissé au hasard et que toutes les terres devaient, dans la mesure du possible, être intégrées au nouveau projet économique, les espaces « vacants », terres fiscales et autres terrains en mains de la CORA au moment du coup d'Etat furent, eux aussi, divisés et attribués en propriété à leurs occupants. Nombreuses furent les communautés qui, par ce procédé, parvinrent à résoudre leurs problèmes de terres (*cf.* Tableau 8 ; Cartes 15 & 16).

La tâche des topographes fut rendue d'autant plus lourde car, en plus de remesurer les anciennes Réductions, ils établirent, dans la foulée, le plan des terres « vacantes » qui seraient elles aussi réparties à leurs occupants. Ainsi, à Lonquimay, les communautés de Mitrauquén et Pehuenco purent enfin accéder légalement à leurs *veranadas*, tandis qu'à Icalma et à Piedra Blanca, un grand nombre de familles se virent pour la première fois reconnaître un droit de propriété sur les terres qu'elles occupaient. Plus au nord, à Queuco et Ralco, les *fundos* expropriés lors de la Réforme Agraire furent redistribués aux communautés de Pitril, Callaqui et Guallaly. A Lonquimay, en revanche, les expropriations furent toutes révoquées (Molina, 1997: 28), laissant certaines communautés sans réponse à leurs problèmes de terres (*cf.* Chapitre 5).

Mais globalement, l'action des fonctionnaires de l'INDAP dans l'Alto Bío-Bío, durant la période du régime militaire, permit aux Pehuenches d'étendre et consolider leurs droits fonciers. En l'espace d'un peu plus de trois ans, entre novembre 1983 et avril 1987, non moins de 26 « terrains » toutes catégories confondues (Réductions

[139] Hormis le cas de Ralco Lepoy, partiellement indivisée en raison de l'établissement d'une aire naturelle protégée sur une partie des terres de *veranada* (*cf.* Chapitre 5), seules les trois Réductions établies dans la vallée du Queuco maintiennent jusqu'à aujourd'hui la propriété communautaire des terres.

indigènes, terres fiscales, expropriations de la réforme agraire, etc.) furent parcourus, mesurés et parcellisés, puis transférés en propriété aux familles pehuenches. Des 37.000 ha initialement comptabilisées et reconnues sous forme de T.M., suite au processus de mise en réduction, la propriété pehuenche s'étendit à près de 158.000 ha à la fin du régime militaire, soit environ 26% de la superficie totale de l'Alto Bío-Bío.

Tableau 8 : Situation foncière des communautés pehuenches au sortir de la dictature

Terrain	Mesure topographique		Parcelles		Sentence de division	Attribution	
	Date	Ha	Indiv.	Collec.		Titres	Matérielle
T.M. 2.834	Fev. 1986	3.840,95	4	15	-	-	-
T.M. 2.835	Mar. 1986	9.295, 88	Non	Non	Non	Non	Non
T.M. 2.874	Fev. 1986	13.759,98	Non	Non	Non	Non	Non
Fundo Pitril	Avr. 1986	10.662,38	13	19	Avr. 1988	Jul. 1988	Mar. 1989
G. I. Gallina	Fev. 1986	2.479,91	19	12	Avr. 1988	Jul. 1988	Mar. 1989
Fun. Bío-Bío /Lot A	Mar. 1985	969,97	116	11	Juin 1988	Jun. 1988	Jan. 1990
Fun. Bío-Bío /Hij. 48	Fev. 1986	549,07	-	1	Avr. 1988	Jul. 1988	Mar. 1989
Fun. San Mig. Calla.	Mar. 1985	397,79	24	12	Oct. 1991	Nov. 1991	Fev. 1992
Fundo Ralco /Lot 1	Mar. 1985	3.710,00	0	10	Oct. 1991	Nov. 1991	Fev. 1992
Fun. Ralco /Lots 3-4	Mar. 1985	17.600,31	360	57	-	Sep. 1991	Jan. 1992
Fundo Guallaly	Mar. 1985	18.383,29	76	8	Août 1987	Oct. 1987	Jan. 1989
Sous-total Santa Bárbara		**81.649,53**					
T.M. 997	Nov. 1983	1.378,00	16	0	Juin 1986	Nov. 1986	Fev. 1988
G. I. Huenuc. Ivante	Nov. 1983	294,44	30	2	Juin 1988	Jan. 1989	Sept. 1998
T.M. 998	Avr. 1987	5.112,75	49	5	Juin 2001	Déc. 2001	-
G. I. Ped. Calfuqueo	Jan. 1984	5.647,13	213	4	Juin 1988	Nov. 1988	Mar. 1989
T.M. 1.000	Fev. 1984	1.381,10	52	2	Avr. 1987	Juin 1987	Fev. 1988
G. I. Nahu. Cañumir	Jan. 1984	1.686,00	96	4	Oct. 1991	Déc. 1991	-
T.M. 1.036	Déc. 1983	6.764,38	81	6	Juin 1987	Août 1987	Jan. 1990
T.M. 1.056	Avr. 1984	9.914,37	300	40	Déc. 1986	Mar. 1987	-
T.M. 1.075	Fev. 1984	14.694, 17	238	34	Jan. 1988	Fev. 1988	Mar. 1988
T.M. 1.192	Jan. 1984	2.520,16	82	9	Avr. 1987	Juin 1987	Mar. 1989
G. I. Francis. Cayul	Mar. 1984	8.349,77	42	10	Juin 1988	Août 1988	-
T.M. 1.290	Mar. 1984	3.715,67	132	3	Avr. 1987	Juil. 1987	Jan. 1990
G. I. Levinao Zúñiga	Mar. 1984	13.463,00	77	7	Juin 1987	Août 1988	Fev. 1990
T.M. 2.144	Jan. 1984	500,38	1	0	Juin 1986	Nov. 1986	Fev. 1988
G. I. Quiñ. Meliqueo	Jan. 1984	1.021,37	41	2	Sep. 1987	Nov. 1987	Fev. 1990
Sous-total Lonquimay		**76.442,69**					
Total		**158.092,22**					

Source : Archivo de Asuntos Indígenas, CONADI, Gobierno de Chile

Or, cette « croissance » foncière ne résulta pas seulement du transfert des terres « vacantes » mais aussi, en partie, d'un redimensionnement des anciennes réserves qui gonflèrent toutes leur volume d'origine d'au moins plusieurs centaines d'hectares. Certaines d'entre elles virent même leur superficie doubler et plus (*cf.* Tableau 9). Les corrections appliquées n'exprimaient pas seulement les différences enregistrées en raison de l'usage d'instruments et de techniques plus modernes qu'auparavant mais traduisaient, aussi et surtout, l'occupation effective des habitants de la Réduction qui avaient depuis fort longtemps transgressé les limites du domaine légalement établi.

Tableau 9 : Redimensionnement des *Títulos de Merced* durant le régime militaire

T.M.	Superficie (ha)		Différence (ha)
	Originelle	Recalculée	
997	750,00	1.378,00	+ 628,00
998	1.000,00	5.112,75	+ 4.112,75
1.000	900,00	1.381,10	+ 481,10
1.036	4.200,00	6.764,38	+ 2.564,38
1.056	2.800,00	9.914,37	+ 7.114,37
1.075	6.500,00	14.694, 17	+ 8.194,17
1.192	2.200,00	2.520,16	+ 320,16
1.290	2.100,00	3.715,67	+ 1.615,67
2.144	500,00	500,38	+ 0,38
2.834	3.444,00	3.840,95	+ 396,95
2.835	4.134,00	9.295, 88	+ 5.161,88
2.874	8.430,00	13.759,98	+ 5.329,98
Total	**36.958,00**	**72.877,79**	**+ 35.919,79**

Source : Archivo de Asuntos Indígenas, CONADI, Gobierno de Chile

On ne peut néanmoins omettre de signaler que toutes les terres réparties par l'INDAP durant le régime militaire ne furent pas systématiquement attribuées aux Pehuenches. N'oublions pas que ni la Réforme Agraire, ni la liquidation postérieure de la propriété collective n'avaient été formulées en pensant à la résolution de la question territoriale mapuche. Ainsi, les terres « vacantes » de l'Alto Bío-Bío servirent aussi à légaliser la situation foncière de petits colons sans terres et anciens travailleurs agricoles -*inquilinos*- des *fundos* expropriés avec qui les familles pehuenches entrèrent donc en compétition (Molina & Correa, 1996: 30).

C'est à Callaqui que cette réalité fut probablement la plus évidente car les familles pehuenches du secteur n'accédèrent qu'à une petite partie des terres qu'elles auraient espéré se voir attribuer en propriété. Le reste -plus de la moitié du *fundo* Bío-Bío et la totalité du *fundo* Pitrilón- fut transféré aux anciens travailleurs de la société Maderas Ralco, ne laissant aux Pehuenches que le *fundo* San Miguel de Callaqui et une partie du secteur de Colluco -qu'ils partagent avec la communauté de Pitril (*ibid*.: 62-67). Des scénarios forts semblables se répétèrent dans tout l'Alto Bío-Bío.

Au sortir de la dictature, le bilan restait donc mitigé. Si l'obstination des autorités militaires à ne laisser aucun interstice et à répartir tout ce qui pouvait l'être avait indéniablement permis de répondre aux attentes d'un grand nombre de communautés jusque-là privées de toute reconnaissance de droit à la terre, les plus gros conflits restaient encore à venir. Certaines familles n'étant à cette date pas parvenues à faire valoir leurs droits -tandis que la croissance démographique des communautés déjà établies se poursuivait inéxorablement- et l'Etat ayant distribué la quasi-totalité des terres en sa possession, c'était une véritable situation de blocage qui se profilait là.

De nouveaux moyens devraient à l'évidence être déployés pour tenter de parer aux mécontememts futurs. Et c'est à Lonquimay justement, dans le secteur de Quinquen, que les nouveaux gouvernants inaugurèrent le nouveau « kit » indigéniste. Le 1 juillet 1992, l'Etat acheta les *fundos* Galletué et Quinquén à ses propriétaires qui menaçaient d'en expulser les occupants pehuenches pourtant installés de longue date (*cf.* Chapitre 5). La vanne avait été ouverte et les demandes se multiplièrent à partir de cette date, signe de l'échec des tentatives passées d'inclusion au projet national.

3. Une iconographie du néoindigénisme chilensis

Afin de résoudre les nombreux problèmes de terres laissés sans solutions au sortir de la dictature, les dispositions prises par la législation indigéniste de 1993 furent de créer un Fond de Terres et Eaux -*Fondo de Tierras y Aguas*-, au sein de la CONADI. Son fonctionnement serait celui d'une « banque foncière » pouvant acquérir des terres pour les transférer à titre gratuit aux communautés indigènes, ou alors en subventionner l'achat. Alors que la première modalité s'attacherait à résoudre les revendications de « terres ancestrales », la seconde serait en fait réservée aux cas justifiant une nécessité économique.

Tableau 10 : Terrains transférés dans le cadre de la Loi n°19.253 entre 1995 et 2008

Terrain	Sup. (ha)	Communauté bénéficiaire	Modalité	Date
Chilpaco /Lote 3	3.923,48	El Naranjo (785)	Art. 20/b	9 Fév. 1998
El Progreso	262,26	Lof Mapu (1680)	Art. 20/a	19 Déc. 2006
Chilpaco /Lote 1J	682,39	Chacaico (1501)	Art. 20/a	11 Mar. 2008
Los Chaicanes	837,60	Pehuen Mapu (1337)	Art. 20/b	Mar. 2008
Lolen	2.835,00	Paulino Guaiquillan (1388)	Art. 20/b	Déc. 2008
Sous-total Lonquimay	***8.540,73***			
San José de Pitril	338,82	Pitril (51)	Art. 20/b	27 Juil. 1995
El Avellano	2.370,00	El Avellano (75)	Art. 20/b	20 Mar. 2003
San Pedro	883,93	Callaqui (7)	Art. 20/b	7 Juil. 2005
Las Huellas	1.163,63	Callaqui (7)	Art. 20/b	7 Juil. 2005
San Luis	108,40	Cauñicú (107)	Art. 20/b	14 Sep. 2005
Don Humberto	534,80	Cauñicú (107)	Art. 20/b	11 Oct. 2005
Chichintahue	2.155,00	Cauñicú (107)	Art. 20/b	8 Juin 2006
Sous-total Alto Bío-Bío	***7.554,58***			
Total	**16.095,31**			

Source : CONADI, Gobierno de Chile

Un peu plus de 16.000 ha furent ainsi transférés à neuf des communautés de l'Alto Bío-Bío, entre 1995 et 2008 (*cf.* Tableau 10 ; Cartes 15 & 16)[140]. Les demandes ne décroissent pourtant pas et nombreuses sont les familles qui, en raison d'un marché

[140] Auxquelles doivent donc être ajoutées celles transférées dans la période de transition, avant la mise en application de la législation de 1993 : les *fundos* Quinquén, Galletué et Pacunto (en cours de transfert au moment du retour à la démocratie) à Lonquimay, soit plus de 20.000 ha au total.

foncier complètement bloqué, acceptent aujourd'hui de sortir de l'Alto Bío-Bío, loin de leurs communautés d'origine, dans la vallée centrale. Or, le blocage ne vient pas seulement du manque évident de disponibilité en terres mais aussi du maigre budget dont l'Etat pourvoit chaque année la CONADI. Il faut ajouter à cela le fait que les grands propriétaires terriens n'hésitent pas à faire grimper le prix des enchères -la tentation est grande, sachant que c'est en définitive l'Etat qui achète-, ce qui a pour effet de compliquer d'autant plus le processus.

Ce n'est pas l'Etat, d'ailleurs, qui a distribué le plus de terres aux communautés pehuenches au cours des quinze dernières années dans l'Alto Bío-Bío, mais une grande entreprise nationale privatisée à la fin du régime militaire. Il s'agit de l'Entreprise Nationale d'Electricité Société Anonyme (ENDESA), créée en 1943 dans le but de produire, transporter et distribuer l'énergie électrique à l'ensemble du pays. Le mode de production énergétique privilégié au Chili a été l'hydroélectricité et, dès les années 1960, une série de six barrages était programmée dans le bassin du Bío-Bío (Lillo, 2002 ; Hakenholz, 2004). Les travaux ne s'initièrent pourtant qu'en 1993, avec la construction de Pangue, le premier barrage de la vallée du Bío-Bío, situé à seulement quelques kilomètres au-delà du village de Ralco (*cf.* Carte 13). L'oeuvre fut inaugurée en 1997 et inonda quelques 500 ha de terres sur les deux rives du Bío-Bío (Namuncura, 1999: 74).

S'ensuivit en 1998 la construction d'un deuxième barrage, en amont du premier, et la mise en fonctionnement en 2004 de la centrale Ralco (*cf.* Illustration 33). Entre Pangue et Ralco, plus d'une centaine de familles pehuenches durent au total être relocalisées par l'entreprise qui « permuta » leur droit de propriété sur des terres qu'elle avait acquises principalement dans le secteur du piémont andin de la commune de Santa Bárbara. Mais la plus grosse acquisition fut celle du *fundo* El Barco, à côté de la communauté de Ralco Lepoy. D'une superficie de près de 18.000 ha, il servit à relocaliser plusieurs dizaines de familles pehuenches de Ralco Lepoy en 1999.

Mais la partie ne fut pas facile pour ENDESA et le gouvernement chilien car, outre l'opposition de groupes écologistes, ils durent essuyer celle plus rude encore des communautés pehuenches et organisations indianistes qui ne mordaient pas leur langue pour qualifier ce projet d'« ethnocide » (*cf.* Encadré 9). Hormis le fait de déplacer des populations et de rompre ainsi les solidarités communautaires traditionnelles, le problème se centrait autour de la valeur donnée à la terre par les uns et par les autres : « *Comment donc concilier ces deux points de vue sur un même objet qui, pour le puissant, se résout par le libre jeu de l'offre et de la demande* [...]*, avec la vision* mapucentrique *de l'indigène, dans la mesure où la terre est « le centre de son existence et de sa culture » ?* » (Namuncura, 1999: 170).

<u>Carte 13</u> : Le projet des barrages hydroélectriques dans le bassin du Bío-Bío

Œuvre sous droit

<u>Réalisation</u> : T. Hakenholz, 2004: 351

C'est ainsi le modèle de développement impulsé par l'administration chilienne et les manières de l'imposer qui ont été remis en cause. Mais une distinction doit être faite, car la mise en fonctionnement du second barrage fut rendue d'autant plus difficile que, dans la première moitié des années 1990, les législations indigéniste et environnementale subirent d'importants changements. Ce fut tout d'abord la loi indigène de 1993 qui mit l'accent sur la protection des terres indigènes, obligeant alors l'entreprise à obtenir le consentement des « déplacés » et à les relocaliser sur des terres de valeur au moins égale. Puis, en 1994, la promulgation de la loi sur l'environnement, qui contraignait la construction du barrage à la réalisation préalable d'une Etude d'Impact Environnemental (EIA).

<u>Illustration 33</u> : Le barrage de Ralco et la transformation de la vallée du Bío-Bío en lac

D'une tout autre amplitude que le le barrage de Pangue, Ralco inonde aujourd'hui près de 3.500 ha de terres appartenant en partie aux communautés de Quepuca Ralco et de Ralco Lepoy : « *La superficie de terres indigènes affectées serait de 638 hectares. Les parcelles affectées seraient 98. Les propriétaires affectés seraient 112 et les propriétaires à relocaliser, 76. La population à déplacer est estimée à presque 600 personnes* » (Lillo, 2002: 77). En fournissant environ 8% de l'électricité du pays que l'on destine principalement aux grandes agglomérations comme Santiago ou Valparaíso mais aussi à l'exportation vers l'Argentine, Ralco est la plus importante des six centrales programmées (Hakenholz, 2004: 354).

<u>Clichés</u> : B. Sepúlveda, 2007

Mais les nouvelles règles du jeu furent détournées sans grand encombre puisque, comme le souligne Rodrigo Lillo, « *les voix dissidentes n'ont* [...] *pas influé de manière déterminante dans l'opinion du gouvernement ; au contraire, ceux qui ont soutenu des visions contraires ont dû abandonner leurs fonctions* » (Lillo, 2002). Ce fut le cas des deux premiers directeurs de la CONADI, tous deux d'origine mapuche[141], qui s'étaient opposés au projet et avaient mis en doute les procédés employés par ENDESA pour l'obtention du consentement des Pehuenches.

Dans le rapport qu'il fait des entretiens réalisés avec les familles de Quepuca Ralco et Ralco Lepoy et qu'il livre dans son ouvrage dédié à l'affaire Ralco (1999), Domingo Namuncura parvient à déterminer que c'est en jouant sur l'analphabétisme et la pauvreté des Pehuenches qu'ENDESA serait parvenue à obtenir leur consentement. Beaucoup d'entre eux auraient en effet donné leur accord non pour abandonner la totalité de leurs terres, mais pour en céder une partie et se voir attribuer, ailleurs, une quantité de terrain au moins égale. Ce n'est pourtant pas ce qui était stipulé sur les papiers qui ne faisaient pas non plus référence à toute une série de dons additionnels promis verbalement par les cadres de l'entreprise. Mais doit-on s'en étonner ?

[141] Mauricio Huenchulaf, le premier, qui renonça en 1997, remplacé par Domingo Namuncura qui quitta son poste lui aussi courant 1998.

Encadré 9

Quepuca : un cimetière sous les eaux

En avril 2004, ENDESA prit la décision de fermer les vannes du barrage de Ralco, alors même qu'elle n'avait pas encore obtenu d'autorisation formelle de la part des autorités chiliennes. L'une des principales conséquences de cet acte précipité fut l'inondation du cimetière pehuenche de la communauté de Quepuca Ralco qui, selon les accords stipulés avec l'entreprise, devait être relocalisé. Déplacées pour un grand nombre d'entre elles, les familles pehuenches de Quepuca durent donc également supporter de voir les restes de leurs aïeuls disparaître sous la formation du lac Ralco dans les semaines ayant suivi la fermeture des vannes du barrage. Le non-respect des engagements d'ENDESA auprès des communautés pehuenches ne fit qu'accroître l'opposition à sa présence dans l'Alto Bío-Bío. D'abord menée par Antolín Curriao, chef traditionnel de la communauté de Quepuca Ralco aujourd'hui décédé, la lutte des familles pehuenches est désormais assurée par sa fille, María, présidente de la C.I. Aukiñ Wallmapu (*cf*. Illustration 34).

Illustration 34 : María Curriao interviewée par la presse chilienne à Concepción le 29 août 2008

Cliché : B. Sepúlveda, 2008

Bataillant sans relâche afin de faire respecter les droits de sa communauté, María Curriao va de réunion en réunion durant lesquelles elle s'entretient avec différents représentants du gouvernement, tant à l'échelle locale, régionale que nationale. Son but, déclare-t-elle, est de faire respecter les accords stipulés au départ avec l'entreprise, demandant à ce que les restes des défunts enterrés dans le cimetière soient effectivement relocalisés. Mais il faudrait, pour cela, assécher le lac et stopper la production d'électricité durant plusieurs mois. Une perspective qui, bien sûr, ne réjouit ni ENDESA ni le gouvernement chilien qui détourne le problème en multipliant les offres de mesures compensatoires dont María ne veut rien savoir. Aussi, la lutte de la dirigeante pehuenche est rendue d'autant plus difficile que le groupe -réduit- qu'elle représente est le dernier de tout l'Alto Bío-Bío à maintenir aujourd'hui un conflit ouvert à l'égard de la mise en eau du grand barrage de Ralco. Bien que plusieurs études -réalisées à la demande des autorités chiliennes- aient déterminé qu'il n'était pas impossible de relocaliser les tombes du cimetière de Quepuca, aucune décision n'a pour l'instant été prise, la « politique de l'autruche » restant encore la moins embarrassante...

Notons qu'un siècle auparavant, le premier « acquéreur » du *fundo* Ralco -Rafael Anguita, alors ancien maire de Los Angeles- avait procédé exactement de la même manière, parvenant à convertir les ancêtres des individus aujourd'hui déplacés en occupants illégaux du terrain qu'il s'apropria[142]. Le parallèle mérite d'être fait : il est l'expression évidente qu'en un siècle d'histoire, rien ou presque n'a finalement changé. Les terres indigènes continuent de faire l'objet de toutes les convoitises et c'est en fonction du projet de la société dominante que se détermine leur destin.

Bien que promulgée dans le but d'éviter ce genre de situations, la nouvelle législation indigéniste n'y fit donc rien. Son contournement, suite au renvoi de deux directeurs successifs de la CONADI, marqua le ton d'une forme particulière « d'ethnogouvernementalité »[143], dans laquelle la participation indigène au dessin et à l'application des politiques publiques se limiterait en définitive à son adaptation au projet établi « d'en haut ». Le champ d'action de tout fonctionnaire indigène, aussi qualifié soit-il, ne peut dans une telle perspective que se cantonner à l'exécution, jamais à la décision. C'est ce que l'on pourrait appeler la déclinaison *chilensis* du néoindigénisme, que les autorités en place depuis 1990 tentent tant bien que mal de concilier avec le néolibéralisme.

Seulement, la primeur donnée aux exigences du marché fait du respect des droits indigènes une simple déclaration de bonnes intentions que le cas de la centrale Ralco illustre à merveille. A défaut de pouvoir brandir d'autres drapeaux, c'est alors celui des « compensations » que les ethnobureaucrates agitent de leurs « petits bras » -mais de toute leur force. Le mal causé peut et « doit » même être mitigé, même si, d'ailleurs, les intéressés s'y opposent. C'est une manière de démontrer que l'Etat fait son travail et qu'il le fait bien, qu'il respecte les droits indigènes et prend en considération les préjudices causés qu'il cherche à réparer.

Au-delà du plan compensatoire accordé qui serait subventionné et piloté par ENDESA et inclurait un vaste pannel de solutions et mesures visant à indemniser les familles directement affectées par la construction des barrages -allant des fils barbelés à la construction d'une école, en passant par la maison neuve, sans oublier les chevaux sellés-, l'Etat s'engagea à mettre en place une série de programmes de développement

---

[142] R. Molina & M. Correa relatent les faits de la manière suivante : « *Le mécanisme d'appropriation, « d'achat » des actions et droits aux indigènes du secteur, est une démarche qui se réalisa devant le Notariat de Los Angeles. S'y rendirent les 1 mai, 2 et 9 avril 1881, un total de 20 pehuenches qui ne parlent pas espagnol et communiquent à l'aide d'interprètes, stipulant qu'ils sont « les vendeurs », qu'ils s'avouent conformes et entièrement satisfaits de l'argent perçu, et qu'ils transfèrent à perpétuité leurs actions et leurs droits à Anguita, signant pour eux les témoins choisis par l'acheteur* » (Molina & Correa, 1996: 75). Signalons que ce sont les fils de Rafael Anguita -Octavio et Héctor- qui, quelques années plus tard, empêchèrent la venue au secteur de la commission chargée de reconnaître la propriété indigène.

[143] J'emprunte ici l'expression à Guillaume Boccara, *in* Séminaire du MASCIPO : *Ethnographie de l'Etat multiculturel néolibéral : la « gestion » de la différence culturelle et la « participation » indienne aux programmes d'ethno-développement au Chili et en Argentine*. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), Paris. 13 juin 2008.

en faveur des communautés indigènes de l'Alto Bío-Bío (Hakenholz, 2004: 357). La première de toutes les mesures fut la création, dès 1997, de l'Aire de Développement Indigène Alto Bío-Bío -une des premières de tout le pays- qui serait la figure juridique à travers laquelle les différentes institutions publiques pourraient focaliser efficacement et promptement les investissements destinés -sous le nom d'ethnodéveloppement- au rattrapage de l'écart culturel (*cf.* Carte 14).

Carte 14 : L'Aire de Développement Indigène Alto Bío-Bío

Œuvre sous droit

Source : http://www.origenes.cl/

C'est en pleine ADI que la construction du second barrage prit ainsi place ! Une manière somme toute très singulière de concevoir « l'ethnodéveloppement ». Mais ce qu'il y a de plus étonnant encore, c'est qu'ENDESA n'hésita pas à embaucher nombre de Pehuenches à la réalisation de tâches diverses et variées durant toute la période des

travaux de construction du barrage[144]. Dans un contexte de grande pauvreté et de misère sociale, il ne fut pas difficile à l'entreprise de rendre un certain nombre de familles pehuenches économiquement dépendantes et de parvenir à leur faire accepter, par ce biais, le bienfondé de leurs intentions. En devenant « patron » des Pehuenches, l'entreprise s'assurait en plus un certain contrôle social sur ses travailleurs qu'elle pourrait manipuler avec d'autant plus de facilités au moment des négociations. Comment ne pas se résigner à la permutation dans de telles conditions ?

Et comme si cela ne suffisait pas, ENDESA s'était, elle aussi, lancée depuis 1992 dans l'aventure de l'ethnodéveloppement à travers la création d'une institution non-lucrative qu'elle finance elle-même jusqu'à aujourd'hui. C'est la Fondation Pehuen, sorte d'« ONG d'entreprise », entièrement soumise aux intérêts d'ENDESA. L'initiative en revient cependant à la Banque Mondiale qui accorda un important crédit à ENDESA pour la construction de la première centrale et qui, suite à un rapport accablant -d'un consultant anthropologue- sur le devenir culturel pehuenche, encouragea fortement « [...] *l'initiative de former une Fondation pour aider à limiter les effets négatifs sur le long terme* » (Namuncura, 1999: 74).

Il est évident que l'action de la Fondation Pehuen a joué un rôle important dans la préparation du terrain à l'installation de la deuxième centrale. Mais quand on s'y attache de plus près, on se rend compte que le type d'ethnodéveloppement promu par la fondation ne va guère au-delà d'une forme primitive d'assistance :

> « [...] *la majorité des fonds de la Fondation furent employés à l'amélioration des foyers (58,4%), aux matériels de soutien aux élèves (5,2%), au maintien du prix des produits de base (33,9%) et à la réalisation d'activités culturelles (0,6%). Selon cette même analyse, les ressources pour la formation furent moindres. L'inexistence d'un plan de développement de la communauté et l'absence de variables de participation citoyenne indigène firent que les principales initiatives de la Fondation se restreignirent aux achats réalisés par ses fonctionnaires et aux donations réparties sans plan de gestion* » (*ibid.*: 67).

Aujourd'hui, cette action se conjugue à celle -fort semblable- de l'Etat, agissant au travers de l'ADI mais aussi du programme *Orígenes*. Se fondent, enfin, dans ce panorama, des ONG de sensibilités diverses et variées qui, bien qu'alternatives au modèle promu par l'Etat, n'en imposent pas moins, elles aussi, leur propre vision de ce que doit être le développement, instaurant à l'égard des indigènes une relation non-exempte d'une certaine forme de condescendance paternaliste.

L'Alto Bío-Bío est ainsi parcouru et sillonné, jour après jour, par une multitude de promoteurs faisant de l'« ethno-projet » leur fond de commerce. Or, la concurrence est

[144] D'après Thomas Hakenholz, ils auraient été entre 140 et 300 Pehuenches par mois selon les périodes et les besoins de l'entreprise (Hakenholz, 2004: 356).

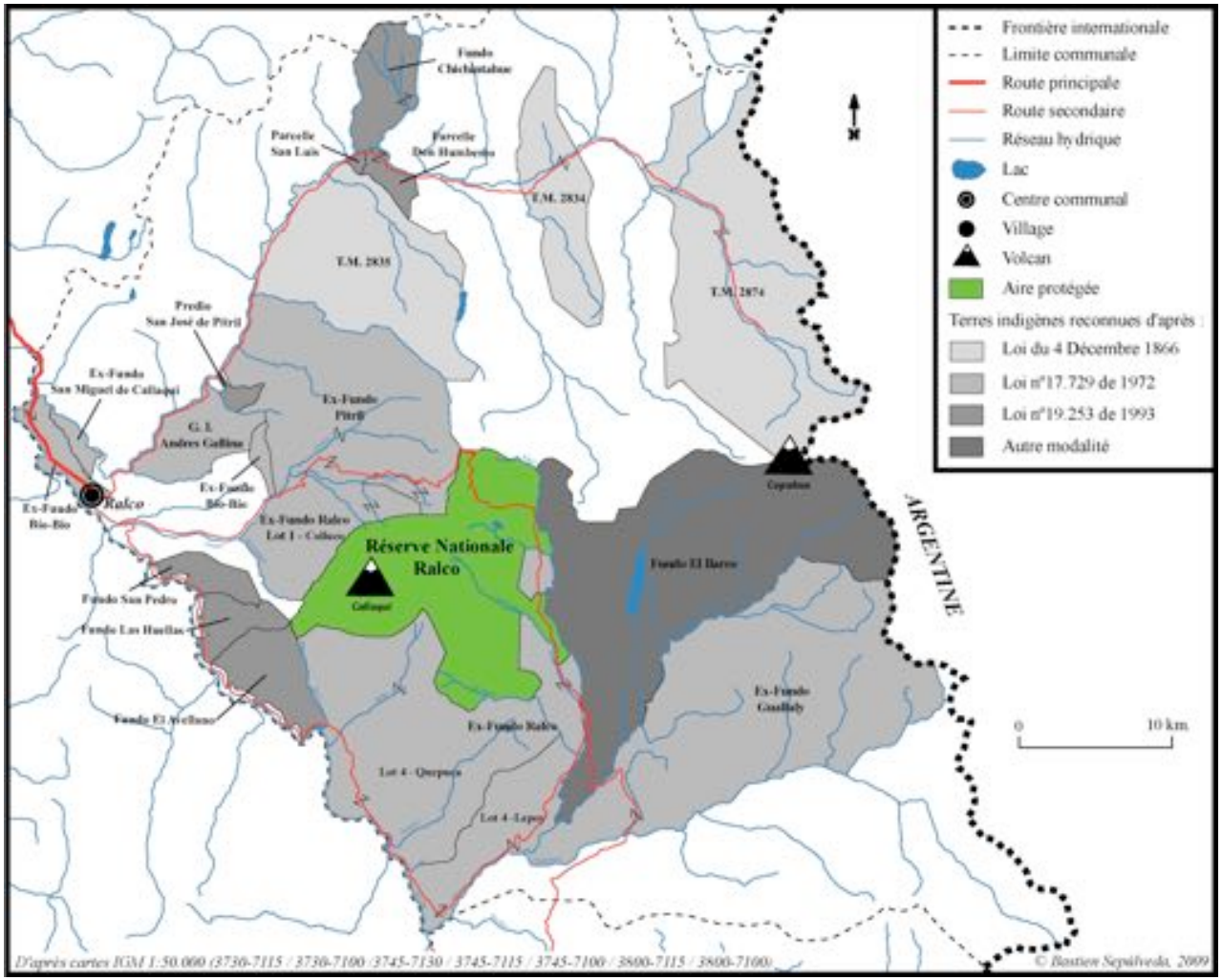
rude, et c'est à qui parviendra à asseoir et élargir son influence à la plus vaste « clientèle » possible. La Fondation Pehuen, par exemple, détient la quasi exclusivité dans les communautés de Quepuca Ralco et Ralco Lepoy. Du côté du fleuve Queuco, de Pitril à Butalelbun, le Service Evangéliste Pour le Développement (SEPADE) bataille entre autres avec World Vision, mais pas seulement.

Les dirigeants pehuenches, quant à eux, tentent de s'en accommoder, travaillent un temps avec l'un, un temps avec l'autre, et en tirent ce qu'ils peuvent. En fin de compte, la présence de toutes ces agences de développement est acceptée dans la mesure où elle permet de pallier en partie les défaillances des politiques publiques et offre aux dirigeants une plateforme de soutien à leurs initiatives. Mais les Pehuenches s'y résignent-ils ? Une chose au moins est sûre : le cadre qui vient d'être dépeint représente une contrainte évidente à la manière dont ils envisagent de résoudre leur question territoriale, et ce quelles qu'en soient les dispositions.

Tableau 11 : Bilan des politiques foncières en territoire pehuenche (2009)

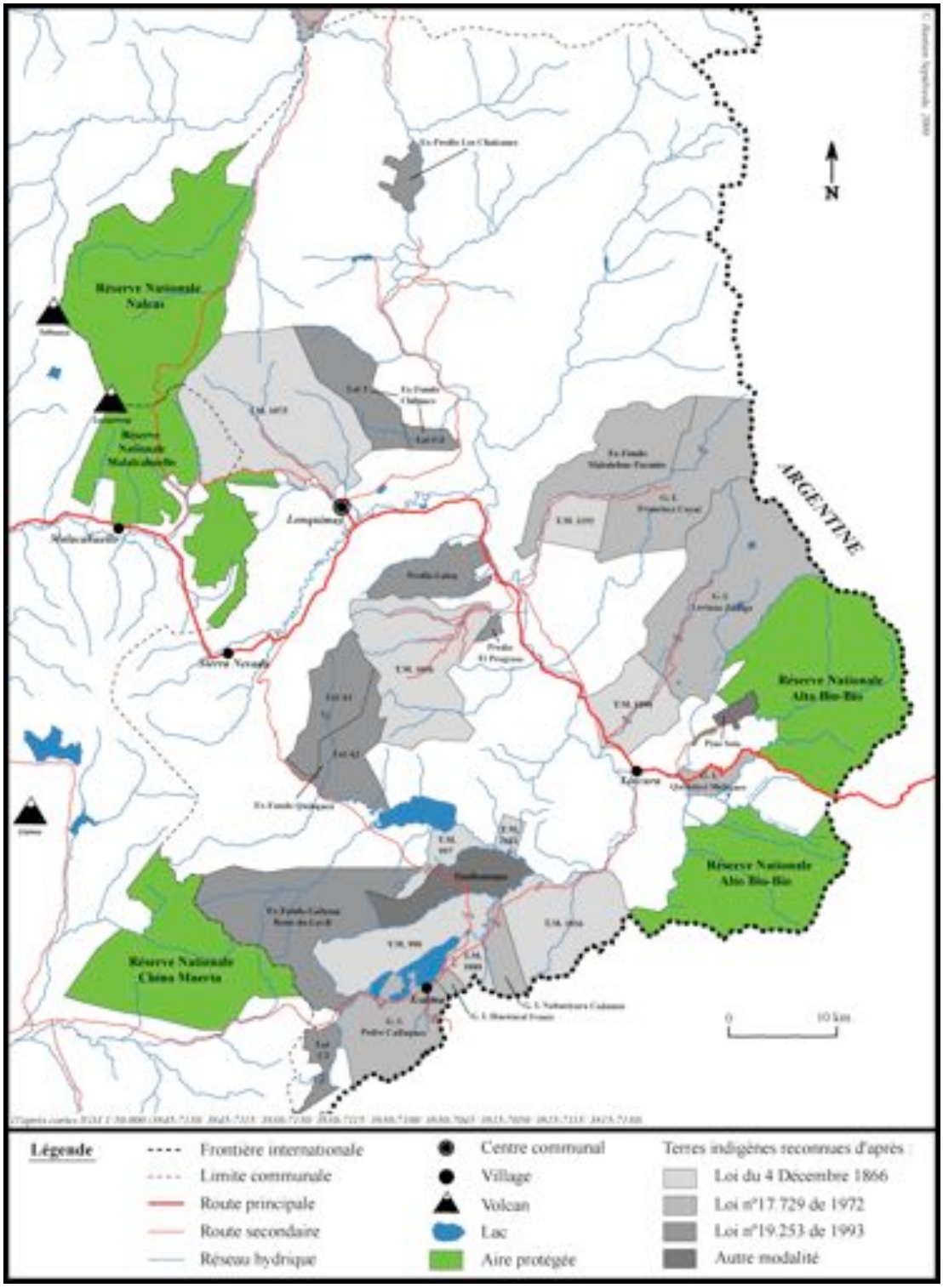
Forme d'acquisition	Période	Terrains	Sup. (ha)
Loi du 4 décembre 1866	1905/1920	12	72.877,79
Loi nº17.729 de 1972	1987/1991	14	85.214,43
Période de transition	1997/2008	9	21.526,56
Loi nº19.253 de 1993	1995/2008	12	16.095,31
Autre modalité	1966/1999	3	23.037,32
Total		**50**	**218.751,41**

<u>Carte 15</u> : Propriété foncière indigène dans la commune d'Alto Bío-Bío (2009)



<u>Sources</u> : CONADI ; CONAF ; Ministerio de Bienes Nacionales / Gobierno de Chile

Carte 16 : Propriété foncière indigène dans la commune de Lonquimay (2009)



Sources : CONADI ; CONAF ; Ministerio de Bienes Nacionales / Gobierno de Chile

Conclusion

Au regard des réalités africaines ou asiatiques, et même de certaines contrées européennes, l'Etat fait preuve en Amérique Latine d'une relative « ancienneté ». Il s'y est effectivement installé dès la première moitié du XIXe siècle, de manière presque simultanée dans l'ensemble de la région. Néanmoins, au Chili, il fallut attendre le début du siècle passé pour voir se stabiliser les frontières actuelles et se pérenniser le dessin des contours territoriaux contemporains. Les réajustements opérés lors de guerres menées aux marges frontalières furent l'expression d'une violence tout autant physique que symbolique, d'une part contre les voisins péruvo-boliviens avec qui l'on entretennait des rivalités datant de l'époque coloniale et, d'autre part, contre l'Amérindien, à l'encontre de qui la guerre était devenue une forme de relation structurelle.

L'Etat chilien expérimenta donc au cours du XIXe siècle un processus d'expansion territoriale au travers duquel il dépassa, consolida et figea le cadre de ses frontières, investissant les quelques interstices que le prédécesseur espagnol n'était pas parvenu à soumettre. La guerre menée de façon plus ou moins coordonnée avec l'armée argentine, aux marges australes du territoire national, visait effectivement à réduire et inclure l'ennemi mapuche aux juridictions nationales respectives. Elle servit d'autre part à fixer la frontière -jusqu'alors légalement inexistante- séparant le Chili de l'Argentine.

Mais alors que les Argentins convertirent à cette fin la Pampa en « désert » (Bengoa, 1996 ; Kradolfer, 2008), les Chiliens décrétèrent incompatible de maintenir de « mauvais Indiens » sur les « bonnes terres » de l'outre Bío-Bío (Casanueva, 1998). Qu'on l'eut considérer comme vide d'hommes et d'infrastructures ou mal administré, le territoire mapuche occupait donc dans l'imaginaire national chileno-argentin la place d'un espace à coloniser où tout était à faire. C'était la justification idéologique d'une violence instrumentalisée au service de l'implantation d'un modèle que l'on imposa par la force aux Amérindiens.

Les terres fertiles de l'outre Bío-Bío devinrent ainsi la scène de l'épanouissement d'un nouveau projet de société : l'espace légal des vainqueurs recouvrit et étouffa de tout son poids -et au nom de la grandeur de la patrie- l'espace légitime des vaincus. Les savoirs géographiques autochtones furent ainsi indigénisés, soumis à une logique spatiale et à une conception du développement qui leur étaient étrangères mais qu'il leur fut impossible de contourner. Des recompositions territoriales en résultèrent, que j'ai tenté d'exposer au cours de ce chapitre et qui, plutôt que la déroute d'une société privée de tout repère, traduisent son incroyable capacité d'adaptation à un nouveau contexte.

Indéniablement adaptées à la réalité qui nous intéresse, les leçons que D. Retaillé tire de ses expériences sahéliennes doivent être retenues :

> « *La mise en place de l'Etat moderne, qui comprend une conception normée de l'espace et du territoire, a entraîné une requalification des espaces de l'action ou plus exactement une mise en perspective pragmatique organisée autour de l'acteur dominant : l'Etat donc et le marché qu'il organise dans son sillage. Cela n'anéantit pas pour autant les espaces légitimes différents de l'espace légal. Mais ce qui était espace de circulation est devenu espace de production avec toutes les difficultés d'allocation que cela pouvait supposer* » (Retaillé, 2005: 193).

Comme au Sahel, c'est la sédentarisation des indigènes, via le quadrillage progressif et systématique des terres conquises, que rechercha l'administration chilienne. Le but ultime étant de formater et calibrer les territorialités autochtones de manière à les rendre compatibles et fonctionnelles au projet moderne de l'Etat et de sa conception du développement. C'est là le propre de tout processus de colonisation dont la signature spatiale exprime ce que Saïd Boujrouf nomme un « renouvellement territorial » et qui, précise-t-il, « [...] *engendre des nouveaux référentiels et multiplie les formes du cadrage territorial* » (Boujrouf, 2005: 134).

Le « renouvellement territorial » que signifia au Chili l'inclusion de l'outre Bío-Bío se manifesta par l'édification périodiquement renouvelée d'un stock de mesures et de politiques publiques orientées vers l'intégration des terres mapuches au modèle implanté. Celles-ci furent d'abord « réduites » dans la mesure où l'on en délimita l'extension légale -procédé par lequel on inventa la propriété indigène-, puis divisées dans le but d'en calibrer le mode d'appropriation sur le modèle de la propriété privée individuelle et, enfin, amplifiées pour ne laisser aucun interstice et étendre le programme à l'ensemble de la société mapuche.

L'aspect foncier n'a de fait jamais cessé d'occuper une place centrale dans le débat portant sur la résolution du « problème mapuche ». Il constitue le socle du modèle promu et, par conséquent, la base à partir de laquelle on envisage l'intégration des Amérindiens au projet national. Toutefois, on se rendit rapidement compte que la transformation des Mapuches en une société de petits propriétaires terriens, via la reconnaissance progressive de droits fonciers, ne pouvait permettre à elle seule de répondre aux attentes espérées. Faisant écho aux recommandations édictées à Pátzcuaro en 1940, on crut alors nécessaire de rattraper le « retard culturel » à l'aide de dispositions particulières relevant d'une forme de discrimination dite positive.

Dans le contexte de Réforme Agraire, la question territoriale mapuche fut ainsi traitée non plus uniquement comme un simple problème de terres mais, plus précisément, comme un problème agrario-foncier. Outre le fait de régulariser l'accès à la propriété des « paysans indigènes », on veilla surtout à ce qu'ils puissent y parvenir en conditions d'égalité au regard du reste de la société chilienne. On mit pour cela en place une série de mesures particulières et débloqua des fonds spécifiques : il en allait

de la « normalisation » de l'Amérindien. Le but restait donc inchangé, on y consacra juste des moyens supplémentaires.

C'est ce modèle qui prévaut aujourd'hui encore dans le Chili néolibéral et démocratique de ce début de XXIe siècle. Néanmoins, dans un contexte de résurgence indianiste, tant sur les scènes nationale qu'internationale, les discours politiques officiels se teignent désormais « d'ouverture démocratique » et de « participation accrue ». Les pratiques, elles, peinent à suivre, faisant du Chili plurinational et multiethnique une pure prouesse rhétorique. La preuve en a été faite par l'Alto Bío-Bío, dont le tableau dépeint constitue une belle illustration de ce que l'on doit/veut entendre au Chili par « néoindigénisme ». On peut en conclure, à ce stade de l'analyse, que la réalité chilienne ne diffère donc guère de celle des pays voisins. Le respect des droits autochtones s'en tient ici aussi à une simple forme de reconnaissance théorique.

Chapitre IV

La géographie subversive du renversement postcolonial mapuche

---

Il vient d'être démontré que le Chili ne se différenciait guère de ses voisins en termes de politiques indigénistes. A un rythme quelque peu décalé, mais dans une même continuité logique, le pays est passé, dans son histoire récente, d'un indigénisme de ségrégation à un indigénisme d'assimilation, puis, au moment de la réforme agraire, à une forme prononcée d'intégrationnisme. Avec le recul, on se rend compte que la dictature militaire ne fut par la suite qu'une brève « parenthèse », puisque le retour amorcé ces années-là à une politique d'assimilation ne dura pas. Dès l'avènement de la démocratie, on en revint aux pratiques d'antan, voilées cette fois derrière un discours se revendiquant du néoindigénisme. Comme partout ailleurs, la déclinaison *chilensis* du néoindigénisme ne s'en tient, depuis, qu'à une déclaration de bonnes intentions. Les actes, eux, relèvent plutôt d'un intégrationnisme fort semblable à celui des temps de la réforme agraire. C'est là le signe de la difficulté de l'Etat à assumer et mettre en oeuvre les principes participatifs du néoindigénisme : le « réordonnancement géopolitique » dont parlent les anthropologues du Groupe de Barbade, tout comme le partage de la souveraineté qu'ils revendiquent, n'est pas non plus d'actualité au Chili.

Or, ce qu'il ne faut pas oublier de rappeler, c'est que l'inflexion néoindigéniste, perceptible dans le discours des représentants de l'Etat, n'est autre que le fruit de la pression exercée par les Amérindiens eux-mêmes. Leur résurgence sur le devant de la scène publique, tant nationale qu'internationale, constitue le facteur central de la considération portée aujourd'hui aux droits autochtones, aux avancées du droit international, mais aussi aux maigres retombées observées à l'échelle nationale. Au Chili, comme dans l'ensemble des pays voisins, l'officialisation d'une ouverture démocratique à une participation accrue des indigènes dans la vie politique résulte plus d'une montée en puissance des mouvements indianistes que d'une volonté spontanée des autorités. Or, dans ce pays, c'est aux Mapuches que l'on doit -de façon quasi exclusive- ces avancées. Ce nouveau chapitre sera ainsi l'occasion de revenir sur la filiation du mouvement mapuche, sur ses origines, ses fondements et ses formes contemporaines. Aussi, nous verrons que si le Chili s'est fondu à la déferlante néoindigéniste, les Mapuches, de leur côté, se sont intégrés au mouvement néoindianiste, qu'ils ont en retour contribué à forger.

Comme leurs voisins amérindiens, ils se revendiquent désormais en tant que « nation » et font appel à ce territoire dont ils furent dépossédés au cours de l'histoire. Comme leurs voisins, ils ont opéré ce que j'appelle ici le « renversement postcolonial »,

dans la mesure où ils remettent très largement en cause l'imposition arbitraire de l'Etat chilien. Comme leurs voisins, ils questionnent donc la situation de « colonialisme interne » à laquelle ils se voient confrontés. Et, comme eux, ils clament le droit à l'autonomie et à l'autodétermination. Chez eux aussi, le territoire est considéré comme le cadre de référence dans lequel pourrait prendre place cet hypothétique statut d'autonomie.

Ce territoire relève à l'évidence d'une géographie que l'on pourrait qualifier de « subversive », dans la mesure où elle remet visiblement en cause les souverainetés officiellement établies -au Chili et en Argentine-, et qu'elle se pose contre l'espace légal institué de l'ordre colonial. Une forme d'espace légitime donc, se revendiquant d'un autre modèle de développement, alternatif et « authentiquement » mapuche, portant en lui tout le programme géopolitique amérindien. C'est à la présentation de ce programme que s'attachera le présent chapitre, au cours duquel je me propose de partir à la découverte du *Wallmapu*, le territoire mapuche ancestral. Quel est donc ce territoire revendiqué ? Quelles en sont les formes, la nature ? Ces questions qui prennent un sens particulier en cette année 2010, au cours de laquelle le mouvement mapuche se trouve en pleine « festivité », en relation à la célébration de son premier centenaire. L'occasion d'une retrospective sur l'évolution de ses positions, de ses discours et de son action.

Mais plus que remonter la filiation du mouvement mapuche, de 1910 à nos jours, et de souligner ses heurs et malheurs au cours de l'histoire récente, ce nouveau chapitre se propose d'établir une généalogie de ses revendications territoriales. D'orienter, donc, les réflexions sur les fondements du programme géopolitique mapuche, et d'exposer le contexte et les éléments en ayant conditionné l'émergence. De porter, enfin, une attention particulière à la fabrique discursive et idéologique du *Wallmapu* ou « pays mapuche ». Un détour anthropologique, via la cosmologie et la représentation mapuches du monde -et donc de l'ontologie dont elles relèvent-, sera pour cela nécessaire. C'est sur ce modèle que se fonde partie de l'imaginaire national des leaders contemporains. Chemin faisant, c'est ainsi le projet d'une géographie amérindienne postcoloniale que je soumets là à l'examen méthodique de sa déconstruction.

I. Les cycles de revendications du mouvement mapuche post-pacification

L'inclusion violente du peuple mapuche au sein de la société chilienne mit un terme aux modes de relation qui avaient prévalu durant l'époque coloniale et dans les premiers temps de la période républicaine. Soumises dès lors à la normativité du cadre législatif chilien, les autorités dites « traditionnelles » ne jouirent d'aucune forme de reconnaissance particulière de la part des vainqueurs. Dans un tel contexte, on assista à un profond bouleversement de la structure organisationnelle mapuche : c'est une nouvelle génération de leaders, en phase avec l'imposition d'une tout autre forme de modernité qui assuma la conduite du mouvement mapuche post-pacification. L'apparition de la première organisation mapuche moderne, en 1910, doit ainsi être entendue avant tout comme le signe de la réactivité autochtone à la situation de colonialisme interne. Première organisation amérindienne de tout le continent, la Société Caupolican de Défense de l'Araucanie inaugura de la sorte une phase inédite dans le développement et la formation de l'idéologie indianiste en Amérique Latine (*cf.* Illustration 35).

Illustration 35 : Photographie d'archive présentant les dirigeants de la Société Caupolican en 1910

Œuvre sous droit

Source : http://www.wallmapuwen.cl/

Mais en un siècle d'histoire, et en résonance avec l'évolution du contexte dans lequel elles ont été formulées, les revendications mapuches ont subi d'importantes modifications. C'est la capacité de renouvellement du mouvement amérindien qui doit, à ce titre, être soulignée. Car si les dirigeants des premières organisations s'attachèrent à la défense de la « race araucane »[145], ceux de la période post-dictatoriale revendiquent désormais l'existence de la « nation mapuche ». Or, cette évolution lexicale n'est pas anodine et ne constitue pas une simple subtilité de langage : à l'affirmation de l'existence d'une « nation mapuche », se couple indéniablement celle de son droit à

[145] Littéralement, le terme « Araucan », ou « *Araucano* » en espagnol, sert à désigner les habitants de la localité d'Arauco (du *mapudungun* : « eau argileuse »), secteur côtier situé immédiatement au sud du fleuve Bío-Bío. Par extension, l'adjectif fut utilisé par les Espagnols pour se référer à l'ensemble du peuple mapuche. Sous la presion exercée par les propres intéressés qui le considèrent comme une terminologie coloniale, son usage est tombé en désuétude au cours du siècle passé.

l'autodétermination. En un siècle d'histoire, c'est à la gestation d'un puissant mouvement amérindien, fondé sur l'affirmation d'une identité politique différenciée, que l'on a progressivement assisté. Ce fait s'explique aujourd'hui, d'une part, par l'évolution interne et le cheminement « par paliers » des organisations mapuches, mais aussi, d'autre part, par l'avènement d'un nouveau contexte, d'une nouvelle réalité accompagnant -voire facilitant- l'émergence d'un sentiment national amérindien.

A chaque nouvelle période, à chaque nouveau tournant de l'histoire politique chilienne, de nouvelles organisations ont ainsi fait surface, se substituant aux anciennes, parfois avec les mêmes dirigeants, mais actualisant systématiquement le contenu et l'orientation de leur discours et de leurs revendications. José Mariman a introduit pour cela l'expression de « cycles de revendications » que je reprendrai à mon compte en cette occasion. Il précise alors « [qu'] *un cycle surgit face à une action de l'Etat ou de la société dominante, des organisations se créent, un processus de mobilisation commence et se termine, sans que les demandes qui lui ont donné origine aient été nécessairement satisfaites* » (Mariman-a, 1994: 100). Il est de la sorte possible d'identifier non moins de six cycles ou périodes, correspondant à autant de « moments », ayant marqué l'évolution du contexte politique chilien au cours du dernier siècle. Néanmoins, il serait réducteur de n'entrevoir l'articulation de ces cycles qu'en référence à ce seul contexte. Le mouvement mapuche possède également des dynamiques qui lui sont propres et qui conditionnent tout autant son devenir.

Ce mouvement n'est pas uniquement réactif. Il répond aussi à des jeux de pouvoir interne et d'equilibre des forces en présence, au sein d'une nébuleuse organisationnelle ne pouvant en aucun cas être qualifiée de bloc unifié. On retrouve, pour chacune des périodes identifiées, plusieurs organisations défendant souvent les mêmes intérêts, certes, mais proposant rarement le même chemin pour y parvenir. Par-delà des discordes portant sur la forme, l'ensemble des organisations semble néanmoins avoir été traversé par la recherche d'un seul et même but, visant à l'obtention et la reconnaissance d'un espace de pouvoir. A défaut de consensus, c'est alors la mieux positionnée de toutes qui parvint généralement à imposer sa voie. Mais il n'y a rien de figé ni de définitif et l'on notera la vitesse avec laquelle, jusqu'à nos jours, se sont succédé les dirigeants et leurs organisations. L'émergence de nouveaux cycles de revendications ne se restreint donc pas uniquement à un simple effet d'adéquation conjoncturelle. Elle est aussi le fruit de réajustements internes et de l'évolution du « projet national » amérindien.

1. 1910-1930 : Les premiers défenseurs de la « race araucane »

La Société Caupolican fut la première, et probablement l'une des plus importantes organisations mapuches de la période post-pacification. Nombreux furent les dirigeants sortis de ses rangs qui marquèrent l'histoire de la première moitié du XXe siècle :

Manuel Manquilef, Arturo Huenchullan, Esteban Romero, ou encore Venancio Coñuepán. Malgré son succès, elle ne resta cependant pas longtemps la seule organisation mapuche présente sur le devant de la scène publique. Dès 1916, au moins deux autres organisations vinrent la rejoindre et lui faire de l'ombre : la Société Mapuche de Protection Mutuelle, fondée par Manuel Aburto Panguilef et rebaptisée Fédération Araucane en 1921 ; la Société Moderne Araucanie des frères Chihuailaf de Cunco, renommée Union Araucane en 1926. Ces trois organisations entretenaient entre elles un certain nombre de différences, mais de forme, pas de fond, qui furent postérieurement dépassées.

Au sein de la Féderation Araucane, par exemple, « *Manuel Aburto Panguilef déploya un programme dans lequel le passé surgissait comme modèle du présent, et les « vertus des caciques » marquaient l'idéal que tout Mapuche devait respecter et émuler* » (Foerster & Montecino, 1988: 84). Tous les congrès de l'organisation s'inauguraient ainsi par la réalisation du traditionnel *nguillatun*. A l'extrême opposé, l'Union Araucane, sous contrôle de l'Eglise Catholique, s'opposa au maintien de la « tradition » sous toutes ses formes. Placé à la tête de l'organisation, l'évêque d'Araucanie, Guido Beck de Ramberga, se lança dans une véritable croisade à l'encontre du leader de la Fédération Araucane. A mi-chemin entre ces deux postures apparement inconciliables, la Société Caupolican occupa une position intermédiaire et modérée. Cette situation d'entre-deux lui permit d'ailleurs de se rapprocher, dès 1926, de la Fédération Araucane avec laquelle elle constitua une nouvelle organisation, une instance de rassemblement connue sous le nom de Comité Exécutif de l'Araucanie. Les frères Chihuailaf la rejoignirent en 1930, après avoir quitté l'Union Araucane.

Cette convergence se fonda sur le partage d'un idéal collectif qui, au-delà des apparences, permit l'établissement d'un programme commun. Tous, notamment, s'étaient proposés l'insertion du mouvement mapuche et de ses leaders dans les sphères du pouvoir et de la politique chilienne. Dès 1914, la Société Caupolican avait proposé la candidature de Francisco Paillaman aux élections des députés, n'obtenant cependant son premier triomphe qu'en 1926, avec l'élection de Manuel Manquilef sur les listes du Parti Libéral Démocratique. Entre temps, la Fédération Araucane avait obtenu l'élection de Francisco Melivilu, en 1924, sur les listes du Parti Démocrate.

Derrière l'idée de pénétrer les sphères du pouvoir chilien, on devine la volonté des dirigeants indianistes de se frayer un passage leur permettant d'interférer dans la prise de décisions, en particulier de celles ayant une incidence directe sur leur propre réalité. Une partie importante de l'activité des dirigeants et députés mapuches de cette première période consista à dénoncer les problèmes de terres affectant les communautés, plaidant par exemple pour les nombreuses familles exclues du processus de « radication », ou celles pour qui la remise du *Título de Merced* signifiait l'usurpation légale de vastes étendues, ou celles encore faisant face à l'intromission de colons sur leurs terres.

En ce sens, leur but était plutôt de faire respecter la loi édictée que de la changer, et rendre effectif le statut d'égalité décrété, au-delà d'une simple reconnaissance de fait. Poursuivant cet idéal, Manuel Manquilef devint le principal promoteur du projet de division des communautés qu'il défendit au parlement. Promulgué en 1927, ledit projet, connu à l'époque sous le nom de Loi Manquilef, devait permettre, selon son promoteur, de « [...] *transformer le Mapuche en un citoyen de mêmes droits et devoirs que n'importe quel habitant de la république* » (*ibid*.: 73).

L'initiative fut soutenue et applaudie par les dirigeants de l'Union Araucane qui, postérieurement, participèrent activement à sa mise en application. A partir de 1928, Antonio Chihuailaf, alors président de l'organisation, intégra le Tribunal de Division des Communautés, instauré par la même loi. Dans la mesure où il fut encouragé, et pris en charge même par un secteur non-négligeable du mouvement mapuche de l'époque, le processus de sudivision ne généra pas de front global d'opposition. De plus, la loi prévoyait de restituer aux communautés les terres usurpées des *Títulos de Merced*, répondant ainsi à l'une des préoccupations majeures de l'ensemble des organisations de la période. Tant bien que mal, c'était un Mapuche qui l'avait rédigé, pour le bien de « la race », et ce qui importait en définitive était d'en maintenir le contrôle.

Ce n'est qu'avec la promulgation de la seconde loi de division des communautés, en 1930, que l'ensemble des organisations se rallièrent dans un mouvement d'opposition généralisée à une législation sur laquelle elles n'avaient cette fois plus prise. La volonté de l'Etat de mettre davantage l'accent sur le processus de subdivision -au détriment de celui de restitution-, et d'en accélérer le rythme, se fit sans compter sur l'intervention des députés mapuches, et sans prise en compte de l'opinion des intéressés. La posture des dirigeants se durcit en conséquence, déterminant le passage à un nouveau cycle de revendications.

2. 1930-1938 : Les balbutiements d'un projet d'autonomie

Ce qui vient d'être dit ne doit pas faire oublier, pour autant, qu'une partie importante du mouvement mapuche s'opposa à l'annonce du processus de division des communautés. L'apparition du Comité Exécutif de l'Araucanie n'y fut pas étrangère. L'alliance passée entre deux des plus importantes organisations mapuches de la période -la Société Caupolican et la Fédération Araucane- se fonda effectivement avant tout sur l'opposition partagée au principe de subdivision. En 1930, avec la promulgation de la seconde loi de division, c'est alors l'ensemble du mouvement, sans exception, qui s'érigea contre une législation qui non seulement mettait fin au processus de reconnaissance des « terres indigènes », mais prévoyait également l'institutionalisation de leur morcellement. Cette nouvelle configuration eut pour principal effet un réajustement dans la posture des dirigeants mapuches. Si, globalement, ceux-ci ne

renoncèrent pas à l'intérêt d'intégrer les structures du pouvoir chilien, ils optèrent, cependant, pour l'indépendance des partis politiques. Contrairement à la période précédente, leur action ne consista plus à rendre effective la législation indigéniste, mais à tenter d'obstruer son application, à la « tordre » en fonction de leurs propres intérêts.

Aux élections parlementaires de 1932, José Cayupi fut le premier dirigeant de la Sociedad Caupolican à présenter sa candidature indépendante, comme il le soutint lui-même, en tant « [qu'] *authentique représentant de la race aborigène* » (Foerster & Montecino, 1988: 116-117). Sans succès, il se représenta selon les mêmes modalités en 1937, accompagné cette fois de Venancio Coñuepán, de la Société Caupolican également, et de Floriano Antilef, de l'Union Araucane (*ibid*.: 122). Parallèlement, et en concordance avec une telle posture, les dirigeants de la Société Caupolican proposèrent même, en 1932, la formation d'un parti mapuche, qu'ils nommèrent Parti Unique de l'Araucanie qu'ils envisagèrent comme un instrument politique au service de la « race araucane ». Il n'y a cependant pas d'antécédents quant à la concrétisation d'un tel projet qui semble en être resté aux intentions. Ce qu'il faut en retenir, néanmoins, c'est la recherche d'autonomie dont firent preuve les leaders indianistes à partir des années 1930.

Or, ce n'est pas seulement sur le plan politique, mais aussi dans le domaine économique, qu'ils recherchèrent cette autonomie. En témoigne notamment le projet de création d'une Caisse Agraire Indigène promu d'abord par Manuel Aburto Panguilef, en 1927 (*ibid*.: 46). L'idée fit son chemin mais il fallut attendre 1936 pour la voir se concrétiser, non par son promoteur, mais par les dirigeants de la Société Caupolican qui lui donnèrent le nom de Caisse Centrale Indigène. Ils déclarèrent, en cette occasion, que l'objectif de leur initiative répondait au « [...] *désir d'édifier quelque chose de grand, à l'aide de forces et de moyens propres, car ce sont les plus honorables ; c'est le chemin pour que le plus capable et le plus sage aide le plus démuni et le plus pauvre ; c'est la base d'un travail coopératif et de production d'une richesse commune ; c'est le refuge et la forteresse d'une race qui souffre* » (*ibid*.: 120). A l'évidence, le mouvement mapuche des années 1930 ne comptait déjà plus sur l'Etat et ses institutions mais bien sur ses propres forces dans la résolution de ses problèmes et la définition même de son avenir.

Sans opter pour une posture ouvertement séparatiste, ils menèrent une véritable stratégie d'indépendance vis-à-vis de la sphère politique et, plus généralement, de l'ensemble de la société chilienne. Dans la continuité et l'approfondissement d'une telle logique, Manuel Aburto Panguilef présenta, en 1932, l'idée de fonder une « République Indigène » dont il proclama l'existence lors du XIe Congrès de la Fédération Araucane. En 1935, il fit également référence à la « *reconnaissance du drapeau mapuche* » (*ibid*.: 144). Il tissa ainsi la trame sur laquelle reposerait l'utopie du « pays mapuche ». Mais, étrangement, les dirigeants de la Fédération Araucane ne renoncèrent pas aux différents

soutiens politiques sur lesquels il purent s'appuyer : le Parti Démocrate, pour lequel Arturo Huenchullan fut élu député en 1933, le Parti Communiste et la Fédération Ouvrière du Chili (FOCH), ou même le Parti Démocratique pour lequel Aburto Panguilef posa sa candidature en tant que député aux élections de 1937 (*ibid*.: 122).

Cette stratégie se révéla cependant infructueuse et il s'ensuivit le déclin progressif de l'organisation, puis son retrait de la scène publique. Si dans les faits, la Fédération Araucane resta active jusque dans le début des années 1940, elle se rallia dès 1938 à la Société Caupolican, dans la constitution d'un nouveau référent, agglutinant et fédérateur, organisé autour de la personne de Venancio Coñuepán : la Corporation Araucane. Manuel Aburto Panguilef en intégra le directoire, parvenant à imprimer son propre style aux réunions de l'organisation : celui des « congrès-*nguillatun* ». Et comme le remarquent Rolf Foerster et Sonia Montecino, « *le type d'actes publics que célébra la Corporation Araucane refléta l'effort de ses dirigeants à la recherche d'une légitimation depuis la tradition* [...] (*ibid*.: 125).

3. 1938-1958 : Le règne incontestable de Venancio Coñuepán

Les dirigeants de la Corporation Araucane ne maintinrent qu'un temps la stratégie qu'ils avaient eux-mêmes mis en place au cours des années 1930. Dans la deuxième moitié des années 1940, ils optèrent, en effet, pour un revirement et un retour aux alliances politiques d'antan. Un premier élément d'importance peut être avancé pour tenter d'expliquer cette évolution. En 1939, les frères Chihuailaf se détachèrent de la Corporation Araucane pour fonder une nouvelle organisation au sein de laquelle ils tentèrent de canaliser et fédérer l'ensemble des groupes d'opposition au travail de Venancio Coñuepán. A l'encontre de la stratégie d'indépendance des partis politiques que prônait la Corporation Araucane, le Front Unique Araucan naquit sous la coupole du Front Populaire qui avait accédé au pouvoir avec l'élection de Pedro Aguirre Cerda, aux présidentielles de 1938. Dans la description qu'ils livrent des leaders de cette nouvelle orgnisation, R. Foerster et S. Montecino signalent :

> « *Identifiés aux partis politiques du Front Populaire, ils privilégièrent l'action de l'Etat dans la solution de leurs problèmes, et reprirent les grands topiques de la période antérieure : la récupération et l'ampliation des terres* [...] *que la Corporation Araucane avait subordonné, soutenant comme programme basique la consolidation de la race par ses propres moyens* » (*ibid*.: 126-128).

Le réalisme des dirigeants du Front Unique Araucan entrait ainsi en opposition frontale avec la stratégie de la Corporation Araucane, dont l'un des dirigeants réaffirmait, en 1939, que « *notre patrie, notre race, n'a pas besoin de partis politiques, ni de groupements, ni d'hommes agissant sous l'influence de couleurs politiques ; elle a*

besoin de notre travail matériel, qui signifie son élévation » (Colihueque *in* Foerster & Montecino, 1988: 126). Dans cette perspective, Venancio Coñuepán se présenta à nouveau, en 1941, aux élections de députés, en tant que candidat indépendant. Mais comme auparavant, la stratégie de la Corporation Araucane se révéla infructueuse : aucun de ses candidats indépendants ne fut élu entre 1932 et 1941. Son poids au sein du mouvement mapuche restait tout de même plus important que celui du Front Unique Araucan dont le déclin s'annonça dans le courant des années 1940. L'espace laissé par la dissolution progressive du Front Unique Araucan donna à la Corporation Araucane l'occasion de s'installer sur le devant de la scène publique.

Il faut alors signaler que la forme d'action prônée par le Front Unique Araucan, et les succès conséquemment obtenus, ne manquèrent pas d'influencer la posture des leaders de la Corporation Araucane. L'incontestable hégémonie exercée par l'organisation, à partir des années 1940, ne se doit en effet pas seulement à la disparition de son rival -dont certains des dirigeants reápparurent en 1953 au sein de l'Association Nationale des Indigènes du Chili-, mais aussi et surtout à un incroyable revirement et changement de stratégie.

Abandonnant l'idée d'indépendance des partis politiques, Venancio Coñuepán se présenta aux élections de députés de 1945 avec le soutien de l'Alliance Populaire Libératrice (*ibid*.: 135). Cette nouvelle stratégie lui valut d'être élu, puis réélu même pour une nouvelle période, entre 1949 et 1953. Peu après sa réélection il intégra les files du Parti Conservateur et soutint, au nom de la Corporation Araucane, la candidature de Carlos Ibáñez del Campo aux élections présidientelles de 1952 (*ibid*.: 209-210). Victorieux, Ibáñez del Campo récompensa le soutien de Coñuepán en le nommant Ministre des Terres et de la Colonisation. Puis l'année suivante, en 1953, la Corporation Araucane réintégra le Parlement grâce à l'élection de José Cayupi et Esteban Romero, tous deux inscrits sur la liste du Parti National Chrétien (*ibid*.: 217).

Avec un ministre et deux députés, le mouvement mapuche se vit ainsi confortablement installé aux organes des différentes instances du pouvoir chilien qu'il commença à instrumentaliser à ses propres fins. Il ne faut donc pas voir dans la relation liant les dirigeants mapuches aux conservateurs une forme d'assujetissement des uns aux lignes directrices des autres, mais plutôt une alliance stratégique qui permit à la Corporation Araucane d'accéder au pouvoir et d'en user au profit de son propre programme. La propagande à la candidature de Venancio Coñuepán aux élections parlementaires de 1949 signalait d'ailleurs : « *Un caractère et une volonté inébranlable au service de la race* » (*ibid*.: 209). Quant à José Cayupi, il déclara lors des élections parlementaires de 1953, « [qu'] *avec le Ministre Coñuepán, nous nous donnerons corps et âme à la défense de nos aborigènes* » (*ibid*.: 219).

On pourrait enfin citer les paroles de Remigio Marillan qui lors de son élection à la municipalité d'Imperial, en 1953, déclara que son programme n'était « [...] *autre que*

celui de la Corporation Araucane », qu'il appliquerait « [...] *sans aucune forme d'hésitations* » (*ibid*.: 220). Et les dirigeants mapuches n'hésitèrent effectivement pas à mettre à profit la place stratégique qu'ils occupaient au sein des institutions chiliennes. Dès 1953, ils impulsèrent la création de la DASIN qui, rappelons-le, marqua le tournant intégrationniste de l'épopée indigéniste nationale. Les préoccupations d'équité et de discrimination positive à l'égard des indigènes ne naquirent donc pas d'une prise de conscience réelle de la part des pouvoirs publics chiliens, mais de la volonté d'un groupe organisé de leaders indianistes, soucieux de s'approprier et de disposer, à leur bon vouloir, des outils nécessaires à la prise en mains de leur propre destin[146]. Car non seulement ils impulsèrent la création de la DASIN, mais ils parvinrent, en plus, à en prendre le contrôle, propulsant Venancio Coñuepán à sa direction. Cette conjoncture leur permit alors de mettre un coup d'arrêt au processus de subdivision auquel ils s'étaient fermement opposés depuis 1927 :

> « *Depuis le ministère et la DASIN, Coñuepan avait arrêté la division des communautés. Il était parvenu à ce que le Tribunal d'Indiens de Victoria* [...] *fusse supprimé. Seuls les Juges d'Indiens de Temuco et Pitrufquén furent maintenus. Les Tribunaux d'Indiens qui en vinrent à compter neuf géomètres, se virent dépourvus du nombre suffisant de fonctionnaires pour la réalisation de leur tâche, tandis que le personnel, composé en majorité de Mapuches membres de la Corporation Araucane, fut réduit au minimum* » (Almonacid, 2008: 144).

Les politiques indigénistes cessèrent, au cours de cette période, de constituer une affaire d'Etat, au sens strict du terme. Elles devinrent le champ d'action du mouvement mapuche et de ses leaders qui surent en détourner l'usage à leur propre fin : « *Il est important de souligner qu'au cours de la période durant laquelle la Corporation gouverna la Direction des Affaires Indigènes, soit un laps de temps de 11 ans (1951-1962)* (sic)*, le processus de division des communautés fut paralysé, tant à Malleco qu'à Cautín* » (Mariman-b, 1997: 163). R. Foerster et S. Montecino s'accordent à affirmer que l'action des dirigeants de la Corporation Araucane aurait été celle d'un véritable parti politique. Mais en prenant le contrepied des positions de la classe politique dominante, leur action devint rapidement la cible de critiques et d'attaques répétées. Les interventions cherchant à contrecarrer l'influence de la Corporation Araucane commencèrent à se multiplier, tandis que les élections parlementaires de 1957 signèrent

[146] La présence de Venancio Coñuepán et César Colima au Premier Congrès Indigéniste Interaméricain de Pátzcuaro, en 1940, n'y serait pas étrangère. Comme le rappelle Pablo Mariman, les deux dirigeants y avaient été envoyés au nom du gouvernement chilien (Mariman, 1999: 167). Il n'est effectivement pas improbable que les discussions de Pátzcuaro, dûment recontextualisées et « recalibrées » en fonction de leur propre vision de la question indigène, aient alimenté la pensée des deux hommes quant au devenir de leur peuple. Le même auteur signale, à ce propos, dans un autre article : « *Le nouvel horizon ouvert par l'indigénisme mexicain servira de fondement à la proposition de la Corporation, en 1940, d'un Sous-secrétariat Indigène et, plus tard (1948), d'une Corporation des Affaires Indigènes que Coñuepán matérialisera* [...] *dans la Direction des Affaires Indigènes* » (Mariman, 1997: 168).

l'échec électoral de l'organisation : Venancio Coñuepán échoua dans sa candidature de sénateur, tout comme les trois candidats proposés aux sièges de député (*ibid*.: 242-243).

Avec l'élection de Jorge Alessandri aux présidentielles de 1958 et le départ des conservateurs, les dirigeants de la Corporation Araucane perdirent l'appui qui leur avait permis d'accéder au pouvoir. Rapidement, l'organisation fut évincée des instances qu'elle avait réussi à conquérir. A partir de 1958, son action se réduisit aux apparitions de son leader, Venancio Coñuepán, qui parvint à briguer un nouveau mandat de député, mais décéda avant même d'en venir à bout (*ibid*.: 294). Le mouvement mapuche se vit de la sorte dépossédé de ses assises, perdant le contrôle qu'il exerçait auparavant sur la définition et l'application des politiques indigénistes. En 1961, une nouvelle loi indigène fut promulguée, sans qu'aucune organisation n'ait participé à sa préparation. Elle relança le processus de subdivision auquel, une fois de plus, s'opposa en bloc l'ensemble du mouvement mapuche.

4. 1958-1973 : Mobilisations ethniques ou mouvement paysan ?

Avec la disparition de la Corporation Araucane, c'est un nouveau cycle de revendications qui s'amorça. Dès 1958, certains des membres de l'organisation s'en étaient d'ailleurs détachés pour former une nouvelle entité, sous le nom de Nouvelle Société Lautaro, dont l'apparition annonça l'avènement d'une nouvelle génération d'organisations mapuches. Dans le contexte d'un Chili engagé sur la voie de ce qui deviendra son tournant populiste, les dirigeants amérindiens se réorientèrent de préférence vers l'ensemble des partis et groupements de la Gauche. Les solidarités et les alliances seront désormais passées avec l'univers syndical ouvrier et surtout paysan : la Centrale Unique de Travailleurs (CUT), le Front d'Action Populaire (FRAP, annonçant l'Unité Populaire de Salvador Allende, entre 1956 et 1969), ou le Parti Communiste. Dans les faits, la Nouvelle Société Lautaro ne dura guère mais, dès 1961, on retrouva ses dirigeants au sein de la Fédération Nationale Paysanne et Indigène du Chili, fondée sur la base du regroupement de l'Association Nationale des Indigènes du Chili et du Mouvement National Paysan (*ibid*.: 299).

Contrairement à ce que l'on observa pour la période précédente, les nouvelles solidarités ne se définirent plus uniquement sur le simple registre d'une alliance passée avec un secteur déterminé de la société chilienne. Dans les années 1960, le mouvement mapuche ne se limita pas à l'établissement de relations de « bonne entente » et de respect mutuel avec les partis de la Gauche dont il épousa le programme, cherchant à y fondre ses propres revendications. Les organisations participant de ce nouveau cycle ne constituèrent donc pas, à proprement parler, de mouvement « ethnique » et s'assimilèrent même sous certains aspects à un simple mouvement paysan. Cette situation peut en partie s'expliquer par la ferveur populiste du contexte de Réforme

Agraire dans lequel la lutte pour la récupération des terres usurpées allait trouver un écho qu'elle n'avait jamais eu auparavant.

Sous couvert d'une nouvelle génération d'organisations et des éléments les plus radicaux de la Gauche chilienne, les communautés mapuches en vinrent à prendre les devants et à anticiper l'évolution législative. Dès 1961, elles expérimentèrent les premières *tomas*[147], c'est-à-dire les premières occupations effectives des terres des grandes propriétés de la région alors même qu'aucun décret ne les y autorisait.

La première de toutes les *tomas* eut lieu en novembre 1961 sur une partie du *fundo* Chihuaihue de Victoria revendiqué par plusieurs communautés voisines (*ibid*.: 302). Dès lors, le mouvement se multiplia et s'intensifia, donnant lieu à l'épisode connu sous le nom de *Cautinazo*[148]. Comme dans beaucoup d'autres pays d'Amérique Latine, la Réforme Agraire se transforma au Chili, malgré elle, en une sorte de nouvelle loi indigène. C'est ainsi, en tout cas, que l'entendirent, l'interprétèrent et l'investirent les communautés et dirigeants qui surgirent au cours des années 1960. Dans l'opposition généralisée à une législation indigéniste qu'ils n'approuvaient pas et sur laquelle ils n'avaient définitivement pas prise, ils passèrent de nouvelles alliances et se replièrent sur des objectifs plus prosaïques.

La perte de crédit de la Corporation Araucane se solda donc par le passage à un cycle de revendications marqué par une tout autre forme de praxis : ce n'est plus sur la conquête d'un espace de pouvoir autonome que se concentrera le mouvement mapuche mais sur la récupération effective des terres. Dans cette perspective, et contrairement à la posture prônée par les dirigeants de la période antérieure, il ne fut pas mal vu que la conduite du mouvement fut en partie assumée par des acteurs allogènes, non-indigènes. Cet écart idéologique, néanmoins, ne constitua pas véritablement une nouveauté ; il faut plutôt voir là le triomphe d'une posture frustrée par l'hégémonie qu'avait exercé précédemment la Corporation Araucane.

En 1953, déjà, l'Association Nationale des Indigènes du Chili entretenait effectivement des liens étroits avec le Parti Communiste. R. Foerster et S. Montecino précisent d'ailleurs que ses dirigeants se proposèrent « [d'insérer] *la lutte indigène à l'intérieur d'une instance majeure, s'exprimant en des termes idéologiques inédits et peu fréquents dans les organisations du passé et de cette période* » (*ibid*.: 251-252). Plus concrètement, ils entrevoyaient l'organisation du peuple mapuche telle une grande centrale syndicale unitaire. Et de fait, chacune des organisations qui surgirent à sa suite, ou dans son sillon, s'inscrivit dans cette dynamique. Jusqu'à la création, en 1969, de la dernière grande organisation de cette période -la Fédération des Travailleurs Agricoles et Mapuches Luis Emilio Recabarren-, on retrouvera ce même profil. Même le

[147] Le nom *toma* se forme à partir du verbe *tomar*, qui signifie « prendre », « attraper » ou « s'emparer ».
[148] La traduction littérale de *Cautinazo* est « coup de Cautín ». Cautín est l'une des plus importantes provinces de la région mapuche.

Mouvement Indigène du Chili -fondé en 1964 sous le nom de *Junta Central El Toqui*-, qui avait pourtant affirmé son autonomie vis-à-vis de toute influence politique, n'y résista point. Son dirigeant, Melillan Painemal, se présenta aux élections parlementaires de 1968 en représentation du Parti Communiste (*ibid*.: 314-317).

Ceci étant dit, et malgré les modalités de cette nouvelle configuration, il serait réducteur d'assimiler les organisations mapuches de cette période à un simple mouvement paysan. La recherche d'autonomie, codifiée en des termes ethniques, au nom de la « race araucane », ne disparut pas complètement du « jargon revendicatif » mapuche. Elle passa en fait en second plan, laissant aux récupérations de terres le rôle principal.

Dans sa déclaration de principe en 1953, par exemple, l'Association Nationale des Indigènes du Chili insista sur l'importance « [...] *d'obtenir son émancipation totale en sa qualité de Minorité Nationale* [...] » (*ibid*.: 251). Ces mêmes dirigeants, regroupés par la suite au sein de la Fédération Nationale Paysanne et Indigène du Chili, firent également référence au besoin de maintenir le contrôle de leur propre destin. En 1964, lors de l'engagement signé avec le candidat présidentiel Salvador Allende, ils soumirent comme idée l'intégration dans chacun des ministères du gouvernement, d'un « inspecteur mapuche » en charge de veiller au respect d'une législation indigéniste qu'ils se proposaient de réformer. Enfin, ils encouragèrent également la création d'une Direction des Affaires Indigènes que le dirigeant Antonio Mulato concevait, en ses propres termes, comme le « *Parlement de l'émancipation du peuple aborigène* » (*ibid*.: 307-312).

La convergence d'opinions de l'ensemble des organisations servit de plateforme à leur unification, en 1969, au sein d'une Confédération des Sociétés Mapuches qui devint l'interlocuteur avec lequel le gouvernement de Salvador Allende prépara la loi indigène de 1972 (Mariman-b, 1997: 169). Comme il l'a été précisé dans le chapitre antérieur, l'un des principaux défis de cette loi visait à intégrer les indigènes au processus de réforme agraire. Mais le 11 septembre 1973, la dictature militaire mit violemment fin, comme on le sait, à l'entousiasme populiste dans lequel s'était laissé entraîner l'ensemble de la société chilienne. Les dirigeants politiques et syndicaux, mais aussi les militants ayant activement contribué audit processus, furent poursuivis, emprisonnés, torturés, assasinés, ou exilés pour « les plus chanceux ». Le mouvement mapuche n'y échappa évidemment pas, et ses dirigeants furent, eux aussi, sérieusement inquiétés :

> « *Après le renversement militaire de 1973, on n'entendit plus parler ni de la quarantaine d'organisations mapuches qui existaient vers la fin de l'année 1972, ni de leurs dirigeants* [...]*, assistant ainsi à la disparition du mouvement indigène national, suivant le même destin que le mouvement social et populaire chilien en général* » (Rupailaf, 2002: 72).

En mettant un coup d'arrêt à l'expérience populiste chilienne, le putsch du 11 septembre 1973 ferma également, par effet de ricochet, le cycle de revendications ouvert dans le courant des années 1960. A partir de cette date, la plupart des dirigeants mapuches n'eut d'autres recours que d'entrer en clandestinité ou, pour certains, de préférer la voie de l'exil.

5. 1973-1990 : Les Araucans (re)deviennent des « gens de la terre »

Dans la clandestinité, donc, mais avec le soutien moral et matériel de l'Eglise Catholique, le mouvement mapuche se réorganisa le 12 septembre 1978, par la création des Centres Culturels Mapuches (CCM). La résurgence du mouvement indianiste, absent de la scène publique chilienne depuis 1973, se fit de toute évidence en réponse au projet du gouvernement militaire de liquidation des communautés indigènes. Héritiers directs des frustrations d'une réforme agraire inachevée, et témoins du processus d'abolition du régime de propriété communautaire, les leaders qui assumèrent la conduite du mouvement mapuche dans la fin des années 1970, accentuèrent leur discours sur la question de la dépossession, qu'ils se mirent à contextualiser dans une perspective historique[149].

Cessant de constituer une fin en soi, la récupération des terres usurpées devint alors le motif légitimant la formation d'un mouvement de réaffirmation identitaire et culturelle, voire sa condition d'existence -pourrait-on presque dire. On en veut pour preuve l'usage généralisé du terme « mapuche », peu utilisé par le passé, mais remis au goût du jour, sans manquer d'en souligner le sens profond : « gens de la terre ».

Ce nouveau cycle de revendications ne s'inaugura donc pas uniquement dans l'opposition à une politique indigéniste aujourd'hui qualifiée « d'ethnocide », mais aussi dans une resignification et une resémantisation des catégories d'antan en réponse à l'engagement du mouvement mapuche dans un véritable processus de décolonisation. La « race araucane » laissa ainsi définitivement place au « peuple mapuche », aux « gens de la terre ». Produit de cette évolution, les CCM furent rebaptisés *Admapu*, en 1981, reprenant ainsi, pour la première fois dans l'histoire du mouvement, une terminologie propre[150]. Or, cette évolution ne peut être comprise sans rappel du contexte international à cette même période.

Il ne faut effectivement pas oublier que, depuis le milieu des années 1960, on assistait, sur l'ensemble du continent, à l'apparition d'un nombre croissant

[149] Voir notamment la contribution de Vicente Mariqueo à la réalisation de la Seconde Réunion de Barbade de 1977 (Grupo de Barbados, 1979: 137-199).
[150] Le terme « *admapu* » fait référence au système de valeurs autochtone, aux normes de conduite, tel un code moral régissant la vie en société qui, comme nous le verrons plus bas, ne se restreint pas à l'humanité.

d'organisations qui, partageant un discours commun formulé au gré de multiples rencontres et sommets continentaux, se mirent à affirmer et revendiquer ouvertement leur ethnicité. Intégrés eux aussi à cette dynamique, les leaders mapuches de la fin des années 1970 se firent progressivement l'écho, au Chili, d'une telle posture.

On ne peut manquer de souligner, à ce titre, le rôle que jouèrent les Mapuches exilés en Europe au sein de ce processus. Car avant même l'apparition des CCM, ceux-ci fondèrent en janvier 1978 le Comité Extérieur Mapuche (CEM) lors de la réunion, à Londres, de la Première Conférence des Mapuches Exilés en Europe (Chihuailaf, 2002 & 2006). Comme le précise Arauco Chihuailaf :

> « *Deux objectifs prioritaires concentrèrent les efforts déployés par le CEM : susciter une action solidaire envers les communautés et organisations au Chili et informer l'opinion publique internationale de leur réalité économique et politique. Afin d'assurer la réussite de cet objetif, le CEM organisa les tournées européennes de dirigeants des Centres Culturels Mapuches du Chili* » (Chihuailaf, 2002: §17).

Le CEM se convertit ainsi en une passerelle par laquelle transitèrent et se propagèrent les revendications mapuches contemporaines de la période analysée. Fort de sa présence dans un grand nombre de pays de la région, comme l'Angleterre, la France, l'Allemagne, la Belgique, la Suède, la Suisse et la Holande, il se maintint actif jusqu'en 1984. Durant ses six années d'activité, le CEM se constitua en un facteur clé de la « popularisation » de la question mapuche, facilitant notamment la rencontre de dirigeants avec certains de leurs pairs amérindiens, ou en leur permettant d'accéder à un certain nombre d'institutions et d'organisations (internationales, gouvernementales et non-gouvernementales). Sa dissolution postérieure répondit à la résurgence, en son sein, de positions politiques divergentes, dans un contexte où, au Chili, les partis d'opposition au régime militaire étaient nouvellement autorisés. De fait, l'ouverture démocratique amorcée au milieu des années 1980 se solda par le retour au Chili de certains des membres du CEM : environ 20% d'un total d'une cinquantaine de personnes, signale A. Chihuailaf (*ibid*.: §34).

L'expérience du CEM ne fut, en ce sens, que le reflet de la situation vécue au même moment au sein de l'ensemble du mouvement mapuche. Le retour des partis d'opposition sur le devant de la scène publique eut pour principal effet l'atomisation des CCM qui se scindèrent sur la base de querelles partisanes. L'influence exercée de manière croissante par les partis de gauche sur les cadres dirigeants d'*Admapu* provoqua la sortie, en 1985, des sympathisants chrétiens-démocrates qui fondèrent alors une nouvelle organisation : *Nehuen Mapu*. S'ensuivit le départ des sympathisants socialistes qui, à partir de 1987, fondèrent successivement les organisations *Lautaro Ñi Ayllarehue*, l'Association Mapuche Arauco et la Commission 500 ans de Résistance Mapuche. De sorte qu'à la fin des années 1980, *Admapu* fut définitivement placée sous le contrôle des

sympathisants communistes (Mariman-a, 1999-a: 31-34). Mais, au-delà d'options partisanes tranchées et des divergences pouvant logiquement en découler, ces nouvelles organisations continuaient malgré tout de partager un certain nombre de positions.

L'opposition au processus de division des communautés, notamment, fut sans aucun doute la question pour laquelle le consensus fut le plus évident. Tous, sans exception, toutes tendances confondues, se déclarèrent favorables au blocage du processus de liquidation de la propriété indigène. Ce « fond commun » permit d'ailleurs le rassemblement de l'ensemble des référents mapuches, entre 1987 et 1988, au sein d'une structure fédératrice connue sous le nom de *Futa Trawun*, ou Grand Conseil. Le retour des influences partisanes ne semble donc pas avoir modifié fondamentalement le contenu des revendications du mouvement mapuche des années 1980. Comme auparavant, les leaders indianistes continuèrent de se concentrer sur le problème de la terre, de sa division et de sa récupération.

L'adhésion pour l'un ou l'autre des partis constitutifs du paysage politique chilien ne fut pas nécessairement considérée comme une aliénation ou vécue comme une entrave au développement d'une posture propre. Ana Llao, ex-dirigeante d'*Admapu*, affirmait à ce propos en 2001 : « [...] *je vois ces partis comme des instruments de soutien ou d'alliance, mais ne les perçois à aucun moment comme notre patron ou notre chef* »[151].

La relation liant les organisations mapuches aux partis politiques chiliens semble de fait s'être bâtie sur les bases d'un opportunisme à double sens. Rien de très neuf, si l'on prête attention aux postures et stratégies formulées depuis le début du siècle passé par les dirigeants indianistes. Oscillant, d'une période à l'autre, entre partis de la Gauche et de la Droite, le mouvement mapuche ne s'est jamais arrêté à une couleur politique déterminée. Il a cependant su faire appel à l'un ou l'autre de ces partis, dans une stratégie définie en fonction du « moment politique ».

C'est ainsi, par exemple, que l'on vit Manuel Aburto Panguilef passer du soutien communiste, dans les années 1930, à la Droite conservatrice d'Ibáñez del Campo, dans le courant des années 1940 (Menard, 2003: 32). C'est à l'évidence cette même dynamique que l'on retrouve dans le mouvement mapuche des années 1980, au tournant d'un retour annoncé à la démocratie. Contexte dans lequel « l'allégeance » fut préférentiellement prêtée aux représentants du « changement » plutôt qu'à ceux de la « continuité ».

Réunis pour la première fois avec des représentants d'autres peuples indigènes, au sein de la Commission Technique des Peuples Indigènes, les dirigeants mapuches du *Futa Trawun* firent part à Patricio Aylwin, le 12 octobre 1989, de leur propre programme de réforme indigéniste. Ils s'inscrivaient ainsi, bon gré mal gré, dans une

[151] Extrait de l'intervention d'Ana Llao, *in* R. Morales (comp.) : *Municipios y participación (o exclusión) mapuche* (pp.150-151). Ediciones Escaparate. 2001.

stratégie de coopération au regard de ce qui deviendrait la principale force politique du pays des vingt prochaines années. A l'exception de la Commission 500 ans de Résistance Mapuche, l'ensemble des organisations de cette période travaillèrent à la préparation d'une nouvelle législation indigéniste. Cooptés, pour la plupart, par l'engrenage entraînant de la nouvelle machine ethnobureaucratique, ils disparurent du paysage politique mapuche, laissant place à une nouvelle génération d'organisations, de dirigeants et, conséquemment, à un nouveau cycle de revendications.

6. 1990-2010 : Vers une reconstruction nationale mapuche

Rebaptisée en 1990 sous le nom de Conseil de Toutes les Terres (CTT), la Commission 500 ans de Résistance Mapuche devint en conséquence la seule organisation de la période précédente à franchir le cap du retour à la démocratie[152]. Cette singularité ne fut pas le simple fruit du hasard : elle coïncida avec une évolution de la posture des dirigeants de l'organisation qui renoncèrent officiellement à toute affiliation partisane. Issu originellement de la scission de l'une des branches socialistes d'*Admapu*, le CTT se présenta, en 1990, comme une organisation mapuche décontaminée de toute forme d'idéologie et de paternalisme partisans.

Son fondateur et leader incontestable, Aucan Huilcaman, déclarait ainsi à la presse, en 1991, que « *les partis politiques, dans leur majorité, ont joué un rôle neutralisant pour le développement de notre action* » (Mariman-a, 1999-b: 9). Plus encore, il entendit faire revivre, en ses termes, « [...] *la forme historique d'organisation mapuche. C'est-à-dire le type de relation. Il ne s'agit pas d'un syndicat ou d'une corporation. Ici, nous ne nous sommes d'aucune manière adaptés à ce que l'Etat chilien voudrait comme organisation mapuche* » (Mariman-a, 1994: 111). Le CTT se revendiqua de la sorte tel un « authentique » conseil mapuche, exclusivement composé d'autorités « traditionnelles »[153].

Aucan Huilcaman s'en autoproclama « *werken* », c'est-à-dire le messager. Et de fait, il monopolise toutes les apparitions publiques de l'organisation, de 1990 à nos jours. A l'image de la Fédération Araucane de Manuel Aburto Panguilef ou de la Corporation Araucane de Venancio Coñuepán, le CTT est inconditionnellement lié à la figure d'Aucan Huilcaman. Très active à ses débuts, l'organisation maintient encore aujourd'hui une présence non-négligeable, même si elle se réduit aux seules frasques de son leader. Mais par-delà tout symbolisme et l'aspect parfois sensationnel de ces

[152] On ne peut néanmoins passer outre le fait qu'*Admapu* resta active également plusieurs années après le retour à la démocratie. Mais enlisée dans sa loyauté et son attachement au Parti Communiste, l'organisation se dilua progressivement, jusqu'à disparaître, sans être réellement parvenue à peser sur le mouvement mapuche des années 1990 (Mariman, 1999: 10).

[153] La traduction en *mapudungun* du nom de l'organisation, *Aukiñ Wallmapu Ngulam*, est d'ailleurs utilisée de temps à autres.

apparitions (*cf.* Illustration 36), c'est la mise au point d'une stratégie faisant usage de moyens de pression divers et variés qui intéresse la présente analyse. Aucan Huilcaman et ses « troupes » s'arrangent en effet pour apparaître toujours là où on ne les attend pas, mais aussi là où on ne souhaite surtout pas les retrouver.

Illustration 36 : La « chevauchée » d'A. Huilcaman à l'occasion des élections présidentielles de 2005

Œuvre sous droit

Source : http://www.carlaburgos-aullidos.blogspot.com

Accompagné de plusieurs dizaines de cavaliers, dans un voyage le menant de Temuco à Santiago, Aucan entreprit de collecter « à cheval », et de ville en ville, les signatures nécessaires à son inscription en qualité de candidat présidentiel. S'il ne put en définitive se présenter à ces élections, l'aventure lui valut toutefois une publicité sans précédents. Contournant assez ingénieusement le problème du coût qu'aurait signifié une campagne « à l'occidentale », il fit appel au symbolique, tentant de s'inscrire dans le sillon des grands chefs mapuches qui, au XIXe siècle, se rendaient périodiquement à cheval jusqu'à Santiago pour s'y entretenir avec le Président de la République.

Ainsi, J. Bengoa rappelle, non sans humour, l'irruption des dirigeants de l'organisation lors d'une cérémonie de comémoration de la découverte du Nouveau Monde, célébrée en 1992 en présence du roi d'Espagne, aux abords de Valdivia. Surgit d'on ne sait où, le *werken* du CTT vint solliciter du roi un entretien, ne se privant point, par la même occasion, de lui remettre une déclaration signée de l'organisation (Bengoa, 1999: 195). Rien de tout cela n'était évidemment au programme et c'est justement là que réside l'intérêt de la manifestation. Car le but est bien de resignifier la position subordonnée du peuple mapuche au sein de la société chilienne ou, en cette occasion, face au roi d'Espagne.

Représentatif, en ce sens, de l'ensemble des organisations de la période post-dictatoriale, le CTT pose en toile de fond la question de l'équilibre et du rapport de force tissés entre société mapuche et société chilienne. A l'image de leurs pairs de la première moitié du XXe siècle, les dirigeants contemporains focalisent donc leur action sur la recherche d'une plus grande autonomie. Comme le note Roberto Santana, « [...] *ce cycle de mobilisation mapuche est surtout marqué par la demande d'espaces politiques, d'autonomie vis-à-vis du système politique et institutionnel national* » (Santana, 1999: 80).

Il n'y a alors rien d'étonnant à voir Aucan Huilcaman -et d'autres- lancer une candidature indépendante aux élections parlementaires, voire -pourquoi pas- aux élections présidentielles. Rien de très neuf dans tout cela ; et les résultats, d'ailleurs, ne

diffèrent guère de ceux obtenus il y a un demi-siècle par les membres de la Corporation Araucane. Les seuls candidats aujourd'hui élus continuent de l'être au nom d'un parti, comme l'a démontré le cas de Francisco Huenchumilla, seul Mapuche « élu » depuis le retour à la démocratie (*cf.* Tableau 12).

Tableau 12 : Députés mapuches au cours de l'histoire

1924 - 1932	1926 - 1932	1933 - 1937
Oeuvre sous droit **Francisco Melivilu** *Partido Demócrata*	*Oeuvre sous droit* **Manuel Manquilef** *Part. Liberal Democrático*	*Oeuvre sous droit* **Arturo Huenchullán** *Partido Demócrata*
1945 - 1968	**1953 - 1957**	**1953 - 1957**
Oeuvre sous droit **Venancio Coñuepán** *Partido Conservad. Unido*	*Oeuvre sous droit* **José Cayupi** *Partido Nacional Cristiano*	*Oeuvre sous droit* **Esteban Romero** *Partido Nacional Cristiano*
1965 - 1969	**1973 - 1973**	**1990 - 2002**
Oeuvre sous droit **Manuel Rodríguez** *Part. Demócrata Cristiano*	*Oeuvre sous droit* **Rosendo Huenuman** *Partido Comunista*	*Oeuvre sous droit* **Franc. Huenchumilla** *Democracia Cristiana*

Source : http://www.wallmapuwen.cl/

Ce qui, en revanche, a profondément évolué, est le discours et le type de d'arguments désormais mis en avant pour légitimer les demandes d'autonomie. Dans une interview concédée à la presse chilienne en 1999, Aucan Huilcaman déclarait que « *la première chose que nous demanderons est notre droit à l'autodétermination, qui est profondément lié à la reconnaissance constitutionnelle de notre existence comme peuple* » (Santana, 1999: 85). Le chemin parcouru sur le terrain du droit international, ainsi que l'intégration de leaders mapuches aux réseaux panindianistes continentaux, ne sont évidemment pas étrangers à cette évolution. En se réappropriant des catégories qu'ils puisent dans le langage diplomatique international, les dirigeants contemporains cherchent à resignifier -discursivement au moins- la position et le protagonisme amérindien au sein de l'ensemble national. C'est ainsi que la « race araucane » a définitivement disparu du paysage contemporain :

> « *Un des aspects les plus remarquables de ces dernières années est l'emphase avec laquelle le monde mapuche organisé a incorporé -à la suite de demandes et revendications- les droits collectifs émanant de la condition de Peuple. Le premier de ces droits est justement le droit à l'autodétermination comme peuple ou nation, droit nié par l'Etat chilien, qui reconnaît seulement le concept « d'ethnie indigène », au sein de la législation indigéniste actuelle* » (Naguil, 1999: 16).

Les stratégies amérindiennes dérivant de cette nouvelle configuration ne se limitent plus, en conséquence, à l'intégration, ici et là, de quelques élus mapuches au sein du système politique chilien. Elles tendent, désormais, à se réorienter vers la définition de nouvelles catégories juridiques. Timidement, certains représentants d'*Admapu* se mirent ainsi à parler, en 1990, de la création d'un « congrès mapuche », conçu comme espace de pouvoir et de représentation, concédant et reconnaissant aux indigènes le pouvoir de légiférer et d'influer sur leur propre devenir[154]. Reprise, repensée et différement calibrée selon les acteurs en présence, l'idée a fait son chemin. Certains se sont ainsi mis à parler de « parlement mapuche », ou bien de « parlement régional interethnique » ou, plus récemment, de « gouvernement mapuche ». Des différences sur la forme et la considération des moyens à mettre en oeuvre dans l'aboutissement d'un projet dont la finalité fait néanmoins l'unanimité. Et ce projet est celui visant à la reconnaissance et l'acceptation de l'existence d'une nation mapuche souveraine et autonome. Une nation à laquelle même les exilés des temps de la dictature se rattachent, s'en revendiquant volontiers comme les « ambassadeurs » de par le monde, tel un véritable corps diplomatique international[155].

---

[154] Voir l'entretien réalisé à Ana Llao et Elisa Avendaño publié en 1990 dans Liwen n°2 (pp.20-25).

[155] Pour plus de précisions sur ce sujet, se reporter à l'article de Jorge Calbucura, *Diplomacia y diplomáticos mapuche*, publié en juillet 2007 sur le site de l'organisation Mapuche International Link (MIL) : http://www.mapuche-nation.org/espanol/html/articulos/art-123.htm

Encadré 10

Un parti politique mapuche ?

Depuis la tentative manquée de 1932, le mouvement mapuche n'a jamais renoncé à l'idée de fonder un parti politique autonome. Au retour à la démocratie, cette proposition a été reprise avec d'autant plus d'élan, qu'au sein de la Commission Technique des Peuples Indigènes, les aspirations mapuches entrèrent en concert avec celles des autres dirigeants indianistes du pays (Aymara, Rapa Nui, etc.). Dès lors, unis dans une communauté de destin, certains de ces dirigeants posèrent, en 1989, les bases du Parti pour la Terre et l'Identité (PTI) : « *De sorte que le PTI ne deviendra pas une organisation proprement mapuche, mais, selon son principal leader : « [...] une alliance supraethnique qui lutte pour conquérir des espaces d'autonomie pour tous les peuples indigènes du Chili »* » (Mariman-a, 1994: 95). Lancés dans les élections parlementaires, ses dirigeants n'obtinrent pourtant que de maigres résultats et s'en retournèrent à une stratégie de coopération vis-à-vis de la coalition de partis qui accéda au pouvoir en 1990.
Parallèlement à cet échec, une génération de jeunes intellectuels mapuches fit irruption sur le devant de la scène, formant en 1989, à Temuco, le Centre d'Etudes et de Documentation Mapuche *Liwen*. Ne constituant pas véritablement une organisation indianiste, leur vocation n'était pas d'agir sur leur propre réalité mais plutôt de penser et d'évaluer le paysage politique contextualisant le nouveau cycle de revendications. Responsables d'une importante production intellectuelle matérialisée dans la publication d'une revue spécialisée -Liwen, publiée entre 1990 et 1999- et la réalisation de divers projets de recherche, ils contribuèrent à préciser les termes du débat sur la question de l'autonomie mapuche. Chemin faisant, ils parvinrent à la conviction de la nécessité de « [construire] *une force politiquement et idéologiquement indépendante des partis politiques chiliens* » (Mariman-a, 1999-b: 7).
Si, pour des raisons de financement, *Liwen* ne put maintenir ses activités, certains de ses membres passèrent de la théorie à la pratique, fondant en 2005 le parti mapuche *Wallmapuwen*. Non encore formalisé à ce jour, en raison des multiples obstacles opposés par le système électoral et la Loi Organique Constitutionnelle des Partis Politiques, *Wallmapuwen* n'a pu officialiser les candidatures de ses membres aux élections municipales de 2008 ou celle de son président aux élections parlementaires de décembre 2009. En dépit de quoi, à l'image des dirigeants de la Corporation Araucane des années 1930, ils ont préféré opter pour une candidature indépendante, ne parvenant à capitaliser que de maigres résultats -chacun des cinq candidats soutenus obtint entre 1% et 4% des scrutins exprimés.

Illustration 37 : Gustavo Quilaqueo, président de *Wallmapuwen*

Œuvre sous droit

Source : http://www.wallmapuwen.cl/

Du Parti Unique de l'Araucanie, en 1932, à l'actuel projet de *Wallmapuwen*, rien ne semble donc avoir vraiment changé. Dans un récent entretien, Gustavo Quilaqueo revendiquait d'ailleurs un tel héritage, déclarant : « *Nous suivons les pas laissés par de grands leaders politiques comme Coñuepán, Panguilef, Huenchullan, Colima* ».

Les demandes d'autonomie occupent donc aujourd'hui le devant de la scène. Elles se sont converties, pour ainsi dire, en une revendication de premier ordre. Toutefois, elles ne sont pas parvenues à faire oublier la question plus pragmatique de la récupération des terres que toutes les organisations conviennent à ériger en principe fondamental de leur lutte. Le CTT en a même fait son fer de lance dans le début des années 1990. Se réclamant d'une praxis rappelant à bien des égards celle des temps de la Réforme Agraire, ses dirigeants orchestrèrent une série d'occupations illégales de terres revendiquées comme « ancestrales ».

Il ne s'agissait toutefois que d'occupations symboliques et, comme s'accorde à le signaler J. Mariman, « [...] *entre octobre 1991 et la date de rédaction de ce travail, le CTT n'a récupéré pas même un hectare de terre en faveur du peuple mapuche* » (Mariman-a, 1994: 110). Malgré leur caractère symbolique, ces actions parfois spectaculaires ont néanmoins été durement réprimandées par l'application de sanctions condamnant la violation du principe de propriété privée[156]. En ce sens, on note que le contexte dans lequel les mobilisations mapuches prennent désormais place n'est évidemment plus le même que celui des temps de la Réforme Agraire.

Mais, loin de toute naïveté, l'idée des dirigeants de l'organisation semble, justement, d'avoir cherché à utiliser ce mode d'action comme moyen de pression :

> « *La stratégie du CTT semble avoir consisté à allumer les conflits à propos de la terre, sur des problèmes et des demandes bien réelles mais pour, une fois le contexte conflictuel installé dans le scénario national, apparaître comme le négociateur valable face aux autorités chiliennes afin de discuter d'un agenda politique mapuche* » (Santana, 1999: 84).

En raison de quoi, et sans qu'ils se le soient ouvertement proposés, leur action a indubitablement oeuvré à l'accélération du processus aboutissant, en 1993, à la promulgation de la nouvelle loi indigène. Toutefois, la mise en place de mécanismes institutionnels permettant aux communautés d'accéder en toute légalité à leurs demandes contribua inévitablement à la perte d'influence du CTT qui, dépossédé de son plus précieux instrument, se vit désormais dans l'impossibilité de mobiliser ses bases sur le mot d'ordre efficace et fédérateur de la récupération des terres. Globalement, les familles et communautés mapuches optèrent, dès lors, pour une résolution passive de leurs revendications, s'inscrivant au registre du Fond de Terres et Eaux de la CONADI.

Mais l'illusion ne dura qu'un temps et l'incapacité institutionnelle de satisfaire des espérances frustrées de longue date eut pour effet d'attiser les braises d'une impatience qui se transforma rapidement en un feu ardent, se propageant sur l'ensemble de la région. Progressivement, à partir de 1994, un nombre croissant de communautés se

[156] Non moins de 144 membres de l'organisation requis par la justice chilienne, en 1992, en application de la Loi de Sécurité Intérieure de l'Etat (Rupailaf, 2002: 86).

déclarèrent « en conflit », en particulier dans le secteur côtier de la Province d'Arauco où, en 1996, elles fondèrent la Coordinatrice Territoriale Lafkenche.

Un tournant important est alors franchi le 1er décembre 1997, lorsque trois camions de la société forestière Bosques Arauco sont brûlés, en signe de protestation, dans le secteur Pichiloncoyan de la commune de Lumaco. A son comble, l'exaspération éclata pour la première fois en violence, mettant un coup d'arrêt à l'attitude passive jusque-là adoptée. Comme le note J. Mariman : « *Un mouvement paysan mapuche pour la récupération des terres ancestrales usurpées a commencé à surgir des braises des camions de la société forestière Bosques Arauco* » (Mariman-a, 2001: 100).

Dans les mois qui suivirent, l'organisation fondée initialement dans les communautés du secteur côtier d'Arauco étendit son champ d'action à la province voisine de Malleco devenant alors, courant 1998, la Coordinatrice Arauco-Malleco (CAM). Il est important de préciser que l'ensemble des communautés affiliées à cette organisation partagent le fait d'avoir espéré, de longue date, une solution judiciaire à leurs problèmes de terres. Frustrées, pour la grande majorité d'entre elles, par l'inachèvement de la Réforme Agraire, elles concentrèrent leurs espérances, au retour à la démocratie, sur la nouvelle législation indigéniste qui ne leur apporta guère plus de réponses. Lassées, elles résolurent, à la fin des années 1990, de passer à l'action et de récupérer, sans plus attendre, ce qu'elles considéraient leur revenir « de droit »[157].

Dans la défiance la plus totale des règles établies et de l'autorité des pouvoirs publics, des communautés parfois entières commencèrent à pénétrer sur les terres des *fundos* voisins dont elles revendiquaient la propriété légitime. Leur but étant, à terme, d'y exercer ce qu'elles nomment le « contrôle territorial », elles initièrent, sous l'égide de la CAM, un processus de récupération effective et productive -dans le sens agraire du terme- des terres en litige. Dans l'une des nombreuses déclarations publiques de l'organisation -datant de juin 1999-, il est signalé la chose suivante :

> « *Notre stratégie se traduit par la consolidation de nos communautés dans des zones de conflit, à travers un processus d'occupation réelle et effective d'espaces territoriaux disputés* [...]. *Cette stratégie a pour axe central la récupération de terrains qui aujourd'hui se trouvent en conflit, principalement avec les entreprises forestières, et qui sont considérés par nos communautés comme des espaces sacrés pour la survie et la reproduction de notre culture* »[158].

On s'éloigne là substantiellement des « occupations symboliques » du début des années 1990, d'autant plus que contrairement aux dirigeants du CTT, ceux de la CAM ne semblent guère s'inquiéter du débat relatif à la reconnaissance d'un hypothétique

[157] Informations tirées du site web de l'organisation : http://www.nodo50.org/weftun/

[158] *Comunicado público de la Coordinadora Mapuche de Comunidades en Conflicto Arauco-Malleco* ; *in* S. Mc Fall (comp.) : *Territorio mapuche y expansión forestal* (pp.67-70), Instituto de Estudios Indígenas, Ediciones Escaparate. 2001.

statut d'autonomie. Pour eux, l'autonomie se vit et se met en pratique, elle ne se demande pas et se négocie encore moins. Visiblement indifférents au processus de ratification de la Convention n°169 de l'OIT, tout comme à l'éventualité d'une réforme constitutionnelle, ils centrent leur discours et leur action sur la lutte quotidienne, et « à bras-le-corps », des communautés en conflit. Optant pour une posture radicale, ils se définissent avant tout comme des hommes de terrain et, partant, comme le bras militaire de la nation mapuche.

Contrairement aux dirigeants de *Wallmapuwen* se revendiquant des grands leaders indianistes du XXe siècle, ceux de la CAM en appelent aux héros mapuches de la Guerre d'Arauco auxquels ils s'identifient. La figure de Lautaro, notamment, ce « *Vercingétorix araucan* » -tel que le définit J.-P. Blancpain- qui, après avoir saccagé le fort de Tucapel, pourchassa Pedro de Valdivia, avant de s'emparer de la ville de Concepción et de la détruire en 1554 (Blancpain, 1996: 68-73). Aussi, à l'image de l'EZLN au Chiapas -leur visage cagoulé en rappelle d'ailleurs l'apparence physique-, les membres de la CAM se considèrent comme de véritables *weichafe* -guerriers (*cf.* Illustration 38).

Illustration 38 : « *Une décennie de résistance et de reconstruction nationale mapuche* »

Œuvre sous droit

Source : http://www.nodo50.org/weftun/

D'une intransigeance implacable, les dirigeants de la CAM s'opposent frontalement à l'Etat et à ses institutions avec lesquelles ils refusent catégoriquement de

dialoguer. S'ils semblent, en ce sens, se distancier du reste du mouvement mapuche, ils se placent pourtant, comme l'ensemble des organisations préalablement présentées, dans une perspective de dépassement de leur condition de peuple colonisé, c'est-à-dire de leur condition d'indigènes et, en définitive, des politiques indigénistes. Une fois de plus, les différences ne concernent là que la forme du projet, pas le fond : c'est du type d'autonomie souhaité et des moyens à mettre en oeuvre pour y parvenir dont il est question.

Or, en raison d'une posture ouvertement conflictuelle, les membres de l'organisation sont aujourd'hui poursuivis et constament requis par la justice chilienne. Plusieurs d'entre eux purgent encore de lourdes peines, pouvant encourir jusqu'à dix ans d'emprisonnement qu'ils assument alors en qualité de « prisonniers politiques mapuches ». Enfin, il ne faut pas oublier de mentionner que l'organisation compte à cette date la disparition d'au moins trois de ses *weichafe* -Alex Lemun (2002), Matías Catrileo (2008) et Jaime Mendoza (2009)-, tués par balles lors d'affrontements avec les forces de l'ordre (*cf.* Illustration 39).

Illustration 39 : Affiches réalisées en hommage aux trois « martyrs » de la résistance mapuche

Source : http://www.flickr.com/photos/delafuentegalvez/with/3942932235/

En un siècle d'histoire et de mobilisations, rien ne semble avoir donc vraiment changé pour le mouvement mapuche. Les demandes formulées ont, certes, subi quelques modifications, s'adaptant à l'évolution du contexte socio-politique, pour aboutir aujourd'hui à l'affirmation d'une « nation mapuche autonome ». Toutefois, les organisations et leurs leaders continuent de se heurter à la rigidité d'une classe dirigeante chilienne peu encline à renoncer au principe d'indivisibilité de la République. Malgré cent années de mobilisations mapuches, la situation de colonialisme interne n'a pu être renversée. Une sensation d'immobilisme envahit aujourd'hui le coeur de

l'Araucanie dont le principal effet se traduit par une revitalisation et un durcissement des positions indianistes.

Quelle réponse apporter alors à Pablo Mariman, lorsqu'il écrit : « [...] *les paroles de Coñuepán et de la Corporation Araucane continuent de résonner dans les labyrinthes et les recoins de notre histoire... Trouveront-elles désormais terre fertile ?* » (Mariman-b, 1999: 174). La seule certitude en la matière est que le tournant néoindigéniste chilien est à peine amorcé et ne semble en aucun cas avoir constitué une priorité dans l'agenda des gouvernements de « l'éternel retour » à la démocratie.

II. Chronique d'une utopie territoriale amérindienne

La resémantisation à laquelle s'adonnent les dirigeants mapuches contemporains ne peut être considérée comme une simple révision symbolique des catégories classificatoires d'antan. En se définissant désormais comme « peuple » ou « nation », plutôt que comme « ethnie », les leaders indianistes semblent vouloir sortir de l'historicité du cadre de l'Etat -face auquel ils se posent d'égal à égal-, pour entrer dans leur propre histoire. Ils affirment de la sorte leur volonté de reprendre le contrôle de leur destin, et, partant, leur droit à l'autodétermination. C'est donc sur un argumentaire faisant de la « nation » la clef de voûte des demandes d'autonomie que repose leur plaidoyer. En tant que représentants de la « nation mapuche », les dirigeants invoquent une série de droits intrinséquement liés à cette condition, et dont le premier de tous est sans aucun doute le droit au territoire envisagé comme cadre dans lequel un hypothétique statut d'autonomie devrait pouvoir prendre place. Les implications dérivant de l'affirmation de l'existence de la nation mapuche sont donc avant tout géographiques :

> « *Le passage de la demande de « terres » à « territoire » est un indicateur de ce changement conceptuel et politique, car le territoire usurpé constitue pour ces intellectuels la base matérielle sur laquelle se recrée la nation mapuche : sa culture, sa ritualité, son organisation sociale, en plus de la dimension économique qu'elle possède* » (Zapata, 2006: 496).

Envahissant le discours public mapuche, les revendications territoriales sont aujourd'hui omniprésentes et indissociables des demandes d'autonomie. Les références au territoire sont devenues incontournables, de sorte que « [...] *les Mapuche semblent vouloir faire renaître leur territoire de ses cendres* [...] » (Hirt, 2008: 169). Ils usent pour cela d'un arsenal idéologique leur permettant de resignifier l'espace revendiqué et de le codifier en des termes propres : une véritable « révolution géographique », qui ne remet pas seulement en cause la nature de l'Etat-nation -dont il ébranle les fondements-, mais se réclame aussi d'un ordre géopolitique subvertissant les frontières du cône sud-américain. Un « pays mapuche » se dresse ainsi désormais à l'expansion longitudinale des territoires nationaux du Chili et de l'Argentine : « [...] *la critique radicale que formulent les intellectuels indigènes à l'égard du paradigme de l'Etat-nation, et leur réponse au capitalisme global, se développent à travers une double dynamique de transnationalisation / renationalisation et déterritorialisation / reterritorialisation* » (Boccara, 2006-a: §2).

Il n'y a pourtant rien d'inédit dans la mise en place d'une telle « controverse » qui ne date pas d'aujourd'hui et puise ses fondements dans des faits historiques avérés et reconnus. Plusieurs propositions ont été formulées au cours de l'histoire, dont je

propose ici de remonter la filiation et d'en dresser un bilan. Ce sera l'occasion de voir que si ces propositions cherchent à mettre en évidence l'existence d'un « pays mapuche », celui-ci n'en reste pas moins à l'état de projet et relève plus, aujourd'hui, de l'utopie et de la fiction que d'une réalité tangible. Une telle démarche permettra, enfin, de révéler la nature et les formes de l'espace revendiqué qui, sous certains aspects, semble pouvoir s'assimiler à ce que l'anthropologue mexicain Gonzalo Aguirre Beltran appela, dans les années 1960, les « régions de refuge ».

1. De la proclamation d'une République Indigène fédérée...

Manuel Aburto Panguilef est le premier à avoir formulé publiquement, et de manière explicite, un projet territorial. C'était en 1932, lors de la réalisation du XIe Congrès de son organisation au cours duquel fut proclamée la République Indigène (Menard, 2003: 2). Cette idée, toutefois, semble avoir hanté l'esprit du dirigeant déjà plusieurs années auparavant. Dès 1927, le député pour Valdivia, Nolasco Cárdenas, relatait lors d'une session extaordinaire du Parlement « [qu'] *Aburto part de la base que tous les terrains du sud, depuis la Province d'Arauco par le sud, sont aux Indiens. Si l'Araucanie contient les provinces d'Arauco, Malleco, Cautín, Valdivia et Llanquihue, il est naturel, selon Aburto, que toutes ces terres sont aux indigènes ; et s'il y a un Gouvernement qui procède correctement, ainsi doit-il le déclarer* » (Foerster & Montecino, 1988: 45).

On voit là le projet se dessiner : ce sont les frontières autrefois reconnues par les traités hispano-mapuches qui semblent guider l'imaginaire territorial d'Aburto. Ce qu'il intéresse de noter ici est donc l'idée de remettre au goût du jour une forme spatiale tombée en désuétude suite à l'invasion militaire chilienne de la campagne de « pacification ». Aburto en fixera lui-même les limites en 1932 :

> « *Dans la restauration de ce Territoire Zonal de l'Ancienne Araucanie de la main créatrice du pouvoir Divin, elle récupérera ce Territoire Zonal, délimité dans ces lois d'application tergiversée, qui limite : au Nord, le long fleuve Bío-Bío, de la Cordillère des forêts de pins de Nahuelbuta à l'Océan Pacifique du Chili* [...], *cette limite se prolongera en ligne droite orientale jusqu'à la saillante Cordillère dite des Andes, entre le richissime et beau territoire argentin de dénomination ; au Sud, le même Océan Pacifique et le point de rencontre entre ce pays et le fleuve Calleuque, aujourd'hui nommé Chile Chico, dans toute l'extension de cette Cordillère séparatrice de sein ferme avec la très longue bande des sols fertiles de ce Chile Chico* [...]. *A l'Est, la Cordillère mentionnée, de hauteur et base fixe de la main de Dieu éternel; et à l'Ouest, l'Océan Pacifique déjà cité ; d'une extension de 500.000 km^2, c'est-à-dire 300.000 ha de coteaux et autres 300.000 km de montagnes, soit un total de 1.600 lieues de la mesure linéaire chilienne* » (Menard, 2003: 20-21).

La vieille frontière du Bío-Bío est ainsi réhabilitée dans la définition d'un « territoire zonal » aux limites clairement identifiées et d'une superficie totale de « 1.600 lieues ». C'est le territoire de la République Indigène qui s'apparente à celui concédé en 1641 dans le traité de Quilin. Comme dans les temps de la période coloniale, ladite République devait d'ailleurs se voir dotée de ses propres institutions et d'une forme de gouvernement autonome. Les travaux d'André Menard nous éclairent relativement bien à ce propos :

> « *La Fédération Araucane est d'une certaine manière la préfiguration de ce que devra être la constitution de la future République Indigène fédérée, centrée d'un côté sur la figure charismatique et mystique de Manuel Aburto (futur «* Roi de l'Araucanie *» et «* Prêtre spirituel de tout le Chili *»), et de l'autre sur un Parlement Araucan -lui-même préfiguré dans la pratique périodique des Congrès Mapuches-, constitué de lonkos en tant que représentants des différentes communautés* » (*ibid*.: 6-7).

Les *lonkos*, autorités politiques coutumières, sont donc appelés à prendre les rênes du pouvoir législatif, au sein d'une structure se trouvant à mi-chemin entre la tradition mapuche du congrès ou *trawun*, et la modernité occidentale du parlement. Quant au pouvoir exécutif, il relèverait d'une « Junte Exécutive », composée des organisations mapuches réunies au sein du Comité Exécutif de l'Araucanie (Foerster & Montecino, 1988: 51). Néanmoins, la République Indigène promue par Manuel Aburto n'était ni exclusive ni excluante et se fonda, de fait, sur l'union des différents groupes en présence au sein de ce « territoire zonal ». L'idée du dirigeant de la Fédération Araucane, en accord avec ses affinités partisanes, était de « [...] *connecter le mouvement social indigène avec le mouvement social ouvrier et paysan* » (*ibid*.: 51). La proclamation de la République Indigène ne se fit donc pas sur fond de rejet de l'Etat et de la société chilienne. Dans les conclusions du congrès de 1932, il est même indiqué au point n°3 : « *Recommander aux indigènes de s'inscrire aux registres électoraux* » ; puis, au point n°8 : « *Demander la concession gratuite de la carte d'identité* [...] » (*ibid*.: 51).

Comme on vient de le noter avec A. Menard, cette République Indigène devait être fédérée à celle du Chili. L'idée était, en somme, d'assurer à « la race » une représentation politique au sein d'une juridiction jouissant d'un statut d'exception : une nouvelle forme de partage de la souveraineté. Point de sécession territoriale, donc, mais plutôt une redéfinition et une réarticulation des unités administatives déjà existantes -les provinces situées au sud du Bío-Bío devenant le « territoire zonal » de la République Indigène fédérée. En concordance avec les attentes de l'époque, il semble que l'ensemble du mouvement mapuche ait adhéré à l'idée du dirigeant de la Fédération Araucane. Celle-ci répondait effectivement à la recherche d'une plus grande autonomie vis-à-vis de l'Etat, de ses institutions, et des partis politiques chiliens. Elle coïncida, d'ailleurs, avec la tentative de création du premier parti mapuche et, en 1940, Venancio

Coñuepán reprit le projet à son compte. Alors qu'il revenait du Congrès Indigéniste Interaméricain de Pátzcuaro, il aurait écrit à son épouse : « *Je suis de plus en plus convaincu de la nécessité de créer au Chili la République Indigène* » (Bengoa, 1999: 98).

La République Indigène n'en resta cependant qu'à l'état de projet et il fallut attendre les temps de la Réforme Agraire et la formation de la Confédération des Sociétés Mapuches (1969) pour assister à l'émergence de nouvelles revendications territoriales. Moins explicite que le précédent, ce nouveau projet territorial en diffère pourtant peu. Suivant la logique du contexte populiste du début des années 1970, les dirigeants mapuches de la Confédération proposèrent la création d'une Corporation de Développement Indigène qu'ils concevaient comme un espace de décision interculturel, composé pour moitié de représentants du gouvernement et pour moitié de représentants des organisations mapuches. Légalisées, les associations mapuches auraient un droit de regard sur le travail réalisé par la Corporation veillant, en dernier ressort, à la cohérence des projets formulés et exécutés au sein d'une juridiction regroupant « [...] *les provinces où il existe ou exista des communautés mapuches avec ou sans Título de Merced* » (Foerster & Montecino, 1988: 337).

Tout comme la République Indigène d'Aburto, la forme spatiale correspondant à ce projet se présente donc comme un « territoire zonal », une somme de polygones en l'occurrence, qui ne sont autres que les provinces instituées par l'administration territoriale chilienne. Les juridictions de l'ordre colonial ne sont donc pas foncièrement remises en cause, et ce qui semble importer le plus, ce n'est pas d'en modifier la forme ou le contenu, mais d'en prendre le contrôle. Un principe qui plus est renforcé par la proposition d'établir deux péages aux abords de ce « territoire zonal » : l'un sur l'autoroute panaméricaine, au niveau de « [...] *l'entrée nord à la zone araucane* » ; et l'autre, « [...] *que devront payer tous les véhicules entrant au territoire national depuis la limite argentine à la région mapuche* » (*ibid*.: 341-342).

Si, officiellement, la mise en place de ces deux péages devait servir à alimenter les fonds de la Corporation de Développement Indigène, il est évident que sur un plan symbolique, une telle mesure permettait de resignifier les frontières autrefois établies et de réaffirmer une souveraineté mapuche au sein d'un espace nouvellement « balisé ». Notons alors que cet espace se bornait idéellement, tout comme le « territoire zonal » de la République Indigène, aux terres situées à l'ouest de la Cordillère des Andes. Il n'apparaît pas encore, dans le discours public mapuche des années 1970, de revendications faisant allusion à un territoire mapuche s'abstrayant de la frontière qui sépare aujourd'hui le Chili de l'Argentine.

Pour ce qui est d'Aburto, il parle bien, dans l'extrait cité plus haut, de l'Argentine comme d'un territoire autre, et de la Cordillère comme d'une « séparatrice », posée de la « main de Dieu » entre les deux pays. Une limite qu'il n'oserait par conséquent

contester ou remettre en cause. Quant aux dirigeants de la Confédération des Sociétés Mapuches, quand ils parlent de « territoire national », ils font bien entendu référence au territoire de la nation chilienne, pas à celui d'une « nation mapuche » qui, à cette époque, ne s'affirmait pas encore en tant que telle. De fait, il faudra attendre le courant des années 1990 pour voir poindre la revendication d'un territoire amérindien s'étendant de part et d'autre des contreforts de la Cordillère. Ce n'est effectivement qu'au moment de la transition démocratique que les revendications territoriales mapuches resurgirent, de manière explicite, soutenant désormais des demandes d'autonomie politique dans un contexte d'effervescence indianiste généralisé à l'échelle du continent.

2. ... à la fondation d'un « pays mapuche » transandin

L'une des conséquences majeures de l'intégration de dirigeants mapuches aux réseaux et à la pensée néoindianistes s'est exprimée dans l'acte symbolique de « labellisation » de l'espace revendiqué. Baptisé d'un nom faisant foi de son existence, le territoire mapuche est donc d'abord réapproprié par la langue. C'est ainsi, par exemple, que les intellectuels du centre *Liwen* firent référence dans certains de leurs écrits au *Mapuchemapu* -la « terre des Mapuches »-, sans parvenir à en généraliser l'usage. Aucan Huilcaman, de son côté, se mit à parler de *Wallmapuche*, mais c'est indéniablement sa version simplifiée : *Wallmapu* (ou encore *Wajmapu* ou *Wajontu mapu*) qui, consacrée dans le nom de son organisation[159], s'est en définitive imposée dans le jargon diplomatique amérindien.

L'expression fait référence, *stricto sensu*, à « toutes les terres » ou à une extension dans son tout. Juan Ñanculef la définit comme suit : « Wallontu = *signifie littéralement, autour ; c'est comme le cercle de la circonférence. Mais apposé au mot* mapu*, cela lui donne une grande richesse. Cela signifie pour nous les Mapuches « tout le tour de notre terre »* [...] » (Ñanculef, 1989: 8). Quant à ses origines et son usage, F. Le Bonniec avance les éléments suivants :

> « *Le linguiste Gilberto Sánchez a ainsi repéré le terme à plusieurs reprises dans les transcriptions de prières et de sermons du père Luis de Valdivia et publiées en 1606. Le jésuite traduit Huallmapu par « tout le monde » ou « l'univers ».* [...] *cette première mention du terme dans l'oeuvre religieuse du jésuite est déjà politique, puisque huallmapu est utilisé à des fins d'évangélisation dans un sermon pour dire que Dieu est tout puissant « partout dans le monde ». Lorsque les dirigeants, les intellectuels et les cosmovisionnistes vont en faire usage presque quatre siècles plus tard, cela sera également à des fins politico-religieuses* » (Le Bonniec, 2009: 517).

[159] *Aukiñ Wallmapu Ngullam* ou Conseil de Toutes les Terres.

Qu'entre le XVIIe siècle et aujourd'hui, le terme ait été abondonné, proscrit, oublié ou occulté, qu'importe ! Le fait est qu'il a été exhumé, remis au goût du jour, et qu'il est réapparu dans le discours public amérindien doté d'une charge symbolique forte et puissante puisque donnant vie et légitimité au territoire revendiqué de la « nation mapuche »[160]. Le *Wallmapu* se présente ainsi comme une déclinaison locale de l'*Abya Yala* panamérindien -son « fils mapuche » en quelque sorte-, dont il constitue une extension comme s'agissant d'une des régions le composant (*cf.* Partie A). Comme lui, il est présenté comme une forme d'espace « prémoderne » proprement amérindienne, sur laquelle les juridictions administratives de l'Etat se seraient superposées de manière purement arbitraire sans parvenir à y exercer une emprise quelconque. Un territoire ayant resisté à l'usure du temps, rescapé des vestiges de l'histoire, pur et authentique, dont une note publiée sur le site *Mapuche International Link* (MIL) rapporte l'organisation interne :

> « *La Nation Mapuche se situe dans ce que l'on appelle le Cône Sud de l'Amérique, au sud des territoires qu'occupent aujourd'hui les Etats du Chili et de l'Argentine. Traditionnellement, le peuple Mapuche s'organise en quatre régions géographiques, ou meli wixan-mapu ; chaque wixan-mapu est intégré de aylla rewe (huit départements)* [sic.] *qui, à leur tour, se composent de communautés, connues sous le nom de lof ; l'ensemble de tous les territoires constitue le wallmapu ou pays mapuche* »[161].

L'affirmation de l'existence du pays mapuche met à mal l'ensemble des unités intégrant la grille administrative officielle de l'Etat qu'elle cherche à mettre en porte-à-faux et délégitimer. La réhabilitation du *Wallmapu* a effectivement pour effet de faire table rase des juridictions imposées de la géographie coloniale dans le but de restaurer ses propres structures territoriales. Ni chilien, ni argentin, ce pays mapuche originel ne fait pourtant pas complètement abstraction de la Cordillère et le massif andin ne cesse de constituer une limite. Mais une limite interne, agissant tel un trait d'union permettant la cohésion du groupe, l'intégration de l'ensemble des Mapuches au sein d'un projet commun (ré)unificateur : « *Notre population se trouve actuellement au Chili et en Argentine, c'est pourquoi nous ne pourrions renoncer à la réunification de notre nation* » (Mariman *et al.*, 2006: 260).

---

[160] Le présent travail s'inscrit indéniablement, à ce titre, dans ce « *regain d'intérêt pour les enjeux géopolitiques contemporains de la toponymie* » qui, comme le précisent Frédéric Giraut et Myriam Houssay-Holzschuch, se cristallise « *sur fond d'acquis de la réflexion postmoderniste et postcoloniale, et d'analyse déconstructionniste de discours* » (Giraut & Houssay-Holzschuch, 2008: §1).

[161] En ligne sur : http://www.mapuche-nation.org/espanol/main/especial/nacion_m/nacion_m.htm. Notons que le MIL est l'une des deux organisations mapuches créées en Europe, suite à la disparition du CEM. En sa qualité d'ex-membre du CEM, Reynaldo Mariqueo fonda le MIL en 1996, à Bristol (Angleterre), et en assure jusqu'à ce jour la présidence. Depuis 2000, une autre organisation mapuche, fondée en Holande par Rafael Railaf, a vu le jour : *Mapuche Stichting Folil*.

La « division », imposée de fait par l'établissement d'une frontière internationale, est alors réinterprétée en des termes que les représentants politiques de la nation mapuche vont puiser dans leur propre logique culturelle. De sorte que, des Andes au Pacifique, le Chili est redevenu *Ngulumapu* -la terre de l'Ouest-, tandis qu'outre-Cordillère, le *Puelmapu* -la terre de l'Est- a repris ses droits. *Ngulumapu* et *Puelmapu* constituent ainsi le premier échelon de subdivision du *Wallmapu*. Chacune de ces juridictions est à son tour subdivisée, selon un mode d'organisation fondé sur la réhabilitation de structures revendiquées comme « ancestrales », et se substituant aux grilles administratives chilienne et argentine[162].

Plus de communes donc, ni de provinces, de régions, et même d'Etats, mais un pays mapuche possédant ses propres assises territoriales : on serait bien entendu tenté de parler, à ce propos, de « révisionnisme » ou de réécriture du temps et de l'espace. Pour reprendre une expression de G. Boccara (2006-a), on pourrait dire que les dirigeants mapuches ont « dénationalisé » l'histoire et « dénaturalisé » la géographie chileno-argentines. Les Andes, considérées en tant que « frontière naturelle » dans l'imaginaire national du cône sudaméricain, s'amenuisent au point même de disparaître, au profit de la « [...] *réarticulation de réseaux, économiques, sociopolitiques et pluriséculaires qui s'étendent du Pacifique à l'Atlantique* » (Le Bonniec, 2002: 45). Selon des fréquences et des échelles qui diffèrent d'un cas à l'autre, les rencontres entre dirigeants des deux versants de la Cordillère se sont effectivement multipliées ces dernières années, ayant pour effet d'intensifier les relations bilatérales transandines.

Il m'est arrivé, par exemple, d'accompagner le temps d'une journée une famille pehuenche de Lonquimay dans le secteur frontalier de Villa Pehuenia. Outre les achats de vivres et denrées réputés de moindre coût côté argentin, le but du voyage consistait à fortifier les alliances politiques et familiales, ou à en créer de nouvelles avec ces « frères » à qui l'on ne rend visite que périodiquement. Le prétexte : une invitation à une cérémonie religieuse de grande envergure, quelques jours plus tard, dans la communauté de Pehuenco, à Lonquimay. En retour, certains vinrent en effet assister à la cérémonie, tandis que d'autres, ne pouvant faire le déplacement, renvoyèrent l'invitation à une autre date.

A une autre échelle, plus récemment, Jaime Huenchullan, *werken* de la communauté de Temucuicui, située à Ercilla dans la vallée centrale du Chili, s'est rendu en Argentine pour y rencontrer les représentants de plusieurs communautés et partager avec eux ses expériences de lutte côté chilien (*cf.* Illustration 40).

[162] Je développerai ce sujet en détail, plus bas, dans le Chapitre 6 qui sera entièrement consacré au thème des structures politiques mapuches, de leur signification et de leur évolution au cours de l'histoire.

Illustration 40 : Rencontre transandine en 2010

Œuvre sous droit

Source : http://www.mapuexpress.net/?act=news&id=5187

Une note de presse d'une équipe journalistique mapuche relata cette rencontre de la façon suivante : « *Mandaté par sa communauté pour dénoncer la répression qu'ils souffrent au Gulumapu et nouer contact avec les communautés du Puelmapu, Jaime Huenchullan a été reçu par Fidel Kolipan, werken de la Confédération Mapuce de Neuquen (CMN) ; ensemble, ils ont échangé des programmes et des objectifs de travail dans le cadre de la reconstruction de la nation mapuce. Des stratégies de dénonciation des politiques répressives de l'Etat Chilien et Argentin envers les communautés du Wall mapu ont également été fixées* ».

Les exemples abondent et pourraient être multipliés, mais ce qu'il convient d'en retenir pour la portée de notre analyse, c'est ce travail patient et lancinant de « dénaturalisation » de la frontière andine « fractionnant » actuellement le *Wallmapu*. Pour G. Boccara, « *le simple fait que des Mapuche du Chili et d'Argentine se réunissent régulièrement concrétise le propos de la rencontre : montrer qu'en fait il y a une unité politique et sociale. En raison de quoi, les sommets politiques peuvent être vus comme des actes performatifs et de légitimation* » (Boccara, 2006-c: §10). C'est en somme, là, une manière évidente de rappeler que « *ce sont les constructions nationales qui font de la Cordillère une frontière* » (Velut, 2009: §6). Mais une frontière qui est pourtant là, bien réelle, déterminant de part et d'autre la prégnance de cadres étatiques différents. Ana Guevara et Fabien Le Bonniec soulignent à ce propos « [...] *l'existence de deux types d'Etat, l'un centralisé et l'autre fédéré, impliquant des politiques publiques différenciées* » (Guevara & Le Bonniec, 2008: §2).

3. Une utopie... « del Bío-Bío al sur *» !*

Malgré un effort évident de resémantisation ces dernières années, *Ngulumapu* et *Puelmapu* restent donc deux « pays » distincts dont la réunification tient, aujourd'hui, à l'évidence, de l'utopie. Malgré la multiplication des rencontres, des activités, et l'affirmation d'un mouvement pan-mapuche, le « *Wallmapu* transandin » ne relève pour l'instant que d'une pure fiction, se rattachant à une communauté encore imaginée et virtuelle, mobilisant cependant tous les éléments lui permettant de réaffirmer l'existence de ce « pays » qu'elle déclare vouloir (re)conquérir.

Un « drapeau mapuche » a notamment été confectionné dans le début des années 1990, sous l'impulsion d'une initiative du CTT (*cf.* Illustration 41). Ce drapeau est aujourd'hui repris par l'ensemble des organisations et *Wallmapuwen* a même proposé

de l'officialiser comme emblême national. Pour G. Boccara, « *le fait d'étendre l'usage d'un drapeau mapuche fait allusion à l'expression d'une insurrection symbolique contre l'ordre centralisé de l'Etat-nation. Toutefois, il est possible de dire que plus que refléter une unité préexistante et incontestable, cela vise à dépasser un ordre nationaliste symbolique pour en introduire un nouveau* » (Boccara, 2006-c: §9).

<u>Illustration 41</u> : Le *Wenu Foye*

Créé par le Conseil de Toutes les Terres dans la conjoncture des 500 ans de l'épisode de la « découverte », le *Wenu Foye* est le drapeau de la nation mapuche. La figure à quatre branches qui apparaît en son centre est inspirée du *kultrun* (tambour chamanique). Il s'agit d'une représentation de l'espace, sorte d'ethnocartographie mapuche sur laquelle je reviendrai plus bas.

Si certains leaders affirment alors la « transandinité » de la nation mapuche, ils voient néanmoins la « réunification nationale » comme lointaine et improbable, inscrivant en définitive leur projet territorial dans le cadre de l'Etat-nation. Côté chilien, du moins, les revendications territoriales ne dépassent guère l'horizon meurtri du relief escarpé des massifs andins. Les propositions, en ce sens, ne se distinguent pas ou peu de celles formulées soixante ans auparavant par Manuel Aburto Panguilef ou même, de celles, plus récentes, des dirigeants des temps de la Réforme Agraire.

Comme eux, les leaders contemporains parlent d'un « territoire zonal », centré sur l'actuelle région de l'Araucanie considérée comme le coeur du « pays mapuche ». Comme eux, ils vont également puiser dans l'histoire les fondements géographiques du *Wallmapu* : ceux leur permettant de légitimer les demandes contemporaines. Un travail minutieux de sélection et de réélaboration ne se limitant pas à une simple réécriture de l'histoire officielle, mais bien à la formation d'une « Histoire Nationale Mapuche »[163].

Or, le recours au passé ne se fait évidemment pas au hasard mais dans la référence à une période « [...] *procurant dignité à un peuple, dont les membres doivent acquérir la conscience qu'ils n'ont pas toujours été dominés* » (Zapata, 2006: 485). Invoquant le traité signé en 1641 à Quilin, les leaders contemporains inscrivent leur projet territorial dans un temps révolu et semblent vouloir prôner la réhabilitation du fleuve Bío-Bío comme frontière. Aburto, d'ailleurs, y avait déjà fait implicitement référence, exhortant à la récupération de « [...] *ce Territoire Zonal, délimité dans ces lois d'application tergiversée* » (Menard, *op.cit.*). Les dirigeants actuels, eux, le font de manière explicite,

[163] L'expression est apparue en 2006, « canonisée » dans le titre de l'ouvrage de Mariman *et al.* (*cf.* bibliographie), qui y présentent « *Quatre essais d'Histoire Nationale Mapuche et un épilogue sur le futur* ».

exhumant des archives « [...] *les traités signés entre Mapuche et Espagnols, puis Chiliens, qui reconnaissent la nation mapuche et ses limites territoriales* » (Hirt, 2008: 195) ; des traités que l'Etat chilien aurait délibérément violé, envahissant l'outre Bío-Bío sans déclaration de guerre préalable.

On passe alors de l'Histoire au Droit puisque, dans une telle perspective, il devient possible de considérer que « [...] *le territoire mapuche, ou* wall mapu*, serait actuellement un territoire occupé* » (Zapata, 2006: 492). Une interprétation qui, bien entendu, légitime et laisse ouverte « *la possibilité de sa récupération* » (*ibid*.: 498) ou, pour reprendre une expression du fondateur de la République Indigène, de sa « restauration » !

Le contrôle effectif des terres usurpées, c'est-à-dire de toutes celles situées « au sud du Bío-Bío », constituerait par conséquent une étape essentielle et fondamentale de ce processus. Un slogan efficace, une formule fédératrice en tout cas, sous laquelle furent impulsées les occupations symboliques du CTT, au début des années 1990. Aucan Huilcaman déclara, en 1991, que « *la mobilisation continuera jusqu'à obtenir la récupération territoriale de la marge sud du Bío-Bío vers le sud* » (Mariman-a, 1999-a: 39-40). Outre le risque d'essentialisation de l'identité mapuche, raportée à une surface clairement délimitée, on ne peut manquer de souligner que le rappel du territoire de Quilin constitue en soi un « anachronisme géographique »[164], dans le mesure où l'Araucanie du XVIIe siècle et celle du XXIe siècle ne sont pas des espaces situés dans le même « temps ».

Toutefois, Huilcaman lui-même s'accorde à reconnaître le caractère utopique d'une telle revendication. Récemment, il signalait « [qu'] *il n'est pas envisageable que cela soit un territoire unique et exclusif pour les seuls Mapuches, car la réalité fait que cela est impossible. Au sud du Bío-Bío, il peut exister un espace territorial où l'on cohabite dans une harmonie juridique propre d'un régime d'autonomie* »[165]. Il n'a cependant jamais précisé les modalités concrètes dudit régime, laissant planer le doute sur la question.

Ces précisions ont en revanche été apportées par les dirigeants du parti en formation, *Wallmapuwen*, et avant eux leurs prédécesseurs du Centre *Liwen*, auteurs de la proposition d'autonomie territoriale probablement la plus aboutie jusqu'à nos jours. Tout comme Huilcaman, ils ne font point référence à un territoire exclusif et excluant, mais à la reconnaissance d'une région autonome pluriethnique intégrée à l'Etat chilien. Comme l'exprime Gustavo Quilaqueo, « *si on pouvait le définir plus clairement, Wallmapuwen est un parti territorialiste plutôt qu'ethnique, nous sommes nationalistes du territoire, du Wallmapu, du territoire que nous voulons gouverner, du territoire où*

---

[164] J'emprunte là l'expression à D. Retaillé.

[165] Extrait d'une note de presse parue le 25 août 2009 sur le site du périodique Azkintuwe : http://www.azkintuwe.org/agosto245.htm

nous voulons conquérir politiquement une majorité et que l'on aspire voir devenir le foyer national de notre peuple »[166].

C'est ainsi l'idée d'un pouvoir local décentralisé, élu au suffrage universel direct et représentatif de l'ensemble de la population régionale -dans toute sa diversité-, qui transparaît là. Une véritable « révolution démocratique » dans un Chili construit sur le modèle jacobin français, où le seul pouvoir local réel -mais restreint- revient aux communes de l'échelon municipal. C'est d'ailleurs sur la conquête électorale de cet échelon et la constitution d'un réseau régional de maires mapuches autonomes que repose leur stratégie d'*empowerment* (*cf.* Chapitre 6)[167]. Un projet territorial fondé, donc, sur les divisions administratives chiliennes, qu'ils ne remettent pas profondément en cause, mais dont ils proposent cependant un nouvel agencement.

Ainsi, plutôt que de parler de la récupération de la marge sud du Bío-Bío, ils se réfèrent au « pays mapuche » comme s'agissant d'une nouvelle circonscription électorale, centrée sur l'actuelle Région d'Araucanie, à laquelle s'agrègent quelques communes adjacentes des régions du Bío-Bío et de Los Lagos (*cf.* Carte 17) :

> « *Le Projet de Wallmapu ou Pays Mapuche Autonome engloberait un territoire de 45.720 km^2. Il serait constitué par toute la région de l'Araucanie (32 communes correspondant à l'aire non hachurée), outre onze communes adjacentes, mises en évidence par l'hachuré : Lewfü, Los Alamos, Cañete, Kontulmo et Tirúa qui correspondent actuellement à une partie de la Province d'Arawko; Mulchen, Kilako, et Alto Bío-Bío, détachée de Santa Bárbara, et qui correpondent à une partie de la Province de Los Angeles, les deux provinces faisant partie de la Région du Bío-Bío. Ce projet inclut également à Mariküna, Lanko et Panguipulli correspondant à la Province de Valdivia, qui correspond actuellement à la Région de Los Lagos* »[168].

D'une République Indigène de 1.600 lieues s'étendant du Bío-Bío à Chile Chico, on passe donc ici à un regroupement de 43 communes d'une superficie totale de « seulement » 45.720 km^2. Un projet moins ambitieux que celui de Manuel Aburto puisque, comme le souligne I. Hirt, « *les Mapuche-williche n'ont pas vraiment de place dans le projet de José Mariman et de Naguil. D'après ce dernier, en effet, la réalité démographique du « Fütawillimapu » (la Grande Terre du Sud) est trop faible* » (Hirt, 2008: 203). Une vision que l'on pourrait qualifier de « plus restreinte » mais

---

[166] Extrait d'un entretien publié sur le site du Périodique Mapuche Azkintuwe : http://www.azkintuwe.org/oct135.htm

[167] Une stratégie qui fait écho à celles observées chez d'autres peuples amérindiens, rappelant que les Mapuches ne font point figure d'exception en la matière. On pourrait citer, par exemple, le cas des Kali'na de Guyane, rapporté par Marie-José Jolivet : « [...] *les Kali'na ont pu obtenir, en 1989, que la commune de Mana soit amputée de sa partie littorale pour que soit créée la commune exclusivement kali'na d'Awala-Yalimapo* » (Jolivet, 2005: 237).

[168] Le commentaire cité -la traduction est d'I. Hirt (2008: 202)- et la carte qui l'accompagne et ont été publiés en 2005, dans un article de trois pages paru dans la quatorzième édition du périodique Azkintuwe, disponible en ligne sur : http://www.mapuche.info/azkin/azkintuwe_14.pdf

indéniablement en accord avec un projet faisant de la commune et du « vote mapuche » les bases du pouvoir local ; des communes à forte proportion mapuche, plutôt que la récupération de toutes les terres situées au sud du Bío-Bío ; l'élection de maires mapuches autonomes, plutôt que la « restauration » des autorités coutumières au sein de juridictions traditionnelles. Telles sont les particularités de la stratégie de *Wallmapuwen* qui met donc l'accent sur la « faisabilité » du projet de reconstruction du « pays mapuche » dont ils se déclarent orgueilleusement les « compatriotes »[169].

Carte 17 : Les communes du « pays mapuche » selon *Wallmapuwen*

Œuvre sous droit

Source : Azkintuwe, Año 2, n°14 (p.13)

[169] *Wallmapuwen* signifie en effet « compatriotes du pays mapuche ».

4. Quelle territorialité pour quel territoire ?

En assignant leur utopie au sud du fleuve Bío-Bío, les organisations mapuches en ont évacué tacitement les milliers d'individus vivant aujourd'hui hors des frontières du territoire « ancestral », notamment dans les grands centres urbains du pays, et qui, numériquement parlant, constituent la part la plus importante de la société mapuche contemporaine (*cf.* Chapitre 7). Dans un tel contexte, la revendication d'une citoyenneté « par le sol » demeure à l'évidence problématique, et il semble même possible d'affirmer que la viabilité du projet d'autonomie territoriale dépend en grande partie de la prise en compte de cette réalité.

Ce n'est pourtant que dans le courant des années 1990, suite à l'annonce des résultats du recensement de 1992, que le mouvement mapuche commença -timidement- à en prendre la mesure. Et ce n'est pas la moindre des choses, puisque ces résultats révélèrent, pour la première fois, et à la surprise générale, que l'Araucanie ne constituait désormais plus le berceau démographique de la population mapuche qui se concentrait à 44% dans la capitale chilienne (Rupailaf, 2002: 59). Ce sont les dirigeants de *Wallmapuwen* qui, dans la formulation de leur projet territorial, prirent le plus sérieusement en compte cette nouvelle « configuration démographique ». Mais c'est une fois de plus dans les réflexions des intellectuels du centre *Liwen* qu'il faut aller en rechercher les fondements.

Dès 1990, avant même la passation du recensement, la question urbaine fut mentionnée dans certains écrits des membres du centre qui, faisant allusion à l'accroissement des mouvements migratoires en direction de Santiago, alertèrent du risque de se voir « [...] *convertis en minorité sur leur propre terre* » (Mariman-a, 1990: 11). Le recensement de 1992 ne fit que confirmer ces suspicions, mettant à jour l'urbanité de la société mapuche (*cf.* Chapitre 7). A partir de 1993, on se mit à « éplucher » ces résultats, et à tenter d'en donner quelques explications. Entre 1994 et 1995, une fois retombé l'effet de surprise, la « réalité des chiffres » commença à être problématisée pour passer à une phase de proposition qui ne cessa de se préciser, jusqu'au lancement du programme politique de *Wallmapuwen*, courant 2006.

L'ensemble des publications des membres de *Liwen* fait d'ailleurs montre de cette évolution[170], dont l'étape fondamentale se situe autour du saut conceptuel marqué par

[170] José Ancan présenta, en juillet 1993, lors du Second Congrès International d'Ethnohistoire, une communication portant comme titre « *Los urbanos : un nuevo sector dentro de la sociedad mapuche contemporánea* », qui fut postérieurement publié (1994) dans le premier numéro de la revue Pentukun (*cf.* bibliogaphie). Il y retrace l'histoire de la migration et de l'expulsion hors du territoire historique, à partir de la mise en réduction de la fin du XIXe siècle. La même année, Diane Haughney et Pedro Mariman publièrent le premier Document de Travail du centre Liwen (décembre 1993) portant pour titre « *Población mapuche : cifras y criterios* ». Outre un retour sur les facteurs explicatifs de la migration, ils y retracent la prise en compte de l'ethnicité dans la réalisation des divers recensements au cours de l'histoire chilienne, et y analysent, enfin, les résultats de 1992. C'est dans ce travail qu'apparaît, pour la

l'usage du terme « diaspora », à l'aide duquel on chercha à qualifier cette réalité de dispersion géographique. Proposé par Pedro Mariman, en référence aux « *individus ou groupes de résidence externe au territoire* » (Mariman-c, 1997: 222), le terme fut successivement repris par les autres membres de *Liwen* sans n'avoir été véritablement mis en cause jusqu'à présent[171] :

> « *Des conceptualisations ont, au cours des années 1990, fait surface, définissant la relation du Mapuche, en particulier avec Santiago, comme un lien imposé, comme une condamnation historique. La diaspora mapuche, l'exil forcé, l'exode se sont imposés dès lors comme des modes de compréhension de la société mapuche urbaine contemporaine* » (Antileo, 2007: 20-21).

Son usage fut pensé en réponse à une question fondamentale que posa Pe. Mariman, en 1995 : « *De quelle manière les Mapuches urbains de Santiago, Valparaíso, Concepción ou autres villes, peuvent voir leurs droits culturels garantis, loin du territoire que réclament les organisations ?* » (Mariman-c, 1997: 222). C'est la première fois que l'on pointait du doigt, de manière si explicite, la question urbaine, dans son rapport au projet politique mapuche. Que l'on s'interrogea, en somme, sur la place à faire -ou à laisser- à tous ceux ayant migré, ou étant nés et vivant hors du territoire revendiqué. En d'autres termes, sur la/les manière(s) de les intégrer au projet de reconstruction nationale.

Notons que se référer aux individus, ou groupes d'individus résidant hors du territoire dit « historique » en tant que « diasporés », constitue déjà, en soi, une façon de

---

première fois, le terme de « diaspora », dont l'usage ne sera cependant précisé qu'en 1995 dans deux nouvelles publications : une contribution intitulée « *Acerca del desarrollo y la diáspora mapuche* », signée des deux mêmes auteurs, dans l'ouvrage « *Tierra, territorio y desarrollo indígena* » (IEI-UFRO, Temuco) ; puis une communication de Pedro Mariman au Second Congrès Chilien d'Anthropologie, en novembre 1995, portant sur « *La diáspora mapuche : una reflexión política* », repris en 1997 dans la revue Liwen (*cf.* bibliographie). Enfin, José Ancan et Margarita Calfío présentèrent dans le Troisième Congrès Chilien d'Anthropologie, en novembre 1998, une communication intitulée « *El retorno al País Mapuche. Preliminares para una utopía por construir* », également reprise dans Liwen en 1999 (*cf.* bibliographie). Avec ce nouveau travail, on passa définitivement d'une phase de problématisation à une autre de proposition.

[171] Les critères sur lesquels se fonde Pedro Mariman pour affirmer l'existence de cette « diaspora mapuche » en restreignent la définition au premier des quatre points cités par M. Bruneau, dans ce qu'il considère être une diaspora : 1/ « *La population considérée s'est dispersée dans plusieurs lieux, et en tout cas dans plus d'un seul territoire non immédiatement voisin du territoire d'origine, sous la contrainte (désastre, catastrophe, famine, grande pauvreté)* ». Il faudrait, donc, pour pouvoir parler de « diaspora mapuche », vérifier les trois points suivants, à savoir : 2/ « *Le choix des pays et des villes de destination s'accomplit en conformité avec la structure des chaînes migratoires qui, par-delà les océans, relient les migrants à ceux qui sont déjà installés dans les pays d'accueil,* [...] » ; 3/ « *Cette population s'intègre dans les pays d'accueil sans s'assimiler, c'est-à-dire conserve une conscience identitaire plus ou moins forte liée à la mémoire du territoire, de la société d'origine et de son histoire. Cela implique l'existence d'une vie associative assez riche, d'un lien communautaire* » ; 4/ « *Ces groupes de migrants (ou issus de la migration) dispersés conservent et développent entre eux et avec la société d'origine, lorsqu'elle existe encore, des relations d'échanges multiples (hommes, biens de diverses natures, informations...) organisés sous la forme de réseaux* » (Bruneau, 2005).

les inclure à l'imaginaire national mapuche, et partant, de les appeler à prendre part au processus qui en rythme la vie et l'évolution. Quel rôle, alors, prétend-on leur assigner ? Considérant l'exode vers les grandes métropoles chiliennes comme le fruit d'une stratégie géopolitique déployée par l'Etat, visant à « minoriser », en termes démographiques, les Mapuches au sein de leur propre territoire (Ancan & Calfío, 1999: 55), les chercheurs du centre *Liwen* formulèrent, dès la fin des années 1990, la proposition utopique du « retour au pays mapuche ». Cette utopie se fonda sur l'idée qu'un statut d'autonomie régionale ne pourrait être reconnu et mis en place qu'à condition de renverser la tendance et de redonner à l'Araucanie une majorité mapuche. Se posa alors l'incontournable question du « comment ? ». Comment, en effet, inciter ces migrants à faire chemin inverse et venir repeupler ce territoire que l'on voudrait se réapproprier par les urnes ?

Tout se passerait en deux temps : d'abord, en créant les capacités de freiner et stopper « l'hémorragie » migratoire au nord du Bío-Bío ; puis, dans un second temps, en encourageant le retour de ces milliers d'individus de la « diaspora », via des politiques d'incitations économiques par l'emploi (*ibid*.: 67). Il a été proposé, à cet effet, la création d'offices des migrants, qui -non sans rappeler les bureaux ouverts en Europe, par l'administration chilienne, au temps de la colonisation de l'outre Bío-Bío- auraient à charge de tenir à jour l'inscription des candidats au retour et de gérer l'inversion des flux migratoires. Quant à celles et ceux ne pouvant ou ne voulant définitivement pas revenir, un statut d'autonomie culturelle devrait -proposa-t-on- se substituer à celui d'autonomie territoriale, prévalant au sein du « pays mapuche » (Mariman-c, 1997: 222).

Malgré ces tentatives novatrices visant à intégrer les urbains au sein de leur utopie territoriale, les intellectuels du centre *Liwen* -et dans leur sillon les dirigeants de *Wallmapuwen*- ne sont donc pas parvenus à se détacher d'une conception en surface du territoire revendiqué. Une forme d'espace de laquelle les santiaguinois et tous ceux vivant plus globalement hors de ce cadre posé de 43 communes, restent exclus. J. Ancan et M. Calfío l'ont d'ailleurs ouvertement reconnu : « *Dans une perspective politico-territoriale réelle, il est évident que la Région Métropolitaine, comme n'importe quelle région du pays n'étant pas comprise dans les limites historiques indiquées, ne correspondent pas à une idée de territoire mapuche faisable et politiquement viable* » (Ancan & Calfío, 1999: 60).

On retrouve là, une fois de plus, ce « territoire zonal » dont parlait Manuel Aburto, celui des temps de l'autonomie et de la paix du traité de Quilin, que l'on voudrait voir (re)devenir le garant d'une identité ethnique nouvellement inscrite dans l'espace. Se défendant néanmoins de toute conception romantique, les autonomistes mapuches se revendiquent d'une « mapuchité » moderne et actualisée, dont ils n'expurgent pas définitivement la dimension urbaine.

L'urbanité n'est effectivement pas rejetée, ni totalement exclue du projet territorial de *Wallmapuwen*. Elle est même reconnue, asumée et, d'une certaine manière, revendiquée. Elle ne reste cependant acceptée et acceptable que dans les limites de son utilité qui ne sont autres que celles du territoire revendiqué. Si, alors, la ville de Santiago ne peut être investie, car géographiquement trop excentrée du projet d'autonomie territoriale, il n'en va pas de même pour Temuco qui bénéficie d'une valorisation proportionnellement inverse. Pedro Mariman considère, par exemple, qu'il est :

> « [...] *plus facile -ou peut-être moins traumatisant- de maintenir l'identité mapuche à Temuco, beaucoup plus proche de la matrice culturelle dans les communautés et indiscutablement située dans le pays mapuche (avec une présence mapuche par conséquent facilement perceptible), qu'à Santiago, où il n'existe pas de référents visibles de cette présence* » (Mariman-c, 1997: 220).

Comme accablée par le poids de l'histoire, la ville de Santiago devient le reflet négatif de Temuco qui, bien que symbolisant le pouvoir de l'administration régionale, n'en est pas moins revendiquée comme capitale du « pays mapuche » : « *Cette nouvelle région adoptera le nom de* Wallmapu *et aura pour capitale* Temuko*, dans la mesure où cette ville constitue le centre des affaires politiques* mapuche »[172]. J. Ancan et M. Calfío ne manquent pas de rappeler, à ce propos, que la capitale de l'Araucanie constitua, au cours de l'histoire, le centre d'opérations des plus grandes organisations mapuches (Ancan & Calfío, 1999: 68). Elle fut d'ailleurs également celle du centre *Liwen* et, aujourd'hui, celle de *Wallmapuwen*.

Ce n'est donc pas un territoire sans villes que revendiquent les cadres du parti en formation ; et quant à l'identité prônée, elle semble bel et bien dépasser cette dichotomie, cette différenciation, voire cette ségrégation, entre mondes de la ville et de la campagne. Car ce qui importe, dans la perspective du projet territorial proposé, est bien de redonner à l'Araucanie son statut historique de « berceau démographique » mapuche. Or, il faut, pour cela, permettre le retour de ces milliers d'expatriés, indépendamment du type de destination choisie au sein de ce « territoire zonal » : « *Le Pays Mapuche à reconstruire s'inscrit dans cet ancien territoire historique évoqué, peu importe qu'il soit aujourd'hui couvert de villes ou de champs* » (*ibid*.: 68).

Conscients de la difficulté -voire de l'impossibilité- d'un retour à la terre pour grand nombre de « diasporés », les autonomistes mapuches semblent plutôt promouvoir un retour à la ville, instituant alors Temuco comme réceptacle éventuel du « renversement migratoire ». Toutefois, ils soulignent eux-mêmes les limites d'une telle stratégie : « *Temuko est -ou exige d'être- en grande mesure la capitale du Pays*

[172] NAGUIL, Víctor. 2005. *Wallmapu tañi kizungünewün. Autogobierno del país mapuche*. Azkintuwe, Año 2, n°14 (pp.12-14). En ligne : http://www.mapuche.info/azkin/azkintuwe_14.pdf

Mapuche mais, par une étrange coïncidence, ce lieu n'a pas généré de dynamiques organisationnelles portant un discours et un mode d'action proprement urbains, comme dans la capitale » (*ibid*.: 68-69). Elevée au rang de capitale de l'utopie territoriale mapuche, Temuco serait donc aussi une capitale utopique ; ou, en d'autres termes, une utopie dans l'utopie !

Car si pour les dirigeants de *Wallmapuwen* et leurs antécesseurs du centre *Liwen*, la question urbaine ne se pose pas en termes identitaires mais géopolitiques, on ne peut pas en dire autant de l'ensemble du mouvement et des organisations mapuches contemporaines. Celles-ci, au contraire, fondent leur projet territorial sur l'exclusion et le rejet de toute forme d'urbanité, qu'elles n'envisagent à aucun moment d'intégrer comme paramètre dans la définition d'une « mapuchité » exclusivement tournée vers le monde des communautés « traditionnelles ».

De fait, les urbains sont absents, ignorés, évincés même, du discours portant sur le territoire, comme s'ils n'existaient pas : « [...] *ce discours mapuche, que l'on pourrait qualifier d'« officiel », a fréquemment occulté de manière préméditée -par une sorte de besoin d'autoexaltation d'une supposée « pureté » ethnique* [...]- *une réalité comme celle de la ville, qui n'est en aucun cas nouvelle pour le monde mapuche « informel »* » (*ibid*.: 48). La migration mapuche en milieu urbain constitue effectivement un phénomène relativement ancien, datant avant même la mise en réduction du territoire mapuche, à la fin du XIXe siècle (*cf*. Chapitre 7).

Toutefois, on ne retrouve en amont du projet de *Liwen* guère plus de références à cette problématique. Seul le Front Unique Araucan tenta, en 1940, de l'intégrer à son programme. Dans l'une des éditions du journal de l'organisation[173], ses dirigeants mirent en relation le problème de la migration avec celui du manque de terres, s'accordant à considérer que « [...] *dans l'actualité, il existe deux classes de Mapuche ; ceux qui se regroupent dans les villes, dont les problèmes dans leur grande majorité sont d'ordre social, et ceux de la campagne, dont le problème est agraire et d'élevage* » (Foerster & Montecino, 1988: 157).

Mais ce qui est intéressant, et permet de distinguer cette organisation des contemporaines, c'est qu'elle affirma ouvertement lutter pour « [...] *l'amélioration de la condition du Mapuche, tant dans la ville que dans les recoins les plus retirés de l'Araucanie* » (*ibid*.: 157). Une révélation inédite, dans un contexte où l'ensemble des dirigeants et organisations mapuches contribuaient, tant dans leurs pratiques que dans leurs discours, à voiler l'existence de cette société urbaine.

Venancio Coñuepán, par exemple, lors de sa campagne aux élections parlementaires de 1960, ne s'adressa exlusivement qu'aux « petits paysans indigènes », sans, à aucun moment, faire référence à d'autres problèmes que ceux des campagnes du

[173] *La Voz de Arauco*, édition du 27 abril 1940.

sud. A sa suite, les dirigeants des temps de la Réforme Agraire concentrèrent leur activité de manière quasi exclusive sur le processus de récupération des terres usurpées ne concédant, par conséquent, guère plus de place aux urbains. Dans le programme de la Confédération des Sociétés Mapuches (1969), il avait même été prévu que le financement des projets de la Corporation de Développement Indigène se fasse au nom de « coopératives de développement » que seuls pourraient former « [...] *les Mapuches vivant et travaillant personnellement à l'intérieur des terrains compris dans le* Título de Merced *de la communauté respective* [...] » (*ibid*.: 344).

A l'évidence, les urbains n'étaient pas seulement ignorés mais, en vérité, exclus d'un projet édifié sur la base d'une identité mapuche réduite et reléguée à l'univers restreint et chimérique de communautés rurales en proie, depuis plusieurs décennies, à un exode massif et continu. Mais pour être juste, il faudrait ajouter, en fait, que la seule urbanité autorisée dans un tel programme était celle des foyers d'étudiants que l'on commença à exiger dans toutes les capitales de province de la région -même à Concepción et Santiago. Or, si le foyer constitue, en soi, une inscription matérielle, une preuve par son existence, de la présence mapuche en ville, les individus, eux, ne font qu'y passer.

La ville, en ce sens, n'est perçue et investie, au mieux, que comme un lieu de passage, un espace de transition dans lequel la présence mapuche ne peut s'inscrire dans un rapport durable mais, au contraire, toujours éphémère. Les étudiants sont effectivement censés s'y former, y séjourner donc temporairement, mais en aucun cas s'y installer définitivement. L'un des articles du projet de loi proposé par la confédération fait d'ailleurs également référence à la possibilité de construction d'une auberge mapuche à Temuco, « [...] *afin de faciliter le séjour* [...] *de tous les aborigènes devant y rester pour plus d'une journée, dans le but de commercialiser leurs produits ou de faciliter l'accomplissement de toutes les démarches et affaires* [...] » (*ibid*.: 351).

Comme cela a été expliqué plus haut, le mouvement mapuche des temps de la dictature militaire se voua « corps et âmes » à une lutte contre le processus de liquidation de la propriété collective indigène. A l'image de la précédente génération de dirigeants, qui travailla tête baissée à l'intégration des demandes mapuches au processus de Réforme Agraire, celle des temps de la dictature ne laissa aux urbains qu'un rôle très largement secondaire. De fait, entre 1940 et 1990, on pourrait presque dire que les organisations et dirigeants indianistes amputèrent la société mapuche de l'un de ses membres qui ne tarderait pourtant pas à devenir prépondérant et se révéler indispensable au bon équilibre de l'ensemble du corps social. Aujourd'hui, hormis le cas préalablement exposé de *Wallmapuwen*, la prise en compte du fait urbain demeure une préoccupation de second ordre, reléguée, comme par le passé, à la périphérie des discours et programmes du mouvement mapuche :

> « *Avant les années 1990, il n'y a pas de prise en compte du fait urbain chez les organisations de caractère national, sauf en tant que groupes d'appui aux revendications des communautés. Même les apports de référents postérieurs, comme le Conseil de Toutes les Terres ou la Coordinatrice Arauco Malleco, tous deux de grande présence mediatique, sont à vrai dire rares à ce sujet, malgré des projections d'ordre général pour le peuple mapuche* » (Antileo, 2007: 16).

Les positions du CTT et de la CAM se rejoignent, en effet, l'une l'autre, tout en se démarquant de celle de *Wallmapuwen*, en ce qu'elles postulent une identité mapuche empreinte d'essentialisme, ancrée dans la tradition. N'oublions pas que ce sont les autorités dites « traditionnelles » ou « ancestrales » qui, tant dans le discours du CTT que dans celui de la CAM, sont appelées à conduire la « reconstruction nationale » mapuche. En circonscrivant alors leur action à l'univers des communautés rurales -ce « paradis perdu »-, ces organisations excluent tacitement les urbains de leur projet territorial, ne pouvant en définitive leur proposer qu'une intégration *a minima* dans un rôle subsidiaire, une forme d'appoint à leur stratégie de récupération des terres usurpées (*ibid*.: 30).

La ville semble de fait constituer l'antithèse du modèle de territoire qu'elles se proposent de reconstruire : la CAM, notamment, déclare ne pas vouloir y réaliser de réunion publique[174]. La dimension urbaine n'est donc pas seulement absente, mais proscrite et bannie du discours officiel d'un vaste secteur du mouvement mapuche contemporain, exclusivement tourné vers le monde des communautés : « *Ce n'est pas nécessaire qu'ils reviennent, car les gens qui sont en ville y sont déjà. Ils ne reviendront pas. Actuellement, notre priorité n'est pas d'aller les chercher pour qu'ils reviennent, mais surtout d'accroître les terres, car celles que nous possédons se font trop rares* »[175].

Le mépris exprimé envers l'ensemble des secteurs urbains s'est même consolidé dans le courant des années 1990 qui ont vu se populariser l'usage d'un puissant slogan de mobilisation, voulant qu'un Mapuche ne possédant pas de terre ne puisse être considéré comme tel : « *un Mapuche sin tierra no es Mapuche* » ! Partant d'une interprétation probablement hâtive -mais d'une efficacité incontestable- du sens de l'ethnonyme « mapuche »[176], les fonctions d'un tel slogan ne se limitent pourtant pas à

---

[174] Lire à ce propos la seconde édition, datant de janvier 2002, du périodique officiel de l'organisation, *Weftun* (en ligne : http://www.weftun.cjb.net/). Il y est expliqué que cette décision date de 1999, suite à la réalisation d'une réunion de l'organisation à Concepción, dans les locaux du syndicat de travailleurs forestiers.

[175] Extrait d'un entretien réalisé par Françoise Morin à Aucan Huilcaman, retranscrit dans L'Ordinaire Latinoaméricain, n°177 (1999: 25-28).

[176] G. Boccara rappelle que l'ethnonyme « mapuche » n'est probablement pas si ancien que l'on voudrait le croire ; les sources historiques, du moins, ne le font apparaître qu'aux alentours de 1760. Il serait le produit d'une succession d'événements ayant déterminé d'intenses et complexes processus de reformulations identitaires. Interprété aujourd'hui dans un sens agraire, lorsqu'on le traduit par « gens de la terre », il n'est cependant pas exclu que l'ethnonyme en question ait été forgé pour resignifier les altérités respectives dans un nouveau contexte interculturel. Son sens premier aurait alors été celui de

légitimer les mobilisations des communautés sur le terrain. Car en plus d'exclure les urbains de toute forme possible de reconstruction territoriale, sa force -en même temps que sa violence- réside, ni plus ni moins, dans la négation de l'ethnicité de ces milliers d'individus « réfugiés » dans les périphéries des grandes métropoles chiliennes. Il s'agit, en somme, d'un dispositif idéologique ne laissant aux urbains guère d'autres choix que de lutter aux côtés des communautés en participant, eux aussi, *in situ*, au processus de récupération des terres usurpées. C'est là, de toute façon, leur seule issue pour tenter de faire valoir leur « mapuchité » auprès de leurs pairs :

> « *La Coordinatrice propose, par conséquent, que la participation des Mapuches urbains au sein de l'organisation doit être subordonnée au mandat des communautés. Toute l'activité de la Coordinatrice se centre sur les communautés et toute autre forme d'expression en milieu urbain n'est considérée que comme action de soutien. On souhaite éviter, par ce biais, entre autres choses, que des professionnels ou des intellectuels mapuches urbains prennent la tête du mouvement* [...] »[177].

Evincés du projet territorial de la CAM -mais aussi de celui du CTT-, les urbains se voient donc également privés de toute forme de participation aux processus politiques de « reconstruction nationale », leur protagonisme se réduisant alors au soutien subsidiaire qu'ils peuvent apporter aux communautés en conflit :

> « *Nos militants urbains comprennent très bien qu'ils ne sont que de passage à la ville et dans le monde winka et que leur rôle primordial est d'être aux côtés de leur peuple, dans les communautés. Ils ne doivent accomplir qu'occasionellement des actions de pression et de dénonciation en milieu urbain, en relation à la répression contre les communautés et la liberté des prisonniers politiques. Cependant, leur activité fondamentale se tient dans les communautés* »[178].

Contrairement aux dirigeants de *Wallmapuwen* qui appellent à fortifier le réseau urbain régional, promouvant le retour au « pays » de ces milliers de « diasporés » peuplant aujourd'hui les plus modestes quartiers des grandes villes du pays, on observe que la CAM n'envisage pas de retour possible ailleurs qu'au sein des communautés en

---

« gens de cette terre » ou « gens autochtones », en contraste de l'allochtonie du colon espagnol (Boccara, 1998: 15). Voilé ensuite par l'imposition du terme colonial « Araucan », il fut revendiqué et définitivement réhabilité par le mouvement mapuche au cours des années 1980. On observe une situation fort similaire en Arctique, où l'appelation « Esquimau », ou « Eskimo » a, dans le courant des années 1970, définitivement et officiellement laissé place à celle d'« Inuit » (les « hommes par excellence »), en réponse à un processus de redéfinition des contours ethniques (formation d'un mouvement politique pan-arctique). Tout comme le terme « Araucan », d'origine coloniale, celui d'Esquimau n'était effectivement pas proprement autochtone : il avait été formulé par les groupes amérindiens voisins des Inuits, probablement en tant que marqueur d'altérité (Collignon, 1996 ; Saladin d'Anglure & Morin, 1996).

[177] *Weftun*, Año 1, n°2 (2002). En ligne : http://www.weftun.cjb.net/

[178] Extrait d'un entretien à Héctor Llaitul, concédé le 21 avril 2008 au Périodique Mapuche Azkintuwe. En ligne : http://www.azkintuwe.org/abril18_01.htm

conflit : « *De notre point de vue, les secteurs urbains devraient s'agréger à ce procesus de reconstruction par un retour aux communautés* » (Llaitul, *op. cit.*). Il n'y a de toute façon pas de ville dans l'imaginaire territorial des dirigeants de la CAM, mais un archipel de communautés autonomes pratiquant la théorie du « contrôle territorial », tentant de tenir tête aux avancées du capitalisme et des déprédations des grandes compagnies transnationales (*cf*. Chapitre 6).

Tableau 13 : 100 ans de mobilisations mapuches au Chili

Cycles	*Les défenseurs de la « race araucane »*	*Balbutiements d'un projet d'autonomie*	*Le règne de Venancio Coñuepán*	*Un mouvement paysan ?*	*Les Araucans deviennent Mapuches*	*Une reconstruction nationale mapuche*
	1910 - 1930	**1930 - 1938**	**1938 - 1958**	**1958 - 1973**	**1973 - 1990**	**1990 - 2010**
Les principaux référents ...	- Sociedad Caupolican - Federación Araucana - Unión Araucana	→ Com. Ejec. Arauca. → Unión Araucana	→ Corporac. Araucana - Frente Unico Arauc. ↓ Asoc. Nac. Indíg. de Chile	- Movi. Indíg. de Chile + → Fed. Camp. e Indig. ↓ Confed. de Soc. Mapu.	- Cent. Cult. Mapuches ↓ Admapu ↓ ↓ Neh. Mapu / Com. 500 Años - Comité Ext. Mapuche	- Liwen ↓ Wallmapuwen → Cons. Todas las Tier. - Meli Wixan Mapu - Pegun Dugun ↓ ↓ CAM ITL
... et leurs leaders	- Manuel Manquilef - Manuel Aburto P. - Antonio Chihuailaf	- M. Aburto, Venancio Coñuepán & J. Cayupi - Antonio Chihuailaf	- V. Coñuepán, José Cayupi & E. Romero - Antonio Chihuailaf & Martín Painemal	- Melillan Painemal, A. Mulato, Vicente & R. Mariqueo	- Melillan Painemal, Isolde Reuque, Luis Huilcaman - Reynaldo Mariqueo & Rafael Railaf	- J. & P. Mariman, V. Naguil & G. Quilaqueo - Aucan Huilcaman - José Huenchunao, H. Llaitul, A. Antileo, Adolfo Millabur & L. Llanquilef
Leur posture, leurs projets et leurs actions	- Recherche d'un plus ample contrôle dans la définit. et l'application de la légis. indigéniste - Centralité de la question foncière et des problèmes de terre (T.M., lois de division) - Promulgation de la Loi Manquilef	- Recherche d'une plus grande autonomie en matière économique - Création de la Caisse Centrale Indigène - Plusieurs candidats indépendants lors des élect. parlementaires - Fondation en 1932 de la République Indigène	- Stratégie d'alliance avec la Droite chilienne - Election de plusieurs députés et nomination d'un ministre mapuche - Contrôle total des institutions et de la législation indigénistes - Création de la DASIN	- Stratégie d'alliance avec les partis de la Gauche chilienne - Episode du *cautinazo* (processus d'occupat. des terres revendiq.) - Participation à la préparation du projet de loi indigène	- Opposit. au processus de subdivision - Stratégies d'alliance diverses avec les partis militant pour le retour à la démocratie - Connexion de certains dirigeants aux réseaux panindianistes et de solidarité internationale	- Refus des affliliations partisanes - Référence au droit des peuples autochtones à l'autodétermination - Affirmation d'une nation mapuche souver. et autonome et de son territoire : *Wallmapu*

III. Le projet territorial mapuche à l'épreuve du néolibéralisme

Cette présentation serait incomplète si l'on omettait de prendre en compte l'impact causé par l'implantation du modèle néolibéral au sein du territoire revendiqué. Comme le précise G. Boccara, « *la mondialisation néolibérale a déclenché un réordonnancement profond et une redéfinition des unités géohistoriques, par la signature de Traités de Libre Echange, l'intensification des flux migratoires, et le processus de relocalisation des capitaux* » (Boccara, 2006-c: §14). Comme dans le reste du continent, les politiques économiques qui ont été développées au Chili, à partir de l'instauration du régime militaire, ont eu pour corollaire l'intensification et la démultiplication des revendications territoriales amérindiennes.

De sorte que le « conflit mapuche » ne pourrait être compris sans une référence explicite à la transformation de l'Araucanie en un vaste champ de plantations forestières et de production d'hydroélectricité. Sans cette reconversion, impulsée à partir des années 1970 dans le cadre des politiques de rationalisation de l'exploitation des milieux, les revendications territoriales mapuches ne seraient probablement pas celles que l'on connaît aujourd'hui :

> « *La mise en cause des grands projets ou de l'avancée des entreprises forestières ne s'est pas seulement réduite à la défense de lopins de terres, mais aussi de l'espace vital ; le territoire, qui comprend d'autres ressources naturelles comme l'eau, les rives, etc. Ce n'est pas seulement la terre en tant que facteur économique qui est défendue, mais le territoire comme base matérielle de la culture et du développement mapuche* » (Naguil, 1999: 17-18).

Les politiques néolibérales ont incontestablement contribué à alimenter et renforcer la formation du discours mapuche portant sur le territoire. De par l'important contraste qu'elles entretiennent vis-à-vis du modèle de développement ancré dans le coeur de l'Araucanie, ces politiques sont parvenues à inscrire les revendications territoriales mapuches dans une dimension culturelle qui, outre le tournant « ethnoécologiste » qui l'a infléchie, est venue épauler une demande d'ordre politique. C'est en définitive une question identitaire qui semble en constituer l'enjeu.

Car si les demandes du mouvement mapuche contemporain visent à reconquérir des espaces politiques autonomes, ce n'est plus uniquement en raison du besoin de réparation d'une histoire de souffrances et de spoliations, mais aussi en réponse à la nécessité d'instaurer un modèle de développement alternatif à celui du paradigme néolibéral. La question territoriale mapuche ne peut donc être réduite à ses seuls aspects fonciers qui n'en constituent que le socle.

Ph. Descola rappelle d'ailleurs avec grande justesse que « [...] *la manière dont l'Occident moderne se représente la nature est la chose du monde la moins bien*

partagée » (Descola, 2005: 56). En terre mapuche, la conception occidentale moderne du développement se confronte à un tout autre mode de vie, fondé sur une relation au milieu environnant fort différente. Je propose ici d'explorer ces différences et de mettre en relief leur rôle et leur responsabilité dans le tournant « ethnoécologiste » des demandes formulées ces dernières décennies. L'examen des revendications territoriales contemporaines ne saurait s'en passer car, au-delà d'une dimension politique relevant de l'évidence même, le territoire mapuche se forge également dans la prise en compte d'une incontournable variable culturelle. Cela apparaît très clairement dans la définition, citée plus haut, de J. Ñanculef qui poursuit :

> « *... et tout l'espace qui l'entoure, dans lequel se trouve immergée la propriété spirituelle du domaine supérieur de celui que l'on considère maître par excellence non seulement du* mapu*, mais aussi de l'homme. Ce qui veut dire que le concept* wallontu mapu *embrasse la nature et ses variables. Les aspects empiriques, surnaturels* » (Ñanculef, 1989: 8-9).

Quels sont donc ces aspects, ces fondements culturels indissociables de la compréhension de ce qu'est le *Wallmapu* ? Notons, dès lors, que le but d'une telle démarche est moins de revenir sur les fondements anthropologiques d'une pensée non techno-scientifique que de dévoiler l'usage politique qui en est fait et la convertit en mobile d'action.

*1. L'*Admapu *: fondements d'une géographie spirituelle*

Contredisant l'entendement et la logique de notre ontologie naturaliste, les Mapuches font preuve d'une grande humilité à l'égard du milieu qui les environne. Non qu'il s'agisse d'une forme d'écologisme « primitif », comme certains se plaisent à l'entendre, mais plutôt d'une manière singulière d'entrevoir leur rapport à un environnement qu'ils se représentent animé d'une multitude d'êtres bigarrés, inconnus de notre univers positiviste. Comme le souligne Emmanuel Lézy, « [les Amérindiens] *traversent des forêts grouillantes d'esprits autant que de vies avec lesquelles ils vivent en étroites communications et parentés* » (Lézy, 2007: 117).

Les pratiques spatiales amérindiennes semblent ainsi être déterminées par le respect d'un code de conduite, relevant de ce que l'on pourrait appeler « une géographie spirituelle ». Une forme d'espace que notre science géographique moderne, théorique et quantitative, serait bien en peine d'expliquer. Les lois de l'espace n'y sont pas mathématiques ni représentables sur un plan en deux dimensions : elles répondent à une volonté divine, à laquelle se soumettent les individus. Le savoir géographique autochtone se forge ainsi dans la contrainte d'une référence permanente au sacré,

omniprésent et omnipotent dans la succession des événements marquant la quotidienneté.

De fait, rien n'arrive par hasard en terre mapuche, et rien, donc, n'y est « naturel » ! Un raz-de-marée, un tremblement de terre, une explosion volcanique, la sécheresse ou même un simple orage, ne sont pas des phénomènes « naturels », des fatalités incontournables, inévitables ou insurmontables. Ils sont, suivant les contextes, une récompense, un don ou, au contraire -bien souvent-, une punition infligée par les *ngens*, que María-Ester Grebe définit comme « *les « esprits-maîtres » de la nature sauvage* » (Grebe, 1994-a). Ces esprits se logent dans chacun des éléments du milieu qu'ils investissent et défendent comme leur propre demeure. La même auteure précise que leur mission « [...] *est de protéger et préserver la vie, le bien-être et la continuité des phénomènes naturels au sein des niches écologiques à leur charge* » (*ibid*.).

Les *ngens* prennent ainsi le contrôle des éléments du milieu, les animent et leur donnent vie. Cette responsabilité leur a été confiée par le créateur dont ils sont en quelque sorte les vassaux sur terre : gardiens de son oeuvre, ils veillent à l'usage qu'en fait l'humanité. Ils s'appliquent donc à faire respecter la loi divine et le poids de sa valeur morale, l'*Admapu*, dont ils imposent les principes au commun des mortels.

Le milieu physique dans lequel évoluent les Mapuches n'a donc, pour eux, rien de « naturel ». Il est rempli d'esprits, avec lesquels ils intéragissent et dont les compétences reconnues relèvent de la transcendance, car « *sans* ngens*, l'eau s'assécherait, le vent ne soufflerait pas, les forêts se dessècheraient, le feu s'éteindrait, la colline s'écroulerait, la terre s'affaisserait, la roche se briserait. Et ainsi la terre disparaîtrait* » (*ibid*.).

Toutefois, le déterminisme ne tient pas tant aux pouvoirs manifestes de ces entités tout droit sorties de nos phantasmes, qu'à la responsabilité des Mapuches eux-mêmes, quant au respect des règles de l'*Admapu*. De telle sorte que l'humanité garde une indéniable marge d'action à l'égard des phénomènes dits « naturels » et de leur occurrence. Ce sont les mortels, en définitive, qui, à travers l'intentionalité de leurs actes, déclenchent des signaux et engendrent des réponses dont l'orientation variera selon la nature et l'intensité du signal. Il n'est pas inutile d'insister : rien n'arrive par hasard en terre mapuche. En prendre la mesure n'est pas la moindre des choses : l'absence délibérée de prise en compte de ces codes de conduite peut occasionner de graves conséquences.

Pour compter sur la bénédiction des esprits, il faut s'adresser à eux, leur solliciter les permis requis, s'excuser de toute intrusion et remercier par avance de l'autorisation concédée. Il existe ainsi un faisceau d'interdits clairement identifiés et codifiés de manière à orienter les moindres faits et gestes des individus au quotidien. Par exemple, on ne pénètre pas une forêt et on ne s'immerge pas dans les eaux d'un lac simplement parce que l'on en a envie : il faut, pour cela, s'adresser préalablement aux

ngens ayant à charge la protection des « niches écologiques » successivement visitées. Défier leur volonté reviendrait à s'exposer à de lourdes conséquences pouvant entraîner jusqu'à la mort. Cette configuration des liens tissés entre humains et non-humains rappelle fort bien celle que Ph. Descola donne de l'analogisme :

> « *Dans un régime analogique, les hommes et les animaux ne partagent pas une même culture, une même éthique, les mêmes institutions ; ils cohabitent, au prix de multiples précautions, avec les plantes, les divinités, les maisons, les grottes, les lacs et toute une foule de voisins bigarrés, au sein d'un univers clos où chacun, ancré dans un lieu, poursuit les buts que le destin lui a fixés selon les dispositions qu'il a reçues en partage, accroché bon gré mal gré à tous les autres par un écheveau de correspondances sur lesquelles il n'a pas prise. Par contraste avec la liberté d'action que l'animisme concède aux existants pourvus d'intériorités semblables, les mondes analogiques sont accablés sous le poids du* fatum » (Descola, 2005: 296).

Dans la figure des quatre ontologies identifiées par l'auteur (*cf.* Tableau 2), l'analogisme s'y caractérise par une double différenciation des existants, tant du point de vue de leur intériorité, que de leur extériorité. Notons, à ce propos, qu'en terre mapuche ce sont les esprits qui dotent de vie les divers éléments du milieu environnant qui n'a donc pas d'existence à part entière, au-delà de sa matérialité. Ce ne sont effectivement ni les forêts ni les lacs qui agissent sur les mortels, mais bien les esprits qui les animent et qui ont à charge leur protection. L'intériorité des éléments du milieu est en ce sens incommensurable à celle des hommes.

Contrairement aux cultures animistes du bassin amazonien, dans l'analogisme mapuche, l'homme n'occupe pas une place égale à quelconque autre élément du milieu dans lequel il n'est pas juste « un de plus ». Il y a sa propre place. C'est pour cela, d'ailleurs, que le rôle des esprits est fondamental : c'est par leur intermédiaire -et seulement par ce biais- que des intériorités distinctes peuvent être mises en relation. En terre mapuche, il n'y a donc d'autre liberté que celle concédée par les esprits, ce qui a pour effet de contraindre l'action et l'emprise des hommes sur leur milieu environnant.

L'accumulation capitaliste n'aurait pas prise chez les Mapuches qui n'accèdent, ne collectent et n'exploitent que ce qui leur est autorisé, ne pouvant manquer, au passage, de remercier qui de droit : les esprits, bien entendu ! C'est ainsi, par exemple, qu'avant d'initier la collecte des pignons d'araucaria, les Pehuenches s'adressent chaque matin à *ngen-pewen* -l'esprit-maître de l'araucaria-, l'implorant et le remerciant pour la faveur concédée, en reconnaissance de sa bonté. C'est un rite protocolaire fondamental : il en va du bon déroulement de la journée de travail et de l'abondance des collectes dans le futur. Connu sous le nom de *ngellipun*, ce rite peut être réalisé plusieurs fois par une même personne, ou groupe de personnes, au cours d'une même journée, et ne dure souvent que quelques minutes ou, tout au plus, quelques heures.

Le *ngellipun* est contextuel et se réalise en fonction des nécessités du moment. Il se distingue en cela, et en plusieurs autres points, du *nguillatun*, dont la réalisation cyclique -une à deux fois par an ou une fois tous les deux ou trois ans selon les secteurs- constitue une obligation morale quelle que soit la conjoncture. Contrairement au *ngellipun*, il s'agit d'une grande réunion communautaire, pouvant durer jusqu'à trois jours de suite. De fait, le *nguillatun* est une véritable cérémonie religieuse qui occupe une place centrale dans la vie spirituelle des communautés mapuches. C'est l'occasion privilégiée d'entrer en contact avec la sphère du sacré et le panthéon des divinités qui investissent l'environnement. Le *nguillatun* est cet équivalent proprement mapuche qui, dans toute culture relevant de l'analogie, se propose de répondre à :

> « [...] *la nécessité de maintenir actifs et efficients les canaux de communication entre chaque partie des êtres et la foule des instances et déterminations qui leur assurent stabilité et bon fonctionnement. Le poids de ces dépendances exige d'apporter une attention maniaque au respect d'un faisceau d'interdits et de prescriptions si contraigants qu'ils requièrent généralement les secours de spécialistes versés dans l'interprétation des signes et l'exécution correcte des rituels, en même temps que le développement de techniques particulières de lecture du destin, telles l'astrologie ou la divination* » (*ibid*.: 314).

Ces spécialistes sont les *machis*, chamanes mapuches, pouvant être aussi bien des hommes que des femmes -la grande majorité sont des femmes aujourd'hui (Bacigalupo, 1996: 54). C'est au *machi* qu'il incombe d'entrer en contact avec les divinités : il joue le rôle d'intermédiaire entre le commun des mortels et la sphère du sacré. C'est lui qui officie le *nguillatun* et en rythme la réalisation au son de son *kultrun*, tambour chamanique taillé en bois natif des forêts valdiviennes et recouvert d'une peau d'animal pelée (*cf*. Illustration 44).

La place particulière et centrale du *machi* dans le *nguillatun* est matérialisée symboliquement par la centralité du *rewe*, lieu sacré par excellence, que l'on pourrait associer à l'autel des chrétiens -bien qu'ils ne soient pas exactement investis du même sens. Seul le *machi* et ses assistants peuvent y accéder et s'y maintiennent même de longues heures durant. Fait autrefois d'un tronc taillé de quelques mètres de hauteur et incrusté de petites marches que le *machi* gravissait en direction des cieux, le *rewe* est orné de branches de cannellier (*drimys winteri*), arbre vénéré, considéré comme sacré par ses vertus curatives.

Aujourd'hui, il ne consiste généralement plus qu'en un simple tronc agrémenté de branches de diverses espèces arborées ou arbustives. Aussi, selon les secteurs, la composition de ce « bouquet » est assez variable. Dans la Cordillère, par exemple, un jeune spécimen d'araucaria suffit (*cf*. Chapitre 5). Mais, par-delà ces spécificités locales, cet « autel mapuche » incarne partout la sphère du sacré dont il est une

matérialisation. C'est pour cela que chacune des familles y dépose un échantillon de denrées issues des récoltes annuelles. Sous forme de plats préparés, ces produits prennent la valeur d'une offrande faite aux divinités, en guise de remerciements de leur bonté. L'idée est de partager ce qu'elles ont concédé à l'humanité au cours de l'année écoulée. A cette occasion, le *muday* -boisson préparée à partir de blé fermenté- est déversé directement au sol dans un acte de partage symbolique avec la terre et les forces spirituelles qui la soutiennent.

C'est également au sein de cet espace sacré, représenté par le *rewe*, que prend place le sacrifice animal -un mouton généralement, ou un cheval parfois. Il s'agit probablement du moment le plus important de la cérémonie car, comme le souligne l'anthropologue Rolf Foerster :

> « *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* » (Foerster, 1993: 94)[179].

Dans le cadre rituel du *nguillatun*, le sacrifice est le moyen par lequel l'humanité cherche à nouer contact avec la sphère du sacré. Instance de communication primordiale, il est aussi et surtout un acte visant à équilibrer les rapports liant les hommes aux divinités. De par l'offrande qu'il constitue, le sacrifice se propose de rétablir l'équilibre en faveur des premiers qui, ayant soldé leur compte, ne sont alors plus redevables des seconds. C'est pour cela que la réalisation du *nguillatun* ne peut et ne doit pas être évitée : elle assure le maintien d'un équilibre nécessaire au bien-être de l'humanité.

Cette recherche d'équilibre semble d'ailleurs s'imposer comme une constante dans cette géographie spirituelle qui vient d'être présentée. Néanmoins, cette représentation singulière de l'espace s'est vue, au cours de l'histoire récente, littéralement déplacée, occultée par l'imposition d'une autre forme d'espace et une tout autre manière d'envisager le développement.

---

[179] Ces quelques remarques ne font que confirmer l'inclusion mapuche dans cet ensemble ontologique qualifié d'analogisme par Ph. Descola, qui précise : « *Se servir du sacrifice pour forger un tel rapport de contiguïté entre des entités initialement dissociées peut* [...] *paraître nécessaire dans une ontologie analogique où tous les existants sont des singularités entre lesquelles des passerelles doivent être établies* [...] » (Descola, 2005: 319).

2. Du « grenier du Chili » à « l'El Dorado de bois »

Il n'est pas nécessaire d'insister longuement sur les dispositions mises en place en Araucanie suite à l'épisode de la « pacification ». Celles-ci relèvent d'une ontologie naturaliste que nous avons amplement parcourue dans la première partie de cette thèse. L'exemple des barrages de l'Alto Bío-Bío nous en a, de plus, déjà fourni une illustration appliquée. Il convient, toutefois, de préciser que la production d'hydroélectricité ne représente pas la spécificité marquante de l'ensemble régional aujourd'hui connu davantage pour sa production de bois issue de grandes plantations monospécifiques. Si la conquête de l'Amérique s'est en partie faite sur les pas des « orpailleurs », celle du grand sud chilien se fit davantage sur ceux des « bûcherons » qui en défrichèrent les forêts pour y planter du blé puis, au cours du dernier siècle, des espèces arborées exotiques.

En effet, Diego de Almagro ne trouva point d'or au Chili lors de sa première expédition, en 1535. A sa suite, Pedro de Valdivia n'en trouva guère plus. C'est que l'or chilien ne serait pas doré comme celui du Pérou mais marron comme la terre, puis jaune comme le blé et, plus tard, enfin... il deviendrait vert comme l'eucalyptus ! N'oublions pas que c'est dans une perspective éminemment mercantile que les Européens en vinrent, non pas à découvrir, mais à rencontrer l'Amérique. L'exploitation capitaliste des terres indiennes devint ainsi le corollaire du processus de colonisation (*cf.* Chapitre 1).

Plus tardivement qu'ailleurs, mais ne pouvant échapper à la règle, le territoire mapuche fut à son tour soumis à cette logique. La colonisation agricole déboisa de vastes étendues que l'on recouvrit de blé. J'ai signalé à ce propos que l'ouverture de la « frontière » avait été motivée par une volonté de faire de l'outre Bío-Bío le « grenier du Chili » (*cf.* Chapitre 3). Néanmoins, la spécialisation céréalière de la région ne tarda pas à montrer ses limites car, sous l'effet des intenses précipitations de la période hivernale, les sols laissés à nu furent battus, arasés et rapidement érodés. Il fallut trouver une solution et l'on se mit pour cela à planter des espèces arborées exotiques : d'abord le sapin qui avait déjà fait ses preuves[180], puis, à partir de 1988, l'eucalyptus dont l'introduction fut à l'origine d'un second cycle d'expansion de l'industrie forestière (Toledo, 2006: 58).

Au vu des résultats obtenus, on ne tarda alors pas à réorienter l'usage des plantations, de la récupération des sols à la production de bois. Dans le contexte populiste du milieu de siècle passé, on considéra impérieux de substituer les

[180] R. Molina explique la réussite du sapin (*pinus radiata*) par le fait que « [...] *son adaptation était meilleure que dans son lieu d'origine, trouvant des conditions écologiques optimales pour sa croissance, qui réduisaient le temps de maturation : tandis qu'en Californie il requérait de 30 ans, au sud du Chili il ne lui en fallait que 15* » (Molina, 2000: 190).

importations et d'encourager la production nationale pour faire du Chili un Etat fort, moins dépendant de la fluctuation des cours sur le marché. Ces impératifs, en plus, se couplaient à merveille avec les besoins en bois du pays qui avait été littéralement défriché durant toute la période d'expansion de la frontière agricole.

Le développement des plantations d'espèces exotiques répondit donc à un triple objectif : résorber les problèmes d'érosion, fournir le pays en bois et diminuer la dépendance économique vis-à-vis de l'extérieur. Ainsi, comme le précise R. Molina, « [...] *à partir de l'année 1965, et coïncidant avec le processus de réforme agraire et d'expropriation des terrains, l'activité de plantations de* pino insigne *commença à s'amplifier* » (Molina, 2000: 190). Mais c'est avec l'orientation délibérément néolibérale du tournant dictatorial que s'accentua vraiment le rythme des plantations exotiques, au point d'en devenir la nouvelle spécificité régionale, supplantant définitivement la céréaliculture (*cf.* Carte 9).

C'est au Décret-Loi n°701, promulgué en 1974, que l'on doit cette nouvelle orientation et la transformation consécutive de la région en un « El Dorado de bois ». En subventionnant 75% des coûts de plantations -et jusqu'à 90% même dans certains cas- et en exonérant les terrains plantés de l'impôt foncier, ce décret fit de la plantation exotique une activité plus que rentable (Camus, 2006 ; Molina, 2000). Toutes les terres y furent destinées, de la petite propriété privée aux grands *fundos* expropriés de la Réforme Agraire rachetés par de grandes entreprises forestières qui entrèrent dans une logique d'expansion et d'accumulation foncières. Les réductions mapuches furent ainsi progressivement entourées puis envahies de monocultures de sapins et d'eucalyptus, périodiquement coupées puis reboisées. Les terres d'Araucanie furent capitalisées et investies, dès lors plus qu'avant, comme une indiscutable manne financière dans le sillon mercantiliste du modèle implanté d'économie néolibérale.

L'aspect foncier en vint donc, par ce biais, à constituer le fondement du modèle de développement importé par les vainqueurs. Le cas présenté par Jorge Vergara *et al.* (1999) de la communauté de Temulemu, dans la commune de Traiguén, est à ce titre exemplaire. Il y est clairement explicité que les problèmes auxquels font actuellement face les familles de la communauté puisent leurs racines dans une usurpation de terres, légalisée en 1884 par la délivrance à la communauté de son *Título de Merced*. Un problème auquel la communauté tenta d'apporter une solution juridique, dès 1926. En l'absence de réponses favorables à cette réclamation de la part des tribunaux chiliens, non seulement le problème persista, mais il s'intensifia dans le courant des années 1970, lors de l'acquisition des terres en litige par une grande compagnie forestière. Postérieurement, la communauté de Temulemu deviendra, non par hasard, l'une des fondatrices de la CAM en 1998.

3. De la fuite des esprits : un territoire profané

L'intromission de la société forestière sur des terres revendiquées comme « ancestrales » par la communauté de Temulemu se posa, comme partout ailleurs, à différents niveaux liés entre eux par un subtil jeu d'emboîtement. C'est tout d'abord l'insignifiance des retombées économiques locales qui doit être signalée. Comme dans le cas de la Guyane, pour lequel E. Lézy parle « [d'] *hémorragie des richesses d'une région qui fonctionne, à bien des égards, comme un château d'eau ou, si l'on préfère, comme un El Dorado* » (Lézy, 2000: 77), les terres mapuches contribuent à l'enrichissement des grandes entreprises qui en exploitent les ressources, sans un juste retour de leur part. Il n'y a pas ou peu de réinvestissements *in situ* et l'embauche de main d'oeuvre locale est rare, irrégulière, précaire et peu chère payée[181]. On pourrait reprendre ici la « *métaphore aquatique* », dont l'auteur fait usage afin de caractériser la réalité économique guyanaise :

> « *La richesse disparaît de Guyane, comme évaporée, mais le processus, dans ce milieu hyper humide, pourrait, avec plus de bonheur, être comparé à un véritable lessivage des éléments économiquement nutritifs. L'enrichissement ponctuel dont peut, dès lors, faire montre une enclave à un moment donné, n'est en fait guère plus profond ni plus stable que le sol forestier. Juste en-dessous, c'est toujours la latérite infertile, lavée par des siècles d'exploitation, qui se révèle aux premiers chablis de la crise* [...] » (*ibid*.: 86).

Dans un contexte de pauvreté extrême, cette fuite effrontée de capitaux localement produits ne peut être perçue que d'un mauvais oeil. Doit-on préciser, en plus, que non seulement « l'or vert » s'évapore de l'outre Bío-Bío mais aussi, et surtout, que ses conditions de production tendent à créer plus de misère encore que celle qui existait auparavant. Contrairement aux effets « logiques », attendus, d'un cercle virtueux, l'activité forestière semble plutôt fonctionner comme un cercle vicieux, un engrenage ne produisant point d'enrichissement et contribuant, inversement, à l'appauvrissement des populations locales. Les dégradations environnementales, multiples, dérivant des activités de plantation et d'extraction des monocultures forestières se ressentent, en effet, sur les conditions de vie et d'existence quotidienne de l'ensemble du voisinage. Ce constat est paradoxal, étant donné que les espèces arborées exotiques avaient été plantées initialement dans le but de combattre l'érosion des sols, laissés à nu par l'exploitation céréalière.

---

[181] Comme ENDESA dans l'Alto Bío-Bío, les compagnies forestières n'embauchent la main-d'oeuvre locale que dans le cadre d'activités temporaires de maintenance ne requérant aucune formation particulière. De plus, la technification progressive de l'ensemble des activités liées à la foresterie pousse à la recherche de personnels de plus en plus qualifiés que l'on recrute dans les grands centres urbains et lieux de formations techniques et universitaires.

[182] José Mariman indique ainsi, qu'à Lumaco, seuls 10% des sols environ seraient « utiles » (Mariman, 2001: 103).

Mais aujourd'hui, l'érosion n'est pas même contenue puisque les plantations sont régulièrement exploitées, exposant de nouveau les sols au battement des pluies et au ruissellement. De plus, ces « forêts monospécifiques » dégradent et appauvrissent plus qu'elles ne préservent et alimentent les sols, qu'elles acidifient. Pis encore, elles les assèchent : l'eucalyptus, en particulier, plonge ses racines profondément dans le sous-sol (5 à 6 mètres en moyenne), où il s'abreuve de l'eau des nappes phréatiques -son tronc en est gorgé. En privant de cette ressource vitale les espèces voisines, il contribue à leur disparition progressive. L'évolution de la surface plantée constitue, en ce sens, un bon indicateur du taux de disparition de la biodiversité : plus de 2.000.000 ha en 2001 sur l'ensemble du territoire ancestral mapuche, soit plus de 25% de la superficie régionale totale (*cf*. Tableau 14).

Tableau 14 : Plantations industrielles en territoire mapuche entre 1950 et 2001

Année	Superficie (ha)
1950	110.000
1960	200.000
1975	390.000
1980	700.000
1989	1.326.700
2001	2.100.000

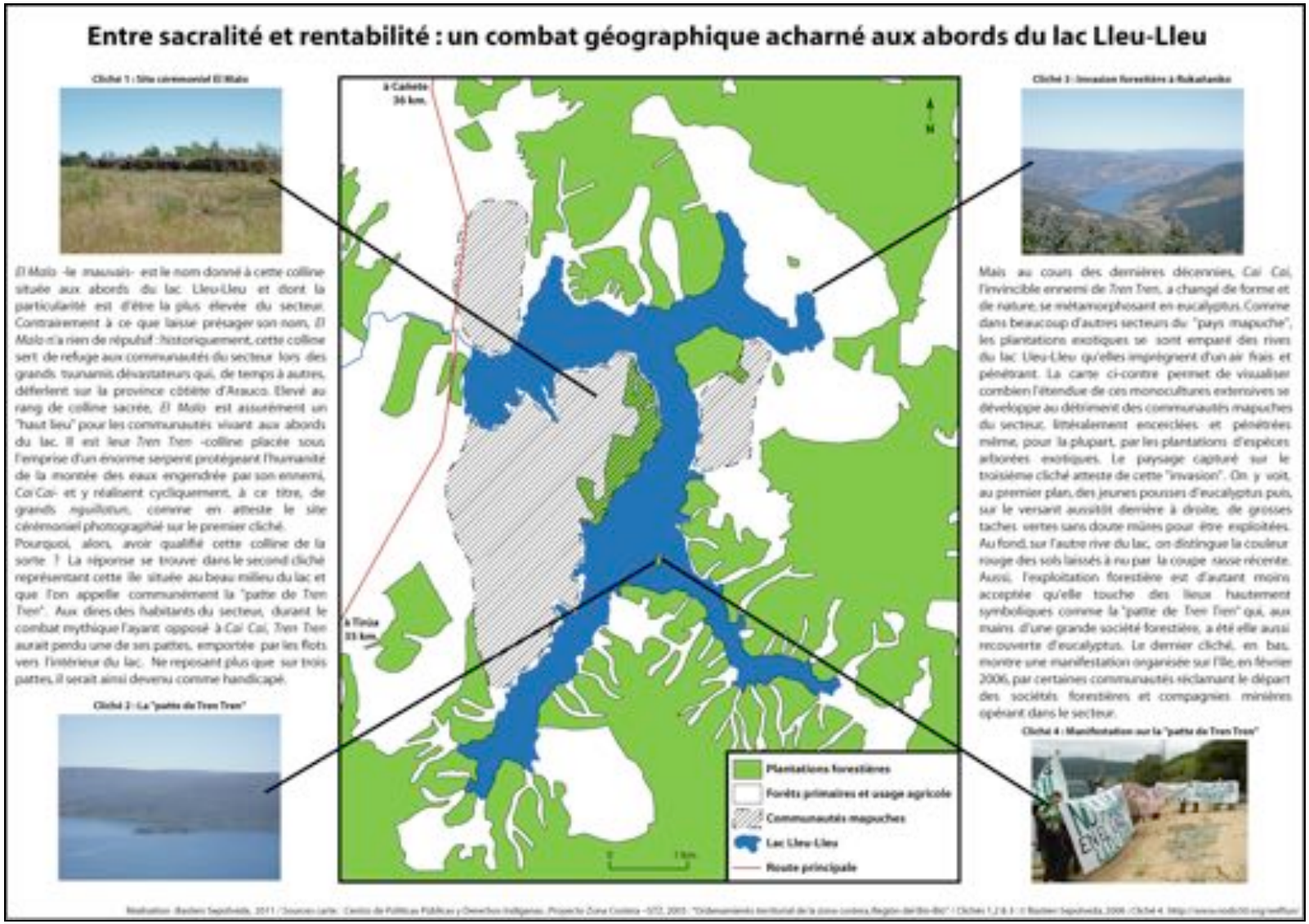
Source : V. Toledo (2006:58)

Dans les secteurs les plus « densément » concernés par les plantations exotiques, il en résulte une situation de sécheresse durant toute la période estivale. Dans certaines communes, comme à Lumaco par exemple, depuis maintenant plusieurs années, un service de camion-citerne a été mis à disposition des habitants des zones rurales asséchées. La municipalité livre ainsi aux habitants de l'eau qu'ils devront stocker et rationner jusqu'à la prochaine livraison. Or, là où l'eau ne coule plus et où les ruisseaux s'assèchent, plus rien ne pousse, et ce sont notamment les herbes médicinales -mais pas seulement- qui disparaissent.

Quant aux possibilités de l'agriculture, elles demeurent évidemment fort réduites, à moins d'un puissant effort visant à capter et canaliser l'eau là où il en reste. Cette réalité est, certes, à nuancer en fonction des secteurs[182], mais le tableau serait tout de même incomplet si l'on omettait de parler des campagnes de fumigation aériennes, appliquées de temps à autres auxdites plantations. En plus de contaminer les quelques cours d'eau s'écoulant encore timidement dans les alentours, ces campagnes de fumigation « éclaboussent » les quelques espaces encore voués à l'agriculture chez les voisins les plus immédiats (sans parler des implications en terme de santé humaine).

[182] José Mariman indique ainsi, qu'à Lumaco, seuls 10% des sols environ seraient « utiles » (Mariman, 2001: 103).

Illustration 42



Nous ne pouvons, en raison de cet argumentaire, que suivre J. Vergara *et al.*, lorsqu'ils précisent que :

> « [...] *le conflit existant entre communautés mapuches et entreprises forestières, et plus particulièrement entre les communautés de Traiguén et la compagnie forestière Mininco, se voit traversé non seulement par le problème des restitutions de terres actuellement en propriété de la compagnie forestière, mais aussi par la nécessité de proposer une alternative au modèle de monoculture, et une stratégie de développement durable pour les communautés mapuches, qui soit capable de préserver et recomposer la biodiversité et permettre un développement avec identité* » (Vergara *et al.*, 1999).

Au conflit ouvert pour la reconnaissance d'un droit « historique » sur des terres revendiquées comme « ancestrales », s'ajoute ainsi une dimension environnementale. Mais ne nous y perdons pas, cette autre dimension de la lutte mapuche contemporaine ne se cantonne pas à la revendication d'un droit certes fondamental et universellement reconnu : celui de vivre dans un milieu sain et décontaminé. Elle va bien au-delà ! La particularité du tissu relationnel existant entre la société mapuche et le milieu qui l'environne ne peut être assimilée, purement et simplement, à une perspective écologiste.

Comme le précise Sara McFall, avec grande justesse : « *Les impacts de l'expansion vont au-delà des ruisseaux asséchés et de la contamination au pesticide : il existe des dommages et des pertes dans le domaine spirituel qui ne peuvent être compris qu'à condition de connaître la cosmovision mapuche* » (McFall, 2001: 50). N'oublions pas que ce sont effectivement les esprits qui donnent vie et animent les différents éléments du milieu et en font bénéficier l'humanité. Ces bénéfices, toutefois, tiennent à l'observation stricte et irréprochable d'un code de conduite violé par l'impétuosité des grandes compagnies forestières, en soif « d'or vert ».

Les conséquences sont là, aujourd'hui, très concrètes, visibles et palpables : les ruisseaux tarissent et les herbes médicinales ne poussent plus. Les esprits en exerçant le contrôle ont été chassés des niches écologiques qui leur avaient été confiées par le divin (Mc Fall, 2001 & 2002). Littéralement despiritualisé, le territoire mapuche est alors livré aux mains de ces « agents du mal » que sont les grands entrepreneurs opérant désormais librement en son sein. Ceux-ci n'ont d'ailleurs pas hésité à s'emparer de nombre de sanctuaires et de lieux sacrés. Désormais couverts de sapins et/ou d'eucalytus, ces hauts lieux[183] de la culture mapuche ont été profanés (*cf.* Illustration

[183] Pascal Clerc précise que « *la* territorialité *d'une communauté s'appuie notamment sur ses hauts lieux. Outre leur dimension symbolique, ils sont à la fois des repères et des aimants vers lesquels convergent ceux qui les reconnaissent comme tels* » (Clerc, 2004). En tant que marqueurs identitaires forts et hautement symboliques, les sites empreints de sacralité constituent indubitablement les « hauts lieux » de la culture mapuche.

42). Le commentaire d'Alfonso Reiman, dirigeant du secteur de Lumaco -l'un des plus touchés par l'activité forestière-, est à ce titre relativement illustratif :

> « *A l'intérieur des plantations, il y a des lieux sacrés comme les cimetières anciens,* nguillatué*, et les* Machis *disent que les forces et les êtres comme les esprits de la montagne, de l'eau et des collines n'y sont plus. Dans ma communauté, il y avait des lieux qui faisaient pleuvoir, mais ce* Newen*, cette force qui existait avant, n'y est plus* » (Reiman, 2001: 39).

L'exil symbolique des esprits a contribué, par retour, à vider le territoire mapuche de toute sa spiritualité. C'est ainsi qu'il perdit de sa substance et donc de son sens. Aussi, dans le contexte néolibéral chilien, le conflit opposant le peuple mapuche aux grandes corporations multinationales ne se restreint pas à la simple prise en compte de paramètres de type socio-économique, écologique, ou même de renversement d'un contexte historique de spoliation. Comme le souligne Marco Gutiérrez, le conflit ouvert en terres mapuches doit être compris comme « [...] *une lutte pour préserver ce qui a été cédé par les divinités* [...] » (Gutiérrez, 1998: 72). Ainsi, la dimension religieuse ne contribue pas seulement à doter de sens les revendications contemporaines, elle semble même plutôt les porter. Partant d'une telle définition, la question territoriale mapuche peut être entendue comme celle d'un espace sacré à réhabiliter.

Galvarino Reiman -frère d'Alfonso qui vient d'être cité- déclarait en 2006, en relation aux mobilisations mapuches, que « *cela a à voir avec notre équilibre, notre cosmovision, notre raison d'être à nous les Mapuches. Il y a donc une définition politique, culturelle, idéologique, spirituelle de cela* »[184]. Ainsi posé, et sans vouloir exagérer l'interprétation des précédents propos, le problème du territoire semble se dévoiler tel un véritable enjeu identitaire. Au travers de leurs mobilisations, ce ne sont pas seulement de simples portions de terres que s'attachent à défendre et revendiquer les communautés mapuches et leurs dirigeants, mais leur propre ethnicité. Car, si la sacralité dont sont empreints les milieux fait de la dimension religieuse le « coeur » incontesté de la question territoriale mapuche, elle convertit simultanément, par rétroaction, le territoire en support identitaire. Celui-ci devient un patrimoine à préserver : c'est l'existence et l'intégrité des Mapuches en tant que groupe qui s'y joue. A juste titre, Fernando De la Cuadra précise :

> « [qu'] *il est nécessaire d'aborder le conflit mapuche et ses solutions possibles comme un problème complexe et multidimensionnel, au sein duquel entrent en opposition des cultures, des objectifs et des nécessités différentes, ainsi que des perceptions diverses de l'environnement. Il s'agit, par*

[184] Déclaration de Galvarino Reiman, dirigeant de l'Association Indigène Ñankuchew de Lumaco et l'un des leaders de l'Identité Territoriale Nagche, instance qui coordonne une vingtaine de communautés des secteurs de Lumaco, Traiguén, Purén, Los Sauces et Ercilla. La citation est extraite d'un entretien publié dans le Périodique Mapuche Azkintuwe (Año 3, nº19, Abril-Mayo 2006).

conséquent, d'une lutte qui confronte des visions du monde (cosmogonies) et des formes de vie variées, allant bien au-delà d'une simple répartition ou dévolution de terres » (De la Cuadra, 2002: 133).

Il ne faut toutefois pas perdre de vue que les revendications territoriales mapuches n'ont rien de si neuf, et qu'elles ne constituent pas le corollaire exclusif du contexte néolibéral implanté au Chili depuis les années 1970. En ce sens, les orientations économiques des dernières décennies n'ont fait qu'apporter de l'eau au moulin de la demande d'autonomie mapuche. Elles ont, par les conséquences objectives qui en découlent, constitué un argument majeur permettant non pas de fonder, mais bien de renforcer les « convictions territoriales » autochtones. La conversion du « pays mapuche » en un grand champ de plantations forestières s'est de la sorte agrégée à la réalité d'une situation conflictuelle qui la précédait et qu'elle est venue alimenter.

Plus que combattre un modèle, il ne faut pas oublier que l'indianisme en conteste l'imposition. La mise en avant de la sacralité du territoire défendu est un fait relativement récent, apparu dans le discours des dirigeants mapuches seulement au cours de la dernière période. Ce qui ne veut pas dire que ce territoire n'ait pas été considéré comme sacré auparavant, mais plutôt que le centre du problème s'est vu déplacé, dans le discours au moins, en résonnance à un contexte en évolution.

IV. Un pays « en marge de toutes les cartes »... ou presque !

Dans un article publié en 2003, dans un numéro des Cahiers des Amériques Latines consacré à la Guyane, E. Lézy s'essaie à qualifier l'espace guyanais de « *territoire de légendes, en marge de toutes les cartes* »[185]. Il y fait l'état -entre autres choses- d'une cartographie faisant fi de l'homogénéité d'un espace qu'elle ne recouvrirait que de manière partielle et fragmentée, suivant les lignes de partage des souverainetés étato-nationales -qui sont également celles des eaux. L'exercice du pouvoir politique aurait ainsi contribué à voiler « l'incontournable unité » de la Guyane, à l'invisibiliser et à l'exclure de « toutes les cartes » :

> « *La Guyane est un objet géographique étrange dont on ne sait toujours pas, quatre siècles après son apparition, s'il n'est pas un pur mirage. Les supports élémentaires de la cartographie font défaut : il n'existe pas de nationalité guyanaise, pas de gouvernement, pas de monnaie ni de frontières communes. Peut-être le mutisme des cartes prouve-t-il pourtant moins l'inexistence de l'objet, que les limites de leurs capacités à recouvrir (et non à dévoiler) le monde réel. La carte est un moyen de dominer le monde, non de le comprendre* » (Lézy, 2003: 39).

On pourrait en dire tout autant du « pays mapuche », auquel les cartographies officielles ne concèdent guère plus de place. Comme la Guyane que parcourt E. Lézy, je me suis effectivement proposé de « [...] *faire la géographie d'un territoire qui n'apparaît pas sur les cartes* » (*ibid*.: 40). La consécration du massif andin en tant que frontière internationale, séparant le Chili de l'Argentine, a nul doute participé à voiler l'existence du territoire que revendiquent aujourd'hui les leaders mapuches. Que dire alors de l'imposition, de part et d'autre de la Cordillère, d'un maillage administratif s'abstrayant des juridictions autochtones et de leurs autorités coutumières ?

En outre, il ne faut pas oublier que le « pays mapuche » n'a pas seulement été occulté dans sa dimension (géo)politique par l'imposition et la superposition de nouveaux cadres administratifs, mais aussi dans ses dimensions culturelle et cosmologique, c'est-à-dire dans les conceptions que ses habitants se font de l'espace et dans les manières qu'ils ont de se le représenter. Cette « géographie spirituelle » dont je viens de présenter les fondements mériterait, à cet égard, quelques précisions. Car si contrairement à d'autres sociétés précolombiennes, les Mapuches ne semblent pas avoir développé de maîtrise particulière de l'instrument cartographique[186], cela ne veut pas dire qu'ils n'aient pas produit et eu recours à d'autres formes et méthodes de représentations de l'espace.

---

[185] *cf*. bibliographie.

[186] Alain Musset relate à ce propos que « [...] *les premiers conquistadores découvrent qu'au Mexique l'empereur non seulement possède des cartes qui, sans aucun doute, devaient couvrir tous ses domaines, mais qu'en plus ces cartes sont précises* » (Musset, 1988: 22).

Tous les modes de représentation ou de figuration de l'espace ne viennent pas nécessairement se loger en effet dans ce support, cher à la modernité occidentale, qu'est l'outil cartographique. Il en est d'autres, qui reflètent d'autres formes de relations à l'espace, c'est-à-dire d'autres pensées et traditions géographiques. Néanmoins, conscients du pouvoir de l'outil cartographique -tel que Brian Harley l'a démontré[187]-, certains n'hésitent pas à se le réapproprier et à en subvertir l'usage. En contestation de l'ordre établi, ils redonnent au « pays mapuche » les contours que la cartographie coloniale lui avait niés et qu'elle avait tenté de faire disparaître. Rappatrié sur des cartes « mapucentrées », issues de leur propre production, ce pays ne se situe désormais plus tout à fait « en marge de toutes les cartes », mais presque !

Chez les Mapuches, comme ailleurs, cette cartographie « subversive » constitue une manière tout aussi novatrice de revendiquer un territoire usurpé, tout en contribuant à l'engagement d'un processus de reterritorialisation. En resignifiant et réaffirmant l'existence de territoires indigénisés par l'ordre colonial, la cartographie autochtone s'érige ainsi en une forme de « contre-pouvoir », permettant aux sociétés amérindiennes de reprendre symboliquement le contrôle d'une forme d'espace dont ils ont, au cours de l'histoire, été depossédés.

1. Un Système d'Information Géographique (SIG) vivant et interactif

L'intérêt de l'exploration des modes de figuration du territoire mapuche ne tient pas seulement à la possibilité de réifier les fondements d'une pensée géographique singulière, mais de la nécessité d'expliciter les origines et l'orientation des éléments mobilisés dans le discours géographique contemporain des dirigeants indianistes. Il convient pour cela de reprendre le fil d'une conversation interrompue, plus haut, et renouer avec les forces spirituelles de cette géographie du sacré, centrée -rappelons-le- sur les mécanismes de don et contre-don et cristallisée dans la réalisation du *nguillatun* dont la fonction principale est d'obtenir la bénédiction des divinités. Un acte cérémoniel non seulement indispensable du point de vue des grâces, diverses et variées que ces divinités sont en mesure d'accorder à l'humanité, mais également du fait de l'existence de mauvais esprits et de forces maléfiques rivalisant d'ingéniosité dans le but de porter atteinte au commun des mortels.

De fait, le contact permanent et régulier avec la sphère du sacré est une manière de se prémunir de la malveillance de ces forces maléfiques, logées dans les profondeurs du sous-sol : le *minche mapu* ou la « terre d'en bas » littéralement, lieu mystérieux d'où proviennent les mauvais esprits, connus sous le nom générique de *wekufes*. Ces derniers s'opposent frontalement aux *ngens*, dont ils sont le double inversé, le reflet négatif en

[187] *cf.* GOULD, Peter & BAILLY, Antoine. 1995. *Le pouvoir des cartes. Brian Harley et la cartographie* (p.120). Anthropos, Paris.

quelque sorte. Les *ngens*, eux, sont -on l'a vu- en lien direct avec le divin dont ils sont les représentants, les ambassadeurs même, pourrait-on dire. Ils se rattachent ainsi au *wenu mapu*, la « terre des cieux », demeure du sacré, connotée positivement et située à l'extrême opposé du *minche mapu*. Et puis, entre ces deux terres, d'en haut et d'en bas, se situe le *rangiñ mapu* qui signifie littéralement la « terre du milieu », servant d'habitat à l'humanité. Espace intermédiaire, elle est le lieu de rencontres d'énergies opposées, le théatre d'un affrontement perpétuel entre forces du bien et forces du mal[188].

Cette configuration de l'espace en strates symboliques, superposées les unes aux autres dans un agencement hautement empreint de spiritualité, pourrait sans grande difficulté être assimilée à une forme originale de Système d'Information Géographique (SIG) dont les différentes couches d'informations, ou *layers*, se succèderaient du *minche mapu* au *wenu mapu* (*cf*. Carte 18).

De par sa vocation à mettre en relation et faire communiquer ces différents espaces ou « *layers* spirituels », le *nguillatun* aurait donc une fonction éminemment géographique : celle de perpétuer l'équilibre et l'ordre vertical de cette spatialité spirituelle. Sa réalisation ne se limite donc pas à résoudre, en faveur du groupe, la seule question de sa sécurité alimentaire. Elle exprime aussi une résistance effective à l'intrusion du mal sous toutes ses formes qui constitue un risque permanent et règne partout sur le *rangiñ mapu* : « *Ces cérémonies se réalisent dans le but d'obtenir le bien-être de la congrégation et pour contrôler les forces négatives* » (Bacigalupo, 1995: 60).

Car si le « bien » est effectivement l'affaire des *machis* qui interagissent avec le sacré et les êtres intégrant son panthéon divinatoire, le « mal », lui, est aux mains des *kalkus*, véritables sorciers, ennemis des *machis* et du bien. Ils implorent les *wekufes*, ces esprits maléfiques liés à la « terre d'en bas » et se soumettent à leur volonté. L'affrontement prenant place sur le *rangiñ mapu*, entre forces du bien et forces du mal, se voit de la sorte marqué par un combat acharné opposant *machis* et *kalkus*. Tout *machi* connaît d'ailleurs un ou plusieurs *kalkus* lui voulant ouvertement du mal. Toutefois, l'inimitié est généralement réciproque. Elle exprime une dualité systématisée et poussée à son paroxysme : les *kalkus* des uns ne se considèrent généralement pas comme tels, et ne reconnaissent pas non plus à leurs rivaux la qualité de *machis*. En somme, les *machis* des uns sont les *kalkus* des autres, et vice-versa.

Le devenir de l'ensemble du groupe, cible des attaques de la sphère du mal, dépend de la multiplicité de ces configurations. Quand elle vise une personne en particulier, l'action du *kalku* consiste à neutraliser et prendre possession de son adversaire, ou de celui ou celle à qui il cherche à porter préjudice. Cette situation se

[188] Il faudrait, pour compléter ce tableau, parler de l'*anka mapu*, espace de transition que l'on retrouve à mi-chemin entre le *rangiñ mapu* et le *wenu mapu* ; lieu de transit et d'errance des âmes perdues -*alhues*-, en proie aux forces du mal. Certains auteurs agrègent d'autres strates à ce « paysage spirituel », précisant que les espaces préalablement signalés peuvent à leur tour se subdiviser en une série de « sous-couches d'informations ».

manifeste généralement par l'apparition de maladies étranges et méconnues, parfois incurables ou difficilement surmontables (*ibid*.: 79).

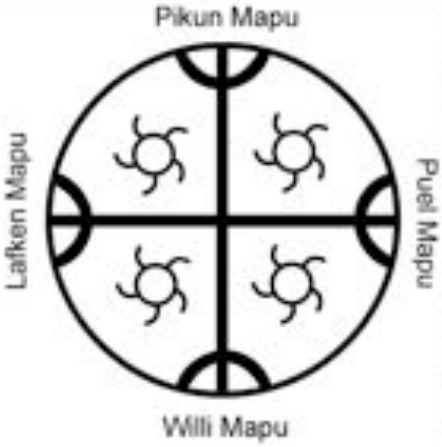
Carte 18

Wallmapu : essai de représentation cartographique

Les "*layers* spirituels" d'un SIG vivant et interactif

Wenu mapu	La "terre des cieux", demeure des forces du bien, des bons esprits, équivalent mapuche du paradis, lieu où reposent les âmes des défunts après un long et pénible voyage par "l'Anka mapu".
Anka mapu	"L'Anka mapu" est un espace de transition, passage obligé entre le "Rangiñ mapu" et le "Wenu mapu". Lieu d'errance des âmes perdues *-alhues-*, en proie aux forces du mal manipulées par les *kalkus*.
Rangiñ mapu	La "terre du milieu", espace de vie des Mapuches, lieu de mise en présence des forces du bien et des forces du mal, dont les *machis* et *kalkus* se font les intermédiaires.
Minche mapu	La "terre d'en bas" ou "terre du dessous", demeure des mauvais esprits *-wekülfes-*, espace chaotique et relativement mystérieux.

Rangiñ mapu



Le Rangiñ mapu représente l'espace de vie du peuple mapuche. Où qu'ils soient, les Mapuches se situent toujours au centre du monde, à la croisée des axes reliant le Pikun mapu (les terres du nord) au Willi mapu (les terres du sud) d'une part, et le Lafken mapu (les terres de l'ouest, associées à la mer) au Puel mapu (les terres de l'est) d'autre part.

Dans la représentation du Rangiñ mapu, chacun des quatre points cardinaux est connoté positivement ou négativement. Ainsi, le Pikun mapu et le Lafken mapu sont directement associés au Minche mapu et aux forces du mal, tandis que le Puel mapu et le Willi mapu sont associés au Wenu mapu, c'est-à-dire au bien.

© *B. Sepúlveda, 2010*

C'est alors le *machi* qui, en réponse au sort jeté, se charge de libérer la victime du mal l'accablant et de chasser de son corps le(s) mauvais esprit(s). Il fait, pour cela, appel à ses connaissances empiriques des propriétés curatives de chacun des éléments du milieu mis à sa disposition par les *ngens* avec qui il communique au travers du rêve, ou *pewma*. Ces rêves peuvent être prémonitoires ou révélateurs : ils sont une passerelle de transit du savoir, un pont tendu entre le divin et l'humanité que le *machi* use dans le but d'établir les prescriptions médicales nécessaires au soin de ses patients. C'est effectivement au cours des *pewma* que les esprits lui révèlent les propriétés curatives des herbes et plantes à utiliser, leur dosage et leur quantité, mais aussi le lieu précis où il pourra les trouver. Dans ce SIG vivant et interactif, le rêve semble donc remplir, comme le suggère I. Hirt, toutes les fonctions d'un GPS, puisqu'il « [...] *constitue dès lors une source d'expertise et de savoir cartographique comme une autre* » (Hirt, 2008: 422).

Quand les attaques du *kalku* sont collectives, en ce sens qu'elles visent un groupe de personnes ou une communauté entière, elle se traduit sous la forme de calamités ou de désastres, tels raz-de-marée ou tremblements de terre. Ces aléas rééditent alors périodiquement le mythe fondateur de Tren Tren et Cai Cai, ces deux serpents géants, représentants respectifs du bien et du mal, dont le combat acharné se solda par une victoire du premier sur le second. En stoppant la montée des eaux provoquée par son adversaire, Tren Tren offrit à l'humanité une nouvelle chance, un nouveau départ (*cf.* Encadré 11).

Tels de véritables « Noé amérindiens », les survivants de cet épisode catastrophique eurent à charge de repeupler la terre, et sont aujourd'hui identifiés par les Mapuches comme leurs ancêtres communs les plus anciens. Il serait néanmoins restrictif de circonscrire cet événement à sa seule fonction de « mythe d'origine », puisqu'il porte en lui l'ensemble des codes et valeurs morales fondant l'*Admapu* dont il pose les bases. Insistons sur le fait que c'est à force de *nguillatun* que le divin concéda aux humains son aide et son soutien, rétablissant alors le « bien » contre l'emprise du « mal ».

La vivacité du mythe de Tren Tren et Cai Cai témoigne d'ailleurs de son importance. Dans les secteurs côtiers, notamment, chacune des communautés possède sa propre colline sacrée -son Tren-Tren-, lieu de réalisation des *nguillatun*, où l'on n'hésite pas à se réfugier dès la moindre secousse. A l'image de la lecture inuit du territoire que présente B. Collignon, la cosmogonie mapuche s'attache ainsi à dessiner les contours d'une géographie « [...] *fort éloignée de la pensée cartésienne qui préside à la construction de la géographie savante occidentale* » (Collignon, 1996: 89). Une géographie dans laquelle tremblements de terre et raz-de-marée -relativement fréquents au Chili-, ne résultent pas de l'action mécanique de frottement des plaques tectoniques, mais d'une manifestation surnaturelle : le produit d'un déséquilibre entre forces du bien et forces du mal.

Encadré 11

Le mythe de Tren Tren et Cai Cai

« *Il y a longtemps, très longtemps, il y eut une grande inondation, un tsunami qui noya toutes les terres. A cette époque, il existait de grandes collines connues sous le nom de Treng Treng, et dans l'une d'elles habitait une couleuvre du même nom. Celle-ci était du côté du bien, elle était un bon esprit qui aidait les gens. La colline où elle vivait était par conséquent considérée comme sacrée.*

Dans les bas lieux de la terre et dans les profondeurs de la mer vivait Kai Kai, une couleuvre ennemie des hommes ; à l'inverse de Treng Treng, elle était un mauvais esprit et apparaissait sous forme d'un cheval ailé à tête de serpent qui s'appelait aussi Kai Kai Filu. Un jour, Kai Kai décida de détruire tout ce qui habitait sur terre et fit monter le niveau de la mer jusqu'à tout inonder.

Cependant, Treng Treng mit en alerte les gens des intentions de Kai Kai de vouloir faire monter le niveau des eaux. Quand l'inondation commença, Treng Treng appela les gens à monter sur les collines et pour se sauver ils y grimpèrent : les hommes montèrent avec leurs femmes, leurs enfants, des aliments et quelques animaux de différentes espèces. Ensuite, la colline Treng Treng commença à s'élever en disant : « Treng Treng, Treng Treng », et les autres collines, aidées de la couleuvre Treng Treng, réussirent aussi à se décoller de la terre.

Mais tout le monde ne parvint pas à grimper jusqu'aux sommets : certains furent rattrapés par les eaux et se transformèrent alors en poissons [...]. *Ceux qui eurent peur des animaux crièrent, tombèrent à la mer et se transformèrent également en poissons.*

Lorsque survint la nuit, Kai Kai dit : « Kai Kai, Kai Kai », la mer monta alors au point de couvrir presque complètement les collines. Dans sa lutte désespérée, Treng Treng fit davantage monter les collines en répétant : « Treng Treng, Treng Treng ». La montée des eaux fut telle que la colline Treng Treng se rapprocha du soleil : beaucoup de personnes moururent brûlées par la chaleur, tandis que d'autres restèrent dans les hauteurs du ciel et durent alors poser sur leur tête une sorte de chapeau de grès ou des morceaux de cruches cassées [...].

Vint alors un moment où ni l'eau ni la colline ne purent monter davantage. Il passa beaucoup de temps, on ne sait pas combien exactement, mais ce furent beaucoup de lunes. Si hauts et sans espérances de pouvoir vivre, les survivants de la colline Treng Treng commencèrent ensemble à faire des nguillatún, offrant toute sorte de sacrifices à Chau Ngüenechen afin qu'il intercède et aide Treng Treng à vaincre le mauvais Kai Kai.

Après la défaite de Kai Kai, les eaux commencèrent à redescendre lentement et la colline Treng Treng en fit alors tout autant, jusqu'à revenir finalement à une situation de normalité. Au cours de cette grande inondation, il n'y eut que quatre survivants, deux hommes et deux femmes, et seuls les deux jeunes (homme et femme) purent postérieurement se reproduire [...]. *Les hommes qui grimpèrent sur les autres collines ne revinrent plus jamais et l'on n'eut aucune nouvelle d'eux* ».

Traduit et adapté de A. Marileo (1989)

Les conclusions que B. Collignon tire de ses expériences peuvent, à ce titre, être reprises et adaptées au cas présent car, chez les uns comme les autres, il va de soi que « *l'une des fonctions de ces récits est bien d'indiquer comment faire bon usage du territoire, ce qui passe notamment par le respect de certaines distances et de certains*

rythmes » (*ibid*.: 94). Il en découle ce que l'on pourrait appeler un « mode d'emploi du territoire », par lequel chacune des sociétés, à l'aide d'un corpus plus ou moins vaste, et plus ou moins divers, de « technologies de localisation » (Appadurai *in* Debarbieux, 2006: 348), en vient à se territorialiser. La forme résultant de l'action conjuguée de l'ensemble de ces pratiques spatiales, devient par effet logique de retour, un lieu commun et partagé par ceux et celles ayant contribué à le forger. Il est le lieu de reproduction de leur identité : leur territoire, tout simplement !

Si le territoire peut ainsi être défini en tant que « lieu » -celui permettant la reproduction du groupe-, il est inévitablement associé à un modèle singulier de développement dont il n'est, de fait, que le résultat ou, pour être plus juste, l'expression spatiale. Le « développement » n'est donc pas seulement contenu ou porté par les « technologies de localisation » propres à chaque société : il les meut et contraint leur orientation.

2. Le kultrun *: tambour sacré ou plan d'aménagement du territoire ?*

Je signalais, un peu plus haut, que la spiritualité avec laquelle les Mapuches investissent les milieux qu'ils parcourent et pratiquent constitue une barrière culturelle -entendons là « culturellement construite »- au principe d'accumulation capitaliste. En raison de quoi, il est possible d'affirmer que leur emprise spatiale relève de ce que j'ai nommé une « géographie spirituelle ». Théoriquement, les individus n'extraient du milieu que ce que le divin accepte de leur concéder. Par définition, de telles « technologies de localisation » rendent inappropriées les formes de développement tel qu'on le conçoit en Occident. Les modes de production par accumulation ne sont pas ou peu compatibles avec les logiques extractives autochtones. Le développement, dans sa conception moderne occidentale, devient dans ces conditions un « non-lieu », comme le signale D. Retaillé :

> « *Pas de lieux sans projet convergent, les non-lieux désignant alors plutôt l'absence d'effet malgré un déclencheur. Il faut penser là à tous les « projets » de développement sans suite* [...]. *Les techniques dures qui sont données comme libérées des contraintes du « milieu » et affichent la liberté humaine de la création sont prises en défaut. La conception culturelle de l'espace reste en effet une contrainte : la localisation n'obéit pas. Elle est trop complexe pour que fonctionnent les effets attendus de modèles d'échos* » (Retaillé, 2005: 199).

Les projets de développement des grandes agences du multiculturalisme ne résonnent effectivement pas en terre mapuche, manifestement « infertile ». Le développement n'y « pousse pas », pourrait-on presque dire. Ce n'est pourtant pas faute de l'enthousiasme des fonctionnaires de l'ethnobureaucratie qui s'y emploient. Loin

s'en faut! Voués corps et âme à erradiquer le « sous-développement » des terres amérindiennes, ils ne cessent en fait de trébucher sur les mêmes racines, solidement ancrées dans l'épaisseur de l'histoire et des temporalités autochtones, faisant éclore une toute autre conception du développement, distincte de celle relevant des ontologies naturalistes. Leur maladresse vient de ce qu'ils omettent de prendre en compte que le « sous-développement » n'existe que dans un rapport d'infériorité, le liant à ce que l'on s'accorde à considérer comme « développement ».

Or, il n'existe pas de vérité absolue quant à ce genre de considérations. En d'autres termes, on pourrait dire que les « lieux du développement » changent de forme et de nature d'un groupe à l'autre. Ces ethnobureaucrates partent donc d'une idée fausse, d'une croyance mythique, qu'E. Lézy codifie en des termes relativement clairs :

> « *La hiérarchie établie entre les groupes de chasseurs-cueilleurs, les agriculteurs semi-nomades et les sédentaires repose, en grande partie, sur leur capacité à maîtriser l'environnement, à le modifier en fonction de leurs propres besoins ou, au contraire, sur leur incapacité à le faire. Dans ce cas, les groupes sont contraints de s'adapter, c'est-à-dire de se soumettre à la nature, et leur développement se trouve limité par les ressources naturellement disponibles, comme celui de n'importe quelle espèce animale. Derrière la notion d'affranchissement, voire de domination de la nature, il y a donc, très nettement, une appréhension, toujours tacite, du degré d'humanité de la population* » (Lézy, 2000: 58).

Dans une telle perspective, le degré de développement acquis, reconnu ou attribué à un groupe quelconque, lierait ainsi, au travers d'une échelle de valeur empreinte d'évolutionnisme, les deux pôles antithétiques que sont le nomadisme et la sédentarité, projetés chacun à l'une des extrémités deladite échelle. Le passage progressif de l'un à l'autre marquerait alors celui du sous-développement vers le développement. C'est fondamentalement ce que recherchent les programmes d'ethnodéveloppement au Chili et dans toute l'Amérique Latine, qui voudraient se traduire par une occidentalisation progressive des populations amérindiennes. Le tableau suivant tente d'en résumer l'idéologie :

Tableau 15 : Ethnodéveloppement et darwinisme social

	Nomadisme	**Sédentarité**
Territorialité	Mobilité	Fixité
Relation au milieu	Dépendance	Contrôle
Modèle économique	Extraction	Capitalisation
Qualification	Sous-développement	Développement
	- →	+

Mais malgré les efforts déployés, la fixité n'est jamais définitivement acquise en terre mapuche où une mobilité constamment renouvelée contrarie toute possibilité de capitalisation durable. De sorte qu'une cartographie du territoire mapuche ne peut en aucun cas se résoudre en un simple inventaire des ressources disponibles, localisées par des coordonnées géographiques sur un plan en deux dimensions. L'espace s'y organise -la société, donc, s'y spatialise- en suivant une toute autre logique, qui ne peut être intelligible qu'à condition de tenter l'examen phénoménologique visant, comme le préconise M.-E. Grebe, à retirer nos propres « lunettes culturelles » (Grebe, 1994-b: 55).

Face à l'inconnu et au désir ou à la nécessité de sa découverte, un eurocentrisme fortement développé peut effectivement devenir un véritable handicap. C'était ce à quoi faisait déjà référence Rodolfo Lenz, en 1912, lorsqu'il écrivait que « [...] *quand* [les chroniqueurs] *parlent des idées que se font les Indiens de la nature, ils le font du point de vue de leur propre religion. Tout ce que croit l'Indien n'est alors que superstitions abominables ou ridicules qui doivent être combattues* » (Lenz, 1912: 5-6).

Le défi est ainsi posé de s'attacher à comprendre la manière dont la société mapuche informe et signifie l'espace, en fonction de ses propres « technologies de localisation ». Revenons-en pour cela à la logique binaire bien/mal, dont l'intérêt géographique réside -on l'a vu- dans la mise en évidence d'un axe imaginaire, le long duquel s'opère une verticalisation de l'espace en une succession de strates symboliques. Notons que cette logique binaire ne se déploie pas uniquement sur un axe vertical imaginaire mais aussi sur un plan horizontal dont les données se croisent et s'emboîtent au niveau du *rangiñ mapu*, l'habitat de l'humanité. Cette « terre du milieu » est en effet traversée à son tour, en long et en large, d'Ouest en Est, du Nord au Sud, par cette logique duelle englobante. En terres mapuches, rien n'échappe à l'attractivité du jeu exercé par la polarisation extrême et inversement proportionnelle entre forces du bien et forces du mal. Il semble même possible d'affirmer que la bipolarité est une constante incontournable, un tourbillon qui attrape tout sur son passage et ne laisse rien au dépourvu.

De bas en haut mais aussi donc en long et en large, la terre mapuche se voit traversée, malgré elle, de flux énergétiques multiples et opposés dont elle est le lieu de rencontre, de convergence et d'affrontement. Comme le note E. Lézy à ce propos : « *Du Ciel à l'Inframonde, de l'origine à la fin du monde, l'énergie et la matière qui composent la terre indienne, circulent selon des axes qui unissent les pôles magnétiques du globe. La référence à la « circulation des énergies » est omniprésente dans la géographie amérindienne* » (Lézy, 2007: 117). On peut aller même jusqu'à affirmer -au moins pour le cas qui nous intéresse- que cette circulation énergétique se situe à la base de la science géographique autochtone qui y puise ses fondements. L'espace se voit ainsi investi en fonction des qualités, positives ou négatives, qui lui sont attribuées.

L'Est, par exemple, associé au lever du soleil, est connoté positivement. C'est le *Puelmapu*, la « terre de l'est » -l'outre-Cordillère, resignifiée aujourd'hui en termes politiques, comme on l'a vu-, reflet inversement opposé du *Lafkenmapu*, la « terre de la mer », associée à la disparition du soleil, à la nuit et à la menace des grands raz-de-marée ayant ponctué l'histoire des communautés côtières. Le Nord et le Sud sont également pourvus d'un symbolisme tout aussi fort et d'une même « opposition cardinale ». Tandis que le premier -*Pikunmapu*, la « terre du nord »- est associé à la maladie et au mauvais temps, le second -*Huillimapu*, la « terre du sud »- est signe de guérison et d'un climat favorable (Grebe, 1994-b)[189].

Mis en relation selon les principes de dualité, d'opposition et de complémentarité, ces différents espaces forment ensemble le *meli witran mapu*, la « terre des quatre lieux ». Ils constituent les quatre points cardinaux d'une boussole mapuche subvertissant la convention des champs magnétiques scientifiquement établis, dans un espace aux repères brouillés où le Nord glisse vers l'Est ! C'est cette configuration spatiale particulière qui détermine les lignes directrices des plans d'aménagement du territoire en terre mapuche. Aussi, le choix du site et de l'orientation du champ cérémoniel, le *nguillatué* -« lieu de *nguillatun* » littéralement- ne se fait pas par hasard : il est entièrement conditionné par ces jeux d'opposition et de dualité symboliques.

Les *ramadas*[190], stands de fortune montés à même le sol à l'aide de troncs et de branches en feuilles dans lesquels les familles séjourneront durant la cérémonie, se situent côte à côte, en forme de demi-lune ouverte en direction de l'est. Leurs occupants, qui s'y protègent du vent et des intempéries, font ainsi face au lever du soleil -*antu*- dont ils cherchent à capter l'énergie positive. C'est d'ailleurs lorsqu'il fait son apparition, au petit matin, que la cérémonie commence vraiment. Celle-ci se déroule, comme je l'ai expliqué plus haut, autour du *rewe* -ou *rehue*- qui trône au centre du champ cérémoniel, à équidistance de chacune des *ramadas*. C'est généralement le *machi* qui se charge des prières[191], tandis que plusieurs dizaines de cavaliers galopent en forme circulaire autour du *nguillatué*, dans le sens inverse des aiguilles d'une montre, poussant des cris afin repousser les mauvais esprits (*cf.* Figure 3).

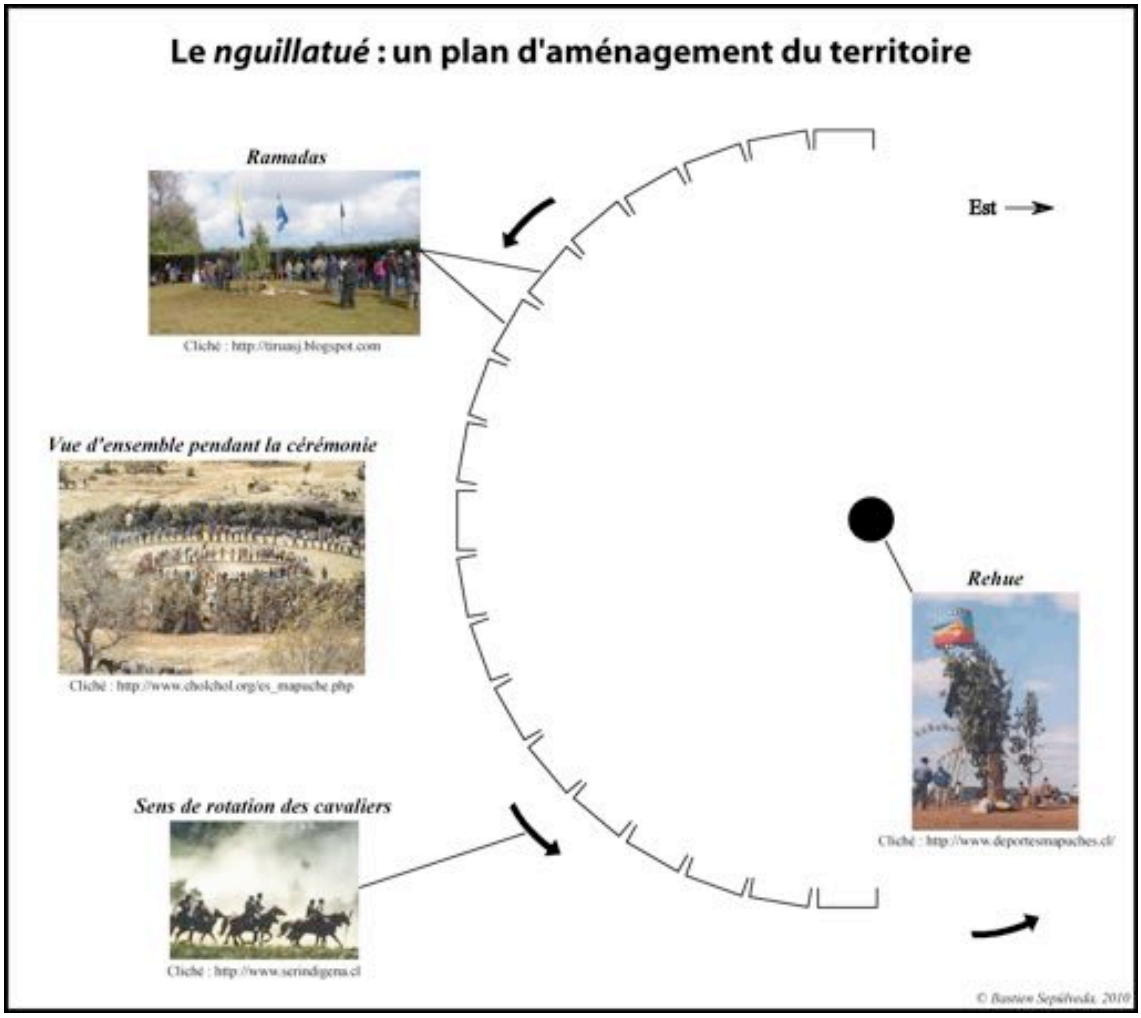
---

[189] M.E. Grebe dit du Pikunmapu -le nord-, que c'est « [...] *une région associée à la malchance, car c'est de là que proviennent les tempêtes avec pluies et vents destructeurs, porteurs de maladies et même de la mort* » (Grebe, 1994-b: 57). On pourrait ajouter également que c'est de là qu'arrivèrent aussi bien l'envahisseur inca que les Espagnols. Il est fortement probable que cette réalité historique ait eu pour effet de consolider les convictions géographiques des Mapuches qui, non par hasard, trouvèrent refuge et se replièrent vers l'est, dans le Puelmapu, qu'ils envahirent à leur tour.

[190] Le terme *ramada* vient du nom *rama* qui signifie « branche ». Littéralement, il désigne ainsi un ensemble de branches ou branchage.

[191] Je précise « généralement » car il existe des secteurs où l'on ne trouve plus de *machis* aujourd'hui. C'est le cas notamment des communautés de la Cordillère qui pallient à ce manque par un système de substitution des charges et de partage du pouvoir religieux que nous verrons plus bas (*cf.* Chapitre5). Aussi, on se doit de noter que d'une communauté à l'autre le *nguillatun* peut subir d'importantes variations dans ses formes.

Figure 3



On pourrait multiplier les illustrations. La construction de l'habitat traditionnel, par exemple, répondait autrefois aux mêmes exigences[192]. La porte d'entrée se situait face à l'est, tandis que le centre de la demeure était -comme le *rewe* dans le *nguillatué*- un lieu de rencontres où les membres du foyer, assis en cercle autour du feu, partageaient nourriture et expériences (*cf.* Illustration 43). En terre mapuche, tout plan d'aménagement du territoire est ainsi contraint par cette configuration particulière que pose le dualisme entre les forces spirituelles du bien et du mal. L'occupation et les formes d'occupation de l'espace géographique en découlent, révélant la place centrale de cette dimension du sacré dans la mise en forme du territoire mapuche.

[192] Ce sont les fameuses *rukas*, réinvesties depuis peu grâce -notamment- à l'essor de l'activité touristique. Sol de terre, armature en bois des forêts natives et toit de paille, elles avaient progressivement disparu des paysages ruraux du centre-sud chilien, au cours du siècle passé. Elles ont été remplacées par des maisons « en dur », livrées par le gouvernement et dont l'architecture et la disposition ne se sont délibérément pas inspirées du modèle autochtone. Plus récemment, certaines constructions modernes cherchent à reprendre et valoriser le schéma traditionnel d'habitat mapuche. Elles envahissent peu à peu toute la région mapuche.

<u>Illustration 43</u> : *Rukas* traditionnelles lafkenche (à gauche) et pehuenche (à droite)

<u>Clichés</u> : B. Sepúlveda, 2006 / 2007

C'est dans la représentation de cette « réalité surnaturelle », à la croisée donc des logiques verticales et horizontales d'un espace plein de vie, qu'une cartographie de ce territoire pourrait prendre sens. G. Boccara en édicte d'ailleurs les principes : « *Si je devais le dessiner, je dirais que le* Wallmapu *est en fait conçu à la fois horizontalement et verticalement par les Mapuche, c'est-à-dire dans sa superficialité et son épaisseur* » (Boccara, 2006-b: §1). On serait, hélas, bien en peine de pouvoir intégrer à nos représentations cartographiques le caractère dynamique de l'interactivité dont fait preuve ce SIG vivant. Ce n'est pourtant pas impossible et c'est alors dans la science géographique mapuche, littéralement réfugiée dans les enceintes du *kultrun* du *machi*, que la réponse à ce problème peut être trouvée.

Bien plus qu'un simple instrument de musique, le *kultrun* peut effectivement être considéré comme un véritable outil géographique : une figuration du territoire mapuche qui renferme tout le savoir géographique autochtone. M.-E. Grebe précise à ce propos que « *le récipient de bois du kultrun, conjointement aux objets symboliques introduits en son sein, représente l'infrastructure cosmique et terrestre avec ses différents composants matériels* » (Grebe, 1973: 26). Avant d'ajouter, plus loin, que :

> « [...] *le kultrun résume les composants cosmiques et terrestres, matériels et immatériels, représentant une synthèse dialectique de l'univers ; une limite topographique qui sépare le monde naturel terrestre des six plateformes du monde surnaturel. Le dessin symbolique de sa membrame a des implications spatiales éthiques, régies par le couple d'opposition bien-mal. Sa croix représente les quatre lieux terrestres, ou points cardinaux, orientés en direction du lieu optimum de la Cordillère enneigée* » (*ibid*.: 27).

La géographicité du *kultrun* réside donc dans le fait qu'il conjugue et croise la représentation horizontale de l'espace -le *meli witran mapu*, représenté sur la surface du tambour-, à celle verticale des strates spirituelles symboliques -le dessus et le dessous du *meli wixan mapu*. Ainsi, il incarne à lui seul le *Wallmapu* dont il est une figuration, une forme originale et proprement mapuche de cartographier le territoire. Il constitue, à

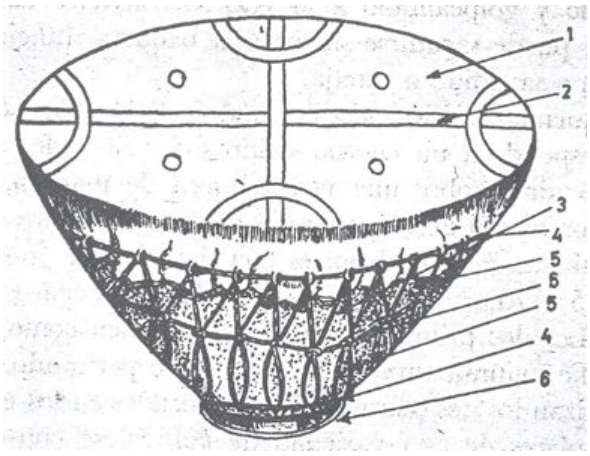
ce titre, bien plus qu'un tambour sacré. Au-delà de ses fonctions proprement chamaniques, il cumule celles « géographiques » de carte et de boussole, permettant de se repérer dans un espace symbolique produit du croisement entre la logique verticale d'un territoire en couches, ou *layers*, et celle horizontale d'un plan codifié, faisant office de loi de l'espace et de cadre aux politiques d'aménagement du territoire (*cf.* Illustration 44).

Illustration 44 : Anatomie du *Kultrun* : les dessous... et les dessus d'une carte !

Wenu Mapu

Nag Mapu

Minche Mapu



Trëlke-kapëra : peau de chèvre
Wirrín-kultrún : dessin de la membrane

Mamël-kultrún : pot en bois
Korrón-kultrún : lien en peau tordue
Wedke-kultrún : tresses en crin de cheval

Nëwe-kultrún : anse en cuir

Source : M.-E. Grebe (1973: 8)

Néanmoins, et comme je l'ai déjà signalé à maintes reprises, cette forme singulière de figuration de l'espace s'est vue supplantée au fil du temps par l'imposition et l'officialisation d'une cartographie en deux dimensions. Censuré, démantelé puis extirpé de ses assises par une logique cartographique l'ayant mis à plat et décodifié, le territoire mapuche a changé de forme et de nature. Idéologiquement d'abord, militairement ensuite, ses terres ont été colonisées et se fondent désormais -via leur découpage en une collection d'entités fonctionnelles au nouveau modèle- au maillage administratif de l'ordre des vainqueurs.

Dépossédés, les Mapuches cherchent alors à réinvestir un territoire dont ils n'ont plus le contrôle pratique ni théorique. Mais s'ils « [...] *ont longtemps été les victimes d'un tel pouvoir, faute de posséder eux-mêmes des cartes de leurs territoires* [...], *ils cherchent aujourd'hui à modifier ce rapport de force, en détournant la cartographie au service de la production de géographies mapuche de la résistance et de la décolonisation* » (Hirt, 2007: 83). Autrefois méconnu et étranger des traditions géographiques autochtones, l'outil cartographique est peu à peu approprié et orienté vers la reprise de sens, tant politiquement que culturellement, de ce territoire. C'est ce que je nomme le renouveau cartographique du tournant postcolonial amérindien, thème que je me propose d'aborder pour clore ce chapitre.

3. Le renouveau cartographique du tournant postcolonial amérindien

La cartographie dite « amérindienne » pourrait être rattachée, comme le propose I. Hirt, à l'ensemble plus vaste de la « contre-cartographie » qu'elle définit comme « [renvoyant] *aux formes de cartographie alternatives à celle de l'Etat, appropriées par les mouvements sociaux comme outil de contestation politique, de renforcement de la citoyenneté et de transformation des politiques publiques d'un pays* », et dont l'enjeu -dans le cas spécifique des sociétés autochtones- « [...] *est de prouver la continuité historique de leur occupation du territoire et de l'usage de leurs ressources* » (Hirt, 2009-a: 173). Ainsi, poursuit-elle, « *les cartes autochtones sont souvent mobilisées pour appuyer des revendications relatives aux droits de propriété et négocier des mesures de protection de leurs terres* [...] » (*ibid*.: 173).

Les premières cartographies visant à appuyer des revendications territoriales autochtones ont été réalisées au Canada, dès les années 1960 ; puis elles se sont multipliées à partir de la fin des années 1980, accompagnant l'essor des technologies de cartographie automatisé. En Amérique Latine, c'est au Honduras et au Panama, chez les Emberás, Wounaans et Kunas, qu'ont eu lieu, dans le début des années 1990, les premières expériences de ce genre (*ibid*.: 174). Plus récemment, un certain nombre de projets ont également été développés en Amazonie, chez les Kayapó notamment (P. De Robert & A.-E. Laques), mais aussi les Yanomami (B. Albert & F.-M. Le Tourneau).

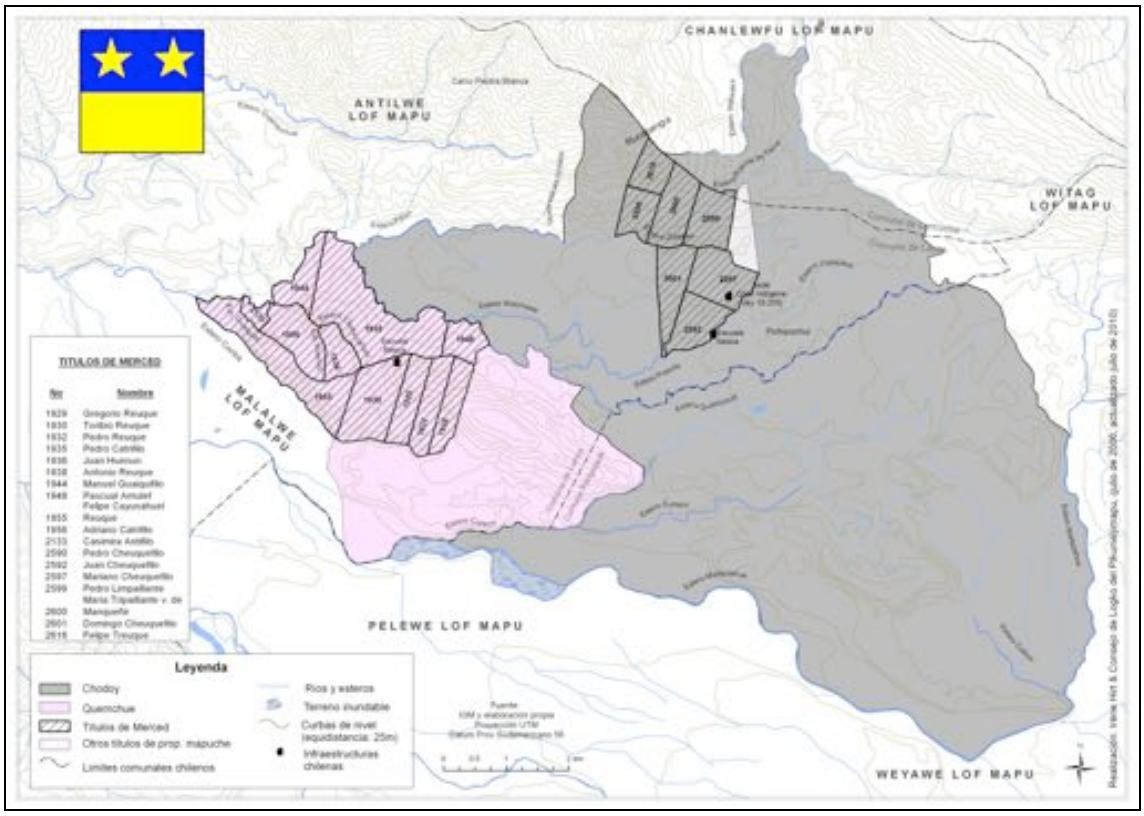
En territoire mapuche, un travail pionnier a été réalisé par I. Hirt, entre 2004 et 2008, dans le cadre de sa thèse de doctorat. En coopération avec une organisation mapuche -Gbvam Logko Pikunwijimapu-, elle a réalisé la cartographie de la communauté de Chodoy, située dans le nord de la Province de Valdivia. Elle explique, à ce propos, que :

> « *Dans une première étape, ils étaient orientés sur des dimensions culturelles : écrire l'histoire locale, renforcer le pouvoir des autorités traditionnelles, revitaliser l'identité et la culture, etc. Dans une seconde étape, le but est devenu plus pragmatique : récupérer des terres. C'est pourquoi en 2006, les Mapuche de Chodoy* lof Mapu*, s'appuyant sur la légitimité scientifique apportée par l'expérience de cartographie, ont déposé une demande officielle de restitution de terres auprès de la CONADI* » (Hirt, 2009-b).

C'est ainsi que le projet s'est réorienté vers la confection d'une carte visant à représenter les limites historiques « légitimes » de la communauté -par-delà celles « légalisées » des *Títulos de Merced*-, qui pourrait servir postérieurement à appuyer d'éventuelles réclamations de terres (*cf*. Carte 19)[193].

[193] Aussi, à la demande des « partenaires mapuches » du projet de cartographie, la localisation des sites sacrés a été supprimée. I. Hirt me précisait dernièrement -courrier du 1er octobre 2010- qu'ayant pris

Carte 19 : Chodoy Lof Mapu



Source : Communication personnelle d'I. Hirt (2010)

Pour ma part, j'ai mis en place, entre 2006 et 2009, un travail plus modeste, visant à apporter un support cartographique aux revendications territoriales de quatre communautés pehuenches de Lonquimay, engagées depuis fin 2006 dans un processus de récupération des terres de la Réserve Nationale Alto Bío-Bío dont elles sont les voisins immédiats. Pour les dirigeants des communautés concernées, l'intérêt d'un tel travail était évident dans la mesure où la « mise en carte » des revendications pehuenches sur la réserve pourrait servir d'antécédent à l'instruction de demandes foncières. Je développerai, plus bas, plusieurs aspects de ce travail (*cf.* Chapitre 5). Je n'en retiens volontairement, pour l'instant, que la charge politique, et voudrais insister plutôt sur les implications qui en découlent. Car la réalité de mon expérience au sein des communautés pehuenches de Lonquimay ne constitue à l'évidence pas une exception. Il semble bien, en effet, qu'aucun des projets ci-dessus mentionnés n'ait échappé à cette dimension politique.

I. Hirt, par exemple, reconnaît que « *la reconstitution cartographique a fonctionné comme un catalyseur, donnant aux participants la confiance pour lutter pour la*

conscience de certains aspects délicats liés à la diffusion de l'information à caractère sacré ou spirituel, ses partenaires ont fait une nouvelle carte de leur territoire, cette fois sans les sites sacrés. A la demande des auteurs, c'est donc cette nouvelle version que je joins ici en illustration.

reconnaissance de leurs droits et s'affirmer dans leurs relations avec les agents de l'Etat chargés de mettre en oeuvre les politiques publiques de restitution de terres » (Hirt, 2009-a: 181). C'est ce même principe qui semble d'ailleurs avoir guidé le projet de cartographie yanomami dont les responsables confient s'être ouvertement proposés la réalisation d'un travail « à usage politique » devant permettre, notamment, de localiser les pénétrations illégales d'orpailleurs sur ce territoire de 9,4 millions d'ha reconnu aux Amérindiens par l'Etat brésilien (Le Tourneau, 2010: 222).

Mais outre cette complicité, explicite ou implicite, du géographe à l'égard de ses interlocuteurs et de leurs revendications territoriales, c'est sur la réappropriation de l'outil cartographique par leurs destinataires qu'il convient d'insister. S'agissant généralement de projets de coopération interculturelle intégrant chercheurs occidentaux et communautés amérindiennes, celles-ci sont inévitablement invitées à (ré)orienter l'usage de l'outil cartographique en fonction de leurs propres intérêts, et donc à en prendre possession. Le géographe peut alors ne devenir qu'un exécutant, et ses projets initiaux être mis en cause à tout moment !

En témoigne notamment l'expérience amazonienne de Pascale de Robert et Anne-Elisabeth Laques, à qui les membres du village dont elles avaient envisagé de réaliser la cartographie exigèrent qu'elles changent d'échelle, passant de la cartographie du village de Moikarakô à celle du territoire du peuple ou de la nation kayapó, le *pyka kuni* : « *Document que l'on sait destiné à être lu aussi par les non-Indiens, la carte devient un objet politique ; elle doit donc être celle d'un seul peuple habitant plusieurs villages mais occupant un territoire unique, homogène, continu et clairement différencié du contexte régional* » (De Robert & Laques, 2003: 4).

A cette échelle, les cartographies des territoires amérindiens font alors aisément fi des limites administratives officielles qu'elles transgressent et font disparaître des cartes, pour réveler une autre unité, antérieure à l'établissement du maillage colonial l'ayant occulté. Le but de ce genre de représentations peut être de mettre en évidence le processus d'usurpation des territoires « ancestraux » et, de manière générale, la dépossession. Nous en avons un exemple ci-dessous avec cette carte publiée en 1993 au dos du bulletin Mapuche We Pewn de l'organisation Folilche Aflaiai (*cf.* Carte 20). On y voit la réduction drastique du territoire mapuche au cours de l'histoire, au travers de quatre moments clés : l'arrivée des premiers Espagnols (1540), la signature du traité de Quilin (1641), la fin de la campagne de Pacification de l'Araucanie (1881) et la mise en place du processus de liquidation de la propriété indigène (1979).

Toutefois, le rappel des frontières d'antan peut aussi être mobilisé dans le but de faire basculer des territoires « ethniques » de la légende à la réalité. Il s'agit alors d'un procédé qui ne remet pas seulement en cause les découpages administratifs internes à chacun des Etats mais qui, littéralement, balaye des cartes les juridicitions officielles et peut parfois même faire voler en éclat les fontières internationales. Ce type de

cartographie contribue alors souvent au dessin d'un nouvel ordre géopolitique dont le cas mapuche constitue un bel exemple.

Carte 20 : La dépossession du territoire mapuche

Œuvre sous droit

Source : Mapuche We Pewn, Año VII, n°1 (1993)

Au même titre que la Guyane, dont la géographie de l'Etat-nation -celle des « Guyanes », au pluriel- semble avoir définitivement enteriné l'unité (Lézy, 2000), il faut, pour révéler l'existence du territoire mapuche, s'adonner à un exercice de manipulation et de subvertion des cartes oficielles.

A l'image donc de cette Guyane dont « l'incontournable unité » reste tributaire, en grande partie, de l'affaissement des Tumuc-Humac -ces « Andes guyanaises » érigées

en frontière- (Lézy, 2000 & 2003)[194], l'existence du pays mapuche ne peut être attestée que par effacement ou plutôt « effondrement » d'un élément trop marqué et trop reconnu sur les cartes. Les Andes, cette barrière naturelle ou « naturalisée » qui, tel un « mur de Berlin » à faire chuter, s'élève au beau milieu du pays mapuche pour en fractionner l'unité et mettre à mal la cohérence interne. Refusant donc d'admettre que « [...] *ce ne sont pas les cartes qui créent les divisions territoriales mais la nature elle-même, les intellectuels indigènes se sont vus contraints de produire un savoir alternatif, qui souligne les continuités spatiales, applatit les obstacles géographiques et gèle les géopolitiques indigènes* » (Boccara, 2006-a: §10).

En rappatriant le territoire transandin de la nation mapuche sur des cartes qui, jusqu'à présent, l'avaient volontairement omis et ignoré, c'est toute la géopolitique du cône sud-américain que les cartographes amérindiens tentent de revoir et corriger. Après G. Boccara (2006), I. Hirt (2007 & 2008) et F. Le Bonniec (2009), je ne peux éviter à mon tour de reprendre, pour illustrer mes propos, cette carte qui apparaît en couverture de chacune des éditions du Périodique Mapuche Azkintuwe, depuis la parution du premier numéro, en octobre 2003 (*cf.* Chapitre 2) :

<u>Carte 21</u> : Le territoire mapuche selon l'équipe d'Azkintuwe

<u>Source</u> : http://www.azkintuwe.org/

[194] Mais également -et avant tout- de la reconnaissance du canal du Cassiquiare, que Humboldt « [...] *contribua à faire sortir de la légende* [...], *en le parcourant pour la première fois intégralement, et en en effectuant le relevé cartographique* » (Lézy, 2000: 185-186).

Et il n'est pas improbable que cette carte soit elle-même une reprise, adaptée d'une version antérieure produite outre-Cordillère et revendiquant l'existence d'un « Etat mapuche » :

Carte 22 : Division politique de l'« Etat Mapu »

Œuvre sous droit

Source : http://www.geocities.com/aukanawel/documentos/graficos/mapas/mapupol1.htm

Comme aplati sous le poids de la main du cartographe, le massif andin a littéralement disparu et, avec lui, la frontière chileno-argentine avalée en plein coeur d'un « territoire couché », orienté « à l'horizontale », contrevenant le dispositif frontalier officiel, s'étalant selon un axe nord-sud. Outre le tracé des frontières de cet « Etat » revendiqué, on observe sur la carte d'origine la volonté de réhabiliter un pavage administratif en accord avec la « tradition ». Le territoire mapuche se fonderait alors sur une distinction entre *Ngulumapu* et *Puelmapu*, subdivisés à leur tour en « chefferies politiques mapuches ». Elevées au rang « d'Etat confédéré » et pivotant -selon la légende- autour d'une ville capitale, ces « chefferies » semblent toutefois s'assimiler davantage à la structure fédérative actuelle de l'Etat argentin qu'à un schéma « ancestral ». Une supposition que le silence de la carte, côté chilien, semble d'ailleurs confirmer puisque, hormis les grandes villes dont quelques capitales régionales du

pavage officiel (Puerto Montt, Temuko, Valparaíso, etc.), on n'y retrouve aucune indication particulière.

Dans la version du périodique Azkintuwe, en revanche, cette distinction *Ngulumapu* / *Puelmapu* disparaît, et aucune autre forme de maillage territorial que celle du « pays mapuche » n'est alors revendiquée. Par-delà quelques modifications dans le tracé des frontières septentrionales et méridionales, une attention particulière doit être portée au maintien -ou plutôt à la résurgence-, dans les deux cartes, d'une toponymie autochtone « originelle ». Il s'agit là, évidemment, d'une autre manière, tout aussi efficace, de resignifier l'existence de ce territoire que l'on cherche à purifier en en évacuant toute trace de « chilenité », et « d'argentinité ».

Les toponymes d'origine coloniale n'ont pourtant pas complètement disparu de la carte (Puerto Montt, Nueva Imperial, Bahía Blanca, etc.), mais ils tendent à s'effacer au profit de toponymes mapuches dans un vaste processus de resémantisation et de réécriture de l'espace. Or, l'intérêt d'une telle démarche ne réside pas uniquement dans le « marquage politique » du territoire revendiqué -dans un sens quasi éthologique-, mais dans sa réappropriation symbolique. Les enseignements que B. Collignon tire de ses expériences chez les Inuit peuvent à ce titre nous éclairer :

> « *L'humanisation du territoire passe aussi par la mise en place d'un système toponymique, expression de la perception inuit de l'espace. Le baptême des multiples entités qui le composent transforme l'espace habité en un territoire « possédé par la parole »* [...]. *La force de ce lien est d'autant plus grande que le toponyme porte, dans son énoncé même, l'expression d'une lecture humaine du territoire* » (Collignon, 1999: 99).

La revendication d'un « pays mapuche » couvert d'un système toponymique propre ne constitue donc pas un simple exercice rhétorique, mais une volonté de resignification de l'espace qui, une fois renseigné et culturellement balisé, est alors (ré)approprié et (re)devient territoire. On tient là un autre aspect, tout aussi important, du renouveau cartographique postcolonial dans la mesure où la carte amérindienne, en réécrivant l'espace, cherche également à en retranscrire une autre lecture[195]. Dépassant le simple cadre de la polémique géopolitique, la négation de la frontière chileno-argentine apparaît alors d'autant plus subversive qu'elle inscrit le territoire revendiqué dans une autre tradition géographique, c'est-à-dire dans une autre façon de lire l'espace et se le représenter.

Le tournant postcolonial permettrait, en ce sens, de renverser une tendance dénoncée par I. Hirt, qui affirme que « [...] *la carte n'aurait pas seulement servi à*

[195] Il y a toutefois dans cette « politique » un paradoxe que B. Collignon n'a pas manqué de relever, soulignant que figer une forme de savoir habituellement dynamique induisait nécessairement sa transformation. Aussi, précise-t-elle, « *le recueil des toponymes des cultures orales dans le but de les officialiser et de les voir remplacer sur les cartes une toponymie allochtone menace ainsi, dans une certaine mesure, le savoir qu'il prétendait sauvegarder* » (Collignon, 2004: 99).

dominer le territoire des peuples autochtones mais à contrôler leur manière de se le représenter » (Hirt, 2009-a: 177). Engagés dans un processus délibérément postcolonial, les projets de « contre-cartographie » amérindiens semblent, à ce titre, poser les fondations d'un vaste chantier de décolonisation des représentations.

La « disparition » des Andes se fait, en conséquence, au profit de la réhabilitation d'une conception « mapucentrée » du territoire. Celle d'un espace orienté en direction du soleil levant, sur un axe latitudinal qui déboussole les cartes et leur fait perdre le nord, tombé à l'est, dans ce que F. Le Bonniec s'accorde à nommer un « *renversement à 90 degrés* » (Le Bonniec, 2009: 526).

Les cartes dessinées à main levée de Pablo Mariman constituent sans aucun doute les meilleures illustrations de ce « renversement » (*cf.* Cartes 23 & 24). Contrevenant aux représentations cartographiques hégémoniques, elles couchent le cône sud-américain et l'allongent selon un procédé d'inversion des latitudes et des longitudes[196]. Selon I. Hirt, cela « [...] *suggère l'unité du Wallmapu, fait apparaître la Cordillère plus comme un lien qu'une limite infranchissable et suggère une territorialité structurée par les cours d'eau* » (Hirt, 2008: 195).

La carte n'est donc pas indéfiniment vouée à perpétuer les déséquilibres engendrés par l'imposition de l'ordre colonial. Les exemples qui viennent d'être donnés montrent, au contraire, combien son usage peut être détourné pour en réorienter les effets. Comme le souligne F. Le Bonniec, « *l'objectif premier de l'élaboration de telles cartes repose sur leur caractère performatif et leur faculté d'agir sur la réalité, notamment en transformant les rapports de force* » (Le Bonniec, 2009: 527).

Parce qu'elles réaffirment l'existence d'un territoire passé sous silence, masqué par l'imposition du voile géographique de l'Etat-nation, ces cartes se voient inévitablement investies d'une dimension politique, les convertissant en un puissant outil, aujourd'hui mobilisé dans le cadre des revendications territoriales. Elles inscrivent, à ce titre, la géographie au coeur du débat postcolonial. Au-delà de révéler la configuration à la fois légendaire et idéelle de ce territoire -objet de toutes les revendications-, elles rappellent avant tout que cartographier n'est pas un exercice neutre ni la représentation objective d'une réalité observée, mais toujours, au contraire, l'expresion d'une certaine forme de pouvoir.

[196] Novatrice dans le contexte mapuche postcolonial, cette pratique cartographique est pourtant présente de longue date dans d'autres traditions amérindiennes. A. Musset considère même que « *de manière générale, la carte préhispanique est orientée vers l'est, c'est-à-dire vers le soleil levant* [...] » (Musset, 1988: 24).

<u>Cartes 23 & 24</u> : Les cartes « renversées » de Pablo Mariman

Œuvres sous droit

<u>Source</u> : P. Mariman (2002: 54-55)

Conclusion

Le terme « postcolonial » n'a encore jamais été prononcé ou entendu, ni dans les discours, ni dans les écrits d'aucun intellectuel mapuche -du moins pour l'ensemble des documents révisés dans le cadre de cette thèse. Ceux-ci ne font point référence, dans leurs bibliographies, aux auteurs traditionnels se rattachant au courant postcolonial (Edward Saïd, Arjun Appadurai, etc.), pas plus d'ailleurs qu'aux expériences et trajectoires de leurs voisins amérindiens (Le Bonniec, 2009: 486). Ce qui vient d'être analysé là rejoint pourtant sur bien des aspects ce processus qui, depuis plusieurs décennies, touche par exemple l'intellectualité indienne « diasporée », dont les membres comptent parmi les principaux tenants des *postcolonial studies* (Collignon, 2007).

Mais si les leaders mapuches -et amérindiens en général- ne se sont pas réappropriés la terminologie postcoloniale, préfèrant volontiers parler de « décolonisation », c'est probablement parce que le « moment » politique ne le leur permet tout simplement pas. N'oublions pas qu'aucune décolonisation n'a officiellement eu lieu pour les sociétés desquelles ils se revendiquent. Ceci étant, comme le rappelle à juste titre B. Collignon, « [...] *le préfixe « post » ne fait pas ici référence à un après, comme on a tendance à le comprendre en France, mais à un au-delà, dans une perspective de rupture radicale avec la lecture linéaire, chronologique et séquentielle de l'histoire* » (*ibid*.: §8).

Partant d'une telle définition, faisant du postcolonialisme un « au-delà » plutôt qu'un « après », il semble alors possible d'affirmer que le tournant postcolonial a bien eu lieu en terres mapuches[197]. Amorcé il y a maintenant tout juste un siècle, il s'est d'abord manifesté timidement, au travers d'un discours revendiquant l'intégration des Amérindiens au projet national chilien -en respect du principe d'égalité officiellement promu. Puis, au fil du temps, des expériences et de l'évolution du contexte, il s'est progressivement incliné en faveur d'un dépassement de la situation coloniale, donnant lieu désormais à une posture plus radicale d'affirmation de l'existence et de l'intégrité d'une « nation mapuche » autonome.

Dans les diverses étapes de sa constitution, cette posture a néanmoins toujours été le fait d'une intellectualité portant en elle l'ensemble du mouvement, dont elle orienta -et continue d'orienter- la diversité des demandes. Se forge, dès lors, une limite relativement floue entre ce qui relèverait, d'une part, d'une intellectualité « pure » dont la portée des réflexions se cantonnerait à une sphère strictement théorique et, d'autre

[197] S'interrogeant sur la possibilité de considérer ou pas les intellectuels mapuches comme postcoloniaux, F. Le Bonniec fait néanmoins preuve davantage de prudence : « *si dans un premier temps, on peut trouver de nombreux points communs entre les travaux d'intellectuels mapuche et ceux issus des études postcoloniales, il faut se garder de plaquer à la réalité mapuche contemporaine des termes, des terminologies, des notions et des qualificatifs élaborés dans d'autres contextes* » (Le Bonniec, 2009: 487). Oscar Calavia, pour sa part, s'en tient à parler de « postmodernité indigène » (Calavia, 2007: §3).

part, d'une intellectualité « engagée », directement impliquée -dans le sens pragmatique du terme- dans la vie des organisations et du mouvement politique amérindien. De fait, les membres de l'*intelligentsia* amérindienne transitent d'un pôle à l'autre, sans qu'il puisse être possible, souvent, de différencier un intellectuel « type » d'un intellectuel « politisé ». Il y a même un va-et-vient constant, une rétro-alimentation -voire une « rétro-légitimation »- entre l'un et l'autre de ces deux pôles.

L'expérience des membres du centre *Liwen* constitue, à ce titre, un cas exemplaire, puisqu'en donnant naissance à *Wallmapuwen*, certains d'entre eux passèrent de la théorie à la pratique, faisant délibérément le choix d'agir en des termes politiques très concrets sur leur propre réalité. D'autres, en revanche, ont préféré persévérer dans une voie plus théorique, optant pour une posture plus « académique » que « politique ». Ne prenant part qu'occasionnellement dans la sphère du mouvement et des organisations mapuches, ce deuxième groupe d'intellectuels s'est néanmoins engagé dans un vaste chantier de démocratisation des structures académiques, au sein desquelles il revendique sa place.

C'est ainsi dans une lutte d'émancipation intellectuelle, pour une nouvelle géopolitique de l'écriture, que s'est engagé, parallèlement aux organisations politiques, un vaste secteur de l'*intelligentsia* mapuche. Notons alors que le principe même d'un tel travail est d'aboutir à la production d'un métarécit servant, d'une part, à donner aux revendications amérindiennes une cohérence interne et, d'autre part, à les légitimer vis-à-vis de l'extérieur. Comme le signale Gérard Collomb, en rapport aux Ka'lina de Guyane, il s'agit de « [...] *se* [réapproprier] *la capacité à définir* [soi]-*même le « fait amérindien » dans l'espace politique et social* [...] » (Collomb, 2003: 96). Or, cette redéfinition s'opère d'abord, on l'a vu, au travers d'un processus de reterritorialisation faisant de l'espace une dimension fondamentale de la discursivité amérindienne.

Les demandes territoriales occupent en effet une place de premier ordre dans le discours public mapuche et, pour G. Boccara, la reconstruction du *Wallmapu* constituerait même le « projet central » du mouvement mapuche contemporain (Boccara, 2006-a: §2). De par la centralité qui lui est conférée, le territoire semble avoir été assigné à une fonction l'apparentant à une sorte de colonne vertébrale sur laquelle s'articule l'ensemble du métarécit.

Mettant en exergue les divergences entre ce qui relèverait d'une géographie dite « savante » -celle de l'Etat moderne- et une géographie dite « vernaculaire » -fondée, quant à elle, sur les connaissances et les traditions empiriques autochtones- (Collignon, 2005), ce métarécit tend indiscutablement à opposer deux formes de savoirs géographiques que l'on voudrait incommensurables. C'est une approche singulière du territoire qui est alors mise en avant, une forme de savoir territorial « pur » et « authentique » allant de pair avec le rejet de tout élément provenant de la modernité occidentale. Il s'agit de la revendication d'une nouvelle « géo-graphie », c'est-à-dire

d'une nouvelle écriture de la terre et de l'espace, revisité tant dans sa dimension géopolitique que géosystémique.

Le territoire de l'ère de la modernité n'est, en effet, pas seulement contesté dans sa forme mais aussi dans sa « nature ». Repensant la configuration de l'interface nature/société (Vergnolle-Mainar, 2007), via l'intégration de la variable de sacralité, la « *mapu*-graphie » vaut en ce sens d'une analyse géosystémique bien à elle, assimilable néanmoins à cet ensemble ontologique qualifié par Ph. Descola (2005) « d'analogisme » (*cf.* Chapitre 1). J'ai insisté, à ce propos, sur la responsablitié et le rôle joué par l'intensification de l'exploitation capitaliste des terres amérindiennes, sous l'égide de politiques neólibérales, dans l'inflexion néoindianiste du mouvement mapuche au cours des années 1980.

Or, plus le discours néoindianiste s'accentue et se radicalise, plus le métarécit lui étant lié s'inscrit dans la narration d'un passé idéalisé faisant figure de refuge identitaire et structurant la dialectique l'opposant à la modernité ; et plus il s'éloigne, finalement, de la réalité d'une société aujourd'hui majoritairement urbaine. Lorqu'elle n'est pas profondément rejetée et exclue du projet territorial mapuche, la ville -symbole de la modernité occidentale- est, au mieux, tolérée, dans la mesure où elle pourrait répondre à un impératif géopolitique (en neutralisant le retour des « diasporés »). Il y a là une contradiction que l'on ne peut manquer de relever et que C. Zapata souligne avec grande justesse, lorsqu'elle affirme :

> « *Ce qui est intéressant, de mon point de vue, c'est que cet effort de différenciation culturelle avec la société dominante provient de ceux qui participent le moins de la « base objective » que serait la culture traditionnelle, car il s'agit de sujets dont l'expérience de vie n'est pas nécessairement celle dépeinte dans leurs écrits (la communauté rurale, la dimension rituelle, etc.), mais ce qui en elle-même pourrait être qualifié comme son opposé : la ville, l'éducation universitaire, la vie académique, les voyages à l'intérieur et en dehors du pays, en somme, un passage par des lieux autres à partir desquels ils construisent une forme particulière d'identité indigène* » (Zapata, 2006: 475).

Cette situation paradoxale est déjà celle dépeinte par R. Rupailaf dans l'analyse qu'il livre du mouvement mapuche des années 1980, où il voit « [...] *des dirigeants instruits, urbains et politiques* [revendiquant] *des droits historiques, territoriaux et culturels traditionnels* » (Rupailaf, 2002: 80). Que dire alors des organisations plus contemporaines, alors même que celle se revendiquant comme la plus « traditionnelle » et « authentique » de toutes repose sur un réseau d'acteurs majoritairement urbains ou intimement liés au monde de la ville :

> « *Parmi les fondateurs de la CAM, on retrouve une partie des ex-pensionnaires du* Pegun Dugun [...]*, deux organisations de Santiago ainsi que*

des membres et des dirigeants de communautés des communes de Tirúa, Lumaco, Collipulli, Los Alamos et Traiguen. L'organisation est principalement composée de jeunes qui, pour un grand nombre, vivent en milieu urbain, soit parce qu'ils ont migré avec leur famille, soit parce qu'ils sont étudiants » (Le Bonniec, 2009: 427).

Faisant abstraction de leur propre réalité, ces dirigeants revendiquent -on l'a vu- un territoire exclusivement rural, empreint d'une forte dimension essentialiste : c'est le *Wallmapu* des communautés traditionnelles et des autorités ancestrales. Leur urbanité semble toutefois les avoir pris en défaut, car en s'excluant eux-mêmes de leur propre projet, ils ont à l'évidence mis « la charrue avant les boeufs ». La société mapuche contemporaine ne tient pas dans le cadre géographique posé par les dirigeants indianistes qui, préalablement à la formulation de leur projet territorial, n'ont visiblement pas pris en considération la territorialité effective du groupe qu'ils prétendent représenter. S'il en était ainsi, le projet se serait problablement recentré, au contraire, sur la question urbaine, inscrivant la ville au coeur du territoire à récupérer.

Mais, au-delà de leur qualité de « diasporés » que tous ne s'accordent d'ailleurs pas à leur reconnaître, les milliers d'individus expulsés au nord du Bío-Bío et vivant aujourd'hui dans les périphéries des grandes métropoles chiliennes, n'ont pas de place dans ce territoire que le mouvement mapuche se propose de récupérer. Ils y jouent, au mieux, un rôle subsidiaire. Les « scénaristes » néoindianistes ne les ont en aucun cas appelé à figurer en tant qu'acteur principal ! Si la reconstruction territoriale mapuche devait être adaptée au cinéma, il s'agirait donc d'un « très-long-métrage » en plusieurs volumes, inévitablement classés au rayon fiction, car le « scénario géographique » servant de décor au territoire revendiqué relève davantage de l'utopie que de la réalité. Il s'agit là, en effet, d'une virtualité avant tout « cybernétique » dont l'existence ne peut être avérée au-delà des réseaux de l'internet (*cf.* Encadré 12).

Des cartes, néanmoins, sont aujourd'hui confectionnées. Servant de support au « pays mapuche », elles tendent indiscutablement à lui redonner corps et à le ranimer. Elles deviennent, à force d'usage, une preuve de l'existence du territoire revendiqué. L'une d'elles -on l'a vu- est celle produite par l'équipe du périodique Azkintuwe dont il faut souligner que l'activité pousse plus loin encore la « dévirtualisation » du « pays mapuche ». Outre le fait que l'on retrouve sur la page web dudit périodique une grande quantité d'informations traitant aussi bien de l'actualité mapuche côté *Ngulumapu* que *Puelmapu*, l'équipe de travail se présente tel un réseau réunissant des individus se situant de part et d'autre de la Cordillère. Aussi, l'édition papier d'Azkintuwe est aujourd'hui distribuée au Chili comme en Argentine[198].

[198] Il y aurait même, derrière cette expérience journalistique, une intention clairement avouée d'infléchir à une réunification du peuple mapuche. Les commentaires que G. Boccara tire de sa propre expérience sont en ce sens relativement explicites : « *Lors d'un entretien que j'ai réalisé en 2004 dans la ville de Temuco, Cayuqueo* [directeur du périodique] *me raconta que son magazine visait à « unir ou reconnecter les*

Encadré 12

Le « pays mapuche » : une virtualité cybernétique

Le pays mapuche est une « virtualité cybernétique » dans la mesure où son existence semble dépendre, en premier lieu, de l'usage du réseau internet. Il y fait en effet l'objet de slogans divers et variés, scandés au fil d'une multitude de sites et de blogs le dotant d'une matérialité « incontestable » et servant, par-là même, de support à son affirmation. Le périodique Azkintuwe, par exemple, se revendique ouvertement sur sa page électronique comme étant l'organe de presse officiel du « pays mapuche » :

Source : http://www.azkintuwe.org/

L'organisation du Conseil de Toutes les Terres, quant à elle, n'a pas hésité à héberger son site en plein « pays mapuche », lui attribuant comme adresse, pour ce faire, le nom même du territoire revendiqué :

Source : http://www.wallmapuche.cl/

On pourrait enfin signaler un dernier site qui, à lui seul et sans plus de précisions, rend irréfutable l'existence du pays en question. Sans assumer ouvertement le rôle de porte-parole d'une quelconque organisation, cette page rend néanmoins hommage aux weichafe tués suite à des affrontements avec les forces de l'ordre, lors d'actions de « récupération de terres » impulsées par la CAM en Araucanie :

Source : http://www.nodo50.org/paismapuche/

Malgré la multiplication de ce genre d'initiatives ces dernières années et la réalisation de plus en plus fréquente de réunions et rencontres transandines, il n'existe pas à proprement parler de « mouvement mapuche transnational ». Au-delà de la performativité de leurs discours, aucune organisation indianiste ne porte aujourd'hui à la pratique de « projet pan-mapuche ». Il n'existe d'ailleurs même pas de confédérations agglutinantes ni au Chili ni en Argentine, où l'on observe, d'un côté comme de l'autre, une myriade d'organisations agissant seules, chacune dans sa direction, comme cloisonnées du reste du mouvement[199].

Mapuche vivant à l'intérieur de l'Etat Chilien avec ceux habitant en territoire argentin » (Boccara, 2006-c: §4).

[199] Il y a là un manque évident à reconnaître et à assumer, de par l'absence de références, dans le présent travail, à l'histoire du mouvement et des organisations mapuches côté argentin. Il aurait été intéressant d'en réaliser une analyse similaire à celle livrée ici côté chilien, dans une perspective comparatiste. Ce qu'il est permis d'avancer, pour l'heure, c'est que l'expérience des organisations mapuches d'Argentine n'est pas le reflet fidèle de celle de leurs homologues « chiliennes ». On sait notamment, grâce à Miguel

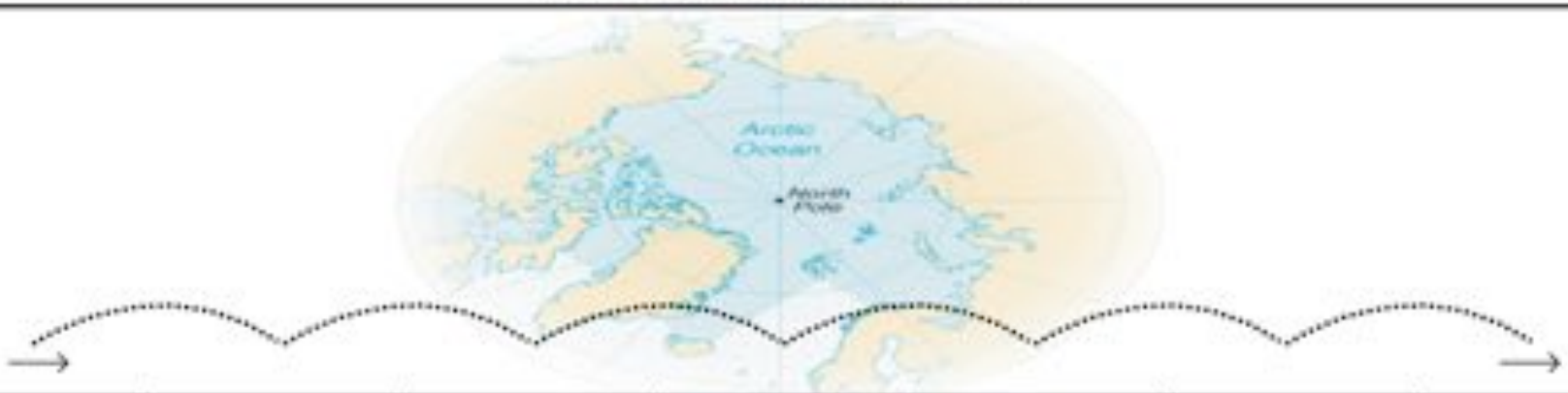
S'il n'y a donc rien de très original à ce que l'imaginaire national mapuche subvertisse les frontières de l'ordre colonial -il semble même rare que les mouvements indianistes ne remettent pas en cause cet ordre-, on peut en revanche davantage s'étonner de son impossibilité ou incapacité à passer de la théorie à la pratique. L'absence de référents politiques unitaires, chez les Mapuches, contraste en effet avec la situation d'autres mouvements autochtones du continent, comme par exemple celui des Inuits de l'Arctique que décrivent Bernard Saladin D'Anglure et Françoise Morin (1996). Les différentes phases d'expansion du mouvement politique inuit permettent de parler d'un véritable « effet ricochets » ayant fonctionné à merveille sur les banquises de l'Arctique (*cf*. Illustration 45).

Au Chili et en Argentine, en revanche, les reliefs escarpés de la Cordillère des Andes semblent avoir inhibé ou plutôt neutralisé cet effet, se posant comme obstacle à toute forme de « rebond » politique. En somme, il n'y a pas eu « d'effet ricochets » en « pays mapuche » où un mouvement amérindien dispersé et segmenté incarne plutôt l'envers, voire le reflet négatif d'un mouvement inuit fédéré, unifiant l'Arctique de bout en bout. Et ce n'est pas la moindre des choses que de le signaler, au vu des batailles gagnées et des succès remportés par un *Inuit Circumpolar Council* (ICC) sachant user de moyens de pression efficaces et adpatés afin de veiller à la protection de ses territoires. D'ailleurs, l'expérience inuit a d'ores et déjà servi d'inspiration à d'autres groupes autochtones, en Amérique et par le monde (Saladin d'Anglure & Morin, 1996: 438). Servira-t-elle un jour de modèle aux Mapuches ?

Alberto Bartolomé, que la première organisation moderne proprement mapuche ne serait apparue qu'en 1970, dans la Province de Neuquén, sous le nom de Confédération Indigène de Neuquén ; mais surtout, qu'elle aurait surgi de la pression exercée par certains « [...] *propriétaires terriens, militaires et hommes politiques locaux qui la perçurent comme une forme de captation du vote indigène, en même temps qu'un mécanisme de sécurisation du contrôle des zones frontalières* » (Bartolomé, 2004: 54). Aujourd'hui, il y a bien sûr d'autres organisaitons mais, comme au Chili, ce qui frappe est l'absence de référents unitaires.

Illustration 45

Le mouvement politique inuit : d'une lutte cloisonnée au cadre national à la fondation de l'*Inuit Circumpolar Council *(ICC)... ou de « l'effet ricochets » en Arctique !



1967	1971	Décennie 1970	1973	1977	1980	Décennie 1980
Formation de l'*Alaska Federation of Natives* qui présente une réclamation auprès du gouvernement fédéral d'Alaska.	L'Association Inuit du Québec Nordique s'oppose en justice à la mise en place d'un projet hydroélectrique au Nouveau Québec.	Les groupes inuit du Groënland réclament aux autorités danoises un statut d'autonomie.	Un Congrès des Peuples Arctiques se tient à Copenhague, posant les bases d'une plateforme politique inuit unitaire.	Première rencontre inuit en Alaska : acte fondateur de l'ICC.	Deuxième rencontre inuit à Nuuk, au Groënland : la charte de l'ICC est adoptée.	Les Inuit de Sibérie se rallient à l'ICC à la fin de la période de Guerre Froide.

Le mouvement politique inuit s'est déployé d'un bout à l'autre de l'Arctique, comme par « effet de ricochets ». Partant de l'Alaska en 1967, il « rebondit » au Québec en 1971 avant de parvenir, dans le courant des années 1970, au Groënland. Dans une deuxième phase de son développement, il est alors passé de luttes cloisonnées aux différents cadres nationaux à la fédération de l'ensemble des référents inuit dans une seule et même organisation, « pan-inuit » et transnationale. Cette deuxième phase a marqué le « grand saut » de « l'effet ricochets » auquel a été soumis le mouvement politique inuit dès la fin des années 1960. Enfin, dans le contexte international dit de « détente », à la fin des années 1980, le rapprochement rendu possible avec les Inuit de Sibérie qui se rallièrent à l'ICC constitua le dernier des « rebonds » nécessaires à la formation d'un mouvement politique « pan-inuit ».

Sources : B. Saladin d'Anglure & F. Morin (1996) / http://www.inuitcircumpolar.com/

Conclusion - Partie B

Si « *les exemples sont nombreux d'ensembles géographiques définis par une limite, que l'on cherche à justifier par un contenu et, souvent, encore, à réaliser* » (Retaillé, 1996), le territoire revendiqué par les porte-paroles du mouvement mapuche en est un assurément ! On l'a vu, il n'y a pas d'organisation qui ait échappé à une définition en extension du territoire mapuche, posé a priori sans considérations préalables de la population censée s'y loger -j'ai utilisé pour cela l'image d'une « charrue mise avant les boeufs ». De sorte que le territoire revendiqué devient le contenant déterminant le contenu, la mapuchité en l'occurrence, refugiée au sud du fleuve Bío-Bío dans les communautés dites « traditionnelles » de préférence.

Il y a là, bien entendu, un paradoxe que plusieurs auteurs ont déjà pu relever ailleurs (Gros, 2004 ; Retaillé, 1996) du fait que dans une telle démarche l'idéologie stato-territoriale est à la fois contestée et revendiquée. On cherche là effectivement à se libérer du cadre territorial contraignant imposé par l'Etat tout en en revendiquant la spatialité, celle d'un « territoire-ressource »[200] élevé au rang de métarécit. La finalité d'une telle démarche étant bien sûr d'en finir avec cette situation de « non-lieu politique »[201] dans laquelle la colonisation et le maintien postérieur de structures de domination plongèrent les territoires amérindiens.

Cette conception du territoire en tant que « patria chica *indigène* » -pour reprendre une expression consacrée par le sociologue C. Gros (2004)- a comme corollaire la fermeture de l'horizon spatial amérindien aux repères symboliques bornant un espace ainsi légitimé. Chez les Mapuches, il en résulte une exclusion explicite de ceux que certains tentent pourtant d'englober sous l'appellation générique de « diaspora ». Mais cette forme d'inclusion n'est jamais entièrement satisfaisante et dans la pratique on incite, de fait, au retour de ces « diasporés » que l'on aimerait voir repeupler les terres de l'outre Bío-Bío.

Il y a donc là une grossière erreur de méthodologie car, comme le rappelle D. Retaillé, « [...] *on ne peut faire de la géographie en fixant au préalable un cadre pour dire ensuite ce qu'il contient. La fixation des seuils, la localisation des limites ne peut qu'être le résultat de l'analyse géographique, non son préalable* » (Retaillé, 1993 : 52). Doit-on pour autant en conclure que les dirigeants mapuches sont de piètres géographes ? Il faut bien entendu se garder de ce genre de considérations hâtives, car rien n'est si simple.

[200] L'expression est de D. Retaillé (1996).
[201] Celle-là, de B. Saladin d'Anglure et F. Morin (1996) qui l'emploient en rapport à la réalité inuit d'Arctique.

Qu'ils le veuillent ou pas, c'est dans le cadre étatique imposé il y a maintenant tout juste 200 ans que ces dirigeants se voient contraints de canaliser leur action. Dans un contexte de dépossession les soumettant aux dispositions d'un ordre nouvellement établi, ils n'ont alors guère d'autres choix que d'empoigner l'arme stratégiquement « dérobée » à leur adversaire. S'ils disputent ainsi à l'Etat un territoire s'octroyant *a priori* les mêmes prérogatives, on ne peut toutefois manquer de noter la présence d'un voile discursif recouvrant ces convergences de fond par des divergences de forme. N'oublions pas que le territoire revendiqué resurgit dans les discours de l'idéologie indianiste sous couvert d'une relation aux milieux fortement empreinte de spiritualité. Un particularisme dont la mise en avant est incontestablement vouée à accentuer les différenciations des groupes en présence, contribuant notamment à alimenter ce que l'historien mapuche S. Caniuqueo -et géographe par la même occasion- se tente à qualifier d'« antagonismes territoriaux » (Caniuqueo, 2005).

Curieusement, la différence et la singularité viennent alors légitimer des demandes d'égalité relatives au « droit au territoire »[202] ! Suivant F. Le Bonniec, il semble donc que l'on puisse conclure qu'il s'agit bien là de « *pratiques discursives « contre-hégémoniques »* » (Le Bonniec, 2009: 193). Mais prenons garde tout de même à ne pas faire dire à ces dirigeants ce qu'ils n'ont peut-être pas même pensé. Les convergences observées dans le dispositif discursif n'autorisent en rien à parler de sécession territoriale. Cette forme d'autonomie que C. Gros (2003) qualifie de « hard » n'a pas plus prise chez les Mapuches que chez l'ensemble de leurs voisins amérindiens. Le phantasme séparatiste semble plutôt répondre, en ce sens, aux craintes de groupes de pouvoir locaux qu'à la réalité des demandes du mouvement indianiste[203].

Il semble dès lors plus approprié de parler d'interaction que de résistance pour tenter de caractériser le type de relations liant le mouvement mapuche et ses organisations à l'Etat chilien[204]. Car s'il est contesté, l'Etat n'est effectivement pas voué à disparaître mais appelé plutôt à se réformer. C'est la verticalité du pouvoir établi en son sein qui pose problème et c'est sur ce point qu'une redéfiniton des interactions devrait en théorie avoir lieu. Mais si, « *paradoxalement, ce sont* [...] *les systèmes centralisés qui semblent aujourd'hui les plus enclins à introduire les innovations territoriales postmodernes* » (Antheaume & Giraut, 2005: 19), le Chili n'est visiblement

---

[202] Ce droit existe-t-il pour autant ? Pour s'en voir privé, encore faudrait-il que l'on puisse s'abstraire de toute dimension spatiale. Or, peut-on prétendre déposséder une société d'une telle dimension ? La seule certitude est que si les Mapuches furent envahis et colonisés, leur territoire ne peut évidemment plus se définir de la même manière. Sa configuration a évolué en s'accommodant de ce contexte nouveau. C'est ce que l'on appelle communément l'innovation territoriale.

[203] Ce fut par exemple le cas du député démocrate Virgilio Morales qui, dans le Chili des années 1950, déclara « [qu'] *entre les dirigeants, il existe un organisme qui, je crois, s'appelle « Corporation » ou « Fédération d'Indigènes » lequel, bien qu'organisé en marge de la loi, détient de telles attributions qu'il est en train de se convertir en un Etat à l'intérieur d'un autre Etat* » (Foerster & Montecino, 1988 : 222).

[204] Cette idée a été avancée par Françoise Lestage lors de la soutenance de Thèse de Doctorat de l'anthropologue chilienne Andrea Aravena, en janvier 2010.

pas en passe de céder aux précepts d'une « postmodernité territoriale » déjà enclenchée ailleurs. Il y est pourtant fortement sollicité car, outre les demandes d'autonomie des organisations mapuches, il fait également face à l'extrême nord de son territoire aux revendications transfrontalières aymaras (Amilhat Szary, 2009).

Des innovations politiques auraient pu en découler, notamment dans la gestion des régions frontalières où l'Etat est également interpellé sur des questions environnementales, commerciales et économiques (Velut, 2009). Il semble, de fait, y avoir eu une certaine inflexion ces dernières années : deux « communes mapuches » créées en 2004 en plein coeur du territoire revendiqué (Alto Bío-Bío et Chol Chol)[205] ; une réforme administrative modifiant la carte politique dessinée par la régionalisation de 1974 et s'exprimant par la création, en 2007, de deux nouvelles régions à l'extrême nord -*Región de Arica-Parinacota*- et centre-sud -*Región de Los Ríos*- du pays (Amilhat Szary, 2008), en plein coeur justement des « ethno-territoires »[206] revendiqués.

Ces dernières réformes toutefois ne se sont pas traduites par un pouvoir local accru mais par un redéploiement de la mainmise centralisée d'un Etat peu prompt à céder du terrain. Ainsi, les nouvelles entités administratives ont-elles été dotées de représentants politiques formatés sur le modèle préalablement établi : un maire et ses conseillers à l'échelon municipal, un intendant représentant le pouvoir central en région -équivalent chilien des préfets français. Il serait donc impropre de parler de « décentralisation », s'agissant là plutôt d'un processus de « déconcentration ».

Pour ce qui est des impacts de cette réforme en « pays mapuche », il est intéressant de noter que la nouvelle entité régionale, fondée sur un redécoupage de l'ancienne Région des Lacs, n'a point tenté de répondre aux aspirations des leaders indianistes. Anne-Laure Amilhat Szary précise même « [qu'] *il semble que la partition de la Xème Région de Valdivia corresponde à un cas de rivalité entre deux bourgeoisies rurales, structurées à partir de leurs chefs-lieux* » (Amilhat-Szary, 2008: §11). Pis encore, les dirigeants mapuches ont vu se fractionner davantage le territoire dont ils revendiquent l'unité. Leur pays, *Wallmapu*, s'étale désormais sur quatre régions administratives chiliennes !

Il n'y a pas l'ombre d'un doute, cette réforme constitue en elle-même un acte permettant à l'Etat de consolider sa souveraineté en outre Bío-Bío. Le nom par lequel a été baptisée la nouvelle entité -Région des Fleuves- contribue d'ailleurs à l'éloigner, à l'expurger de ce *Wallmapu* si cher aux dirigeants mapuches. On ne peut manquer de rappeler, de plus, que ce toponyme ne s'est en aucun cas séparé du chiffre romain par lequel on a l'habitude -depuis la réforme administrative de 1974- de nommer les régions

[205] Je reviendrai plus bas sur cette question communale et aborderai le problème de la potentialité de l'échelon municipal en tant qu'instrument de pouvoir local dans le contexte mapuche.
[206] L'expression est du geógraphe chilien R. Molina (1995-b).

du pays. Ainsi, la Région des Fleuves est aussi et avant tout la XIVe du maillage administratif national (*ibid*.).

Au Chili donc, comme « [...] *en Guyane, on en est encore à envisager la constitution d'une sorte de micro-Etat-nation, avec toutes les craintes que peuvent susciter les forces centrifuges émanant des fondateurs historiques du pays que sont -outre les Créoles- les Amérindiens et les Marrons* » (Jolivet, 2005: 243). Point de postmodernité territoriale ni de passage au « troisième âge de la territorialité », comme dirait R. Pourtier (2005). Point non plus de situation postcoloniale « véritable » en l'absence d'une reconnaissance formelle des droits des autochtones et de « [...] *la validité de leurs ordres sociaux et symboliques, de leurs pratiques, et éventuellement la création d'institutions qui refléteraient une telle reconnaissance* » (Poirier, 2000: 41). Le contexte dit de « colonialisme interne » est bel et bien prégnant aujourd'hui encore au Chili. L'absence d'un territoire mapuche officiellement reconnu ne peut donc être imputée exclusivement aux faiblesses politiques du mouvement mapuche et de ses dirigeants qui, comparativement à l'expérience « pan-arctique » de leurs pairs Inuit, n'ont pu/su béneficier des « rebonds » politiques nésessaires à l'établissement d'un référent agglutinant « pan-andin ».

Comme le rappelle Amaël Cattaruzza (2007), les processus d'autonomie ne dépendent pas seulement d'une déclaration *de facto* d'un tel statut mais d'une reconnaissance multilatérale dans laquelle les intéressés ne peuvent éluder un tour de table des négociations avec une série d'autres acteurs. En référence aux référendums d'autodétermination, il insiste sur le rôle « de l'Etat » -celui dont dépendent les « référendés »- mais aussi sur celui « des Etats » -la communauté internationale et ses institutions- dans l'aboutissement d'un tel processus.

Sans parler ici bien entendu de référendum, on peut néanmoins souligner l'état d'avancement dudit processus, engagé d'une part avec les autorités chiliennes auxquelles les organisations soumettent de temps à autres des documents de position politique et, d'autre part, avec la communauté internationale au sein de laquelle les Amérindiens -et parmi eux les Mapuches- sont parvenus à se frayer une place non-négligeable (*cf.* Chapitre 2). Aussi, la présentation aux dernières élections municipales de plusieurs candidats du parti mapuche en formation ne prend-elle pas valeur de « référendum », si bien que l'on accepte de considérer les résultats du scrutin comme une forme de sanction démocratique au projet politique de *Wallmapuwen* ?

S'il en était ainsi, les résultats obtenus démontrent, à l'évidence, l'absence d'enthousiasme de la part des intéressés eux-mêmes qui, rappelons-le, ne ratifièrent les candidats autonomes qu'entre 1% et 4% des suffrages exprimés. Rien de très étonnant au vu de l'histoire du mouvement mapuche et de ses expériences passées : n'oublions pas que les candidatures indépendantes des dirigeants de la Corporation Araucane furent elles aussi infructueuses (*cf.* Chapitre 4). Il n'y a, dès lors, guère d'autre alternative que

de se résoudre au constat d'une distance évidente entre représentants et « représentés », voire d'un profond fossé les séparant les uns des autres. C'est en somme la question de la représentativité des leaders indianistes que pose ce constat.

Plusieurs interrogations en découlent : quelle(s) relation(s) les discours entretiennent-ils avec la réalité ? Dans quelle mesure les dirigeants peuvent-ils s'octroyer la représentation de la « société civile mapuche »[207] ? Les bases dont ils parlent et qu'ils mettent systématiquement en avant existent-elles ? La troisième et dernière partie de ce travail tentera d'apporter à ces questionnements quelques éléments de réponse.

[207] Je reprends à mon compte cette expression de F. Le Bonniec (2009) qui, sans se restreindre au cercle du mouvement mapuche et de ses dirigeants, étend son usage à l'ensemble des membres constitutifs de la société mapuche contemporaine.

PARTIE C

En-deçà des discours :
attention, un territoire peut en cacher un autre !

Introduction - Partie C

Le cadre est désormais posé. On sait qu'en réponse au processus de colonisation européenne les peuples amérindiens ont opposé une capacité de résistance plus ou moins forte selon les cas, relevant de ce qu'il convient d'appeler l'idéologie indianiste. On sait également que les Mapuches furent l'un de ceux parvenant à contenir au mieux, tant dans le temps que dans l'espace, la pression coloniale. Ils en ont d'ailleurs tiré leur particularisme : celui d'avoir bénéficié par la Couronne espagnole d'une reconnaisance officielle de leur souveraineté, établie sur un territoire dûment délimité. Mais rien n'étant éternel, ce bénéfice ne dura pas et les Mapuches furent soumis à leur tour. L'outre Bío-Bío fut ainsi conquis, colonisé et quadrillé.

Cette entrée tardive dans l'ordre colonial porte néanmoins le signe d'une capacité/volonté de résistance à toute épreuve qui, dans le contexte national chilien, propulsa la nouvelle élite indigène à la tête d'un puissant mouvement de revendication. Fondateur en 1910 de la première organisation indianiste de tout le continent, le mouvement mapuche a par la suite évolué à son rythme, selon un calendrier principalement déterminé par la succession des événements ponctuant la vie politique chilienne -qu'ils contribuèrent eux-mêmes à modifier d'une certaine mesure. Sans qu'il soit possible de déterminer avec exactitude le moment du basculement effectué, le ralliement du mouvement mapuche à la vague néoindianiste est aujourd'hui un fait incontestable.

Comme l'ensemble de leurs voisins amérindiens, les Mapuches se réclament dorénavant de la catégorie « autochtone » et d'une « nation » qui, revendiquant ses propres institutions et systèmes de valeurs, affirme avoir été dépossédée de ses assises territoriales. Comme je l'ai signalé au cours du chapitre précédent, le tournant postcolonial a donc bel et bien été amorcé chez les autochtones du centre-sud chilien.

Or, l'une des principales caractéristiques dudit tournant, chez les Mapuches comme partout ailleurs, est le rôle central attribué à cette portion d'espace « *pensé, signifié et informé* » (Chivallon, 1994: 87-88) -et dont la nature peut varier considérablement- qu'est le territoire. Les revendications exprimées par les leaders indianistes reposent en effet sur un discours faisant du territoire un support identitaire fondamental. Il a été précisé, cependant, que la société mapuche contemporaine ne tenait pas dans le cadre territorial ainsi posé : le contenant a été défini sans considérations préalables du contenu. Une société désormais majoritairement urbaine peut-elle alors, et dans quelle mesure, s'identifier à ces communautés « traditionnelles » -refuges d'une culture « authentique » et gouvernées qui plus est par des autorités « ancestrales »- dont parlent les leaders indianistes ?

Le projet territorial mapuche relève, à ce titre, d'une double utopie. D'une part parce qu'il bute sur les politiques d'un Etat chilien dont le « kit néoindigéniste » demeure aujourd'hui encore très rudimentaire. D'autre part en raison du décalage qu'il entretient avec la réalité d'une société qui semble d'ores et déjà l'avoir désapprouvé. Ce constat n'est assurément pas neuf et ne caractérise pas non plus uniquement la réalité mapuche. A.-L. Amhilat Szary semble en effet tirer les mêmes conclusions de ses expériences en terres aymaras :

> « [...] *la construction de l'alliance stratégique Aymaras Sans Frontière pèche par manque paradoxal de participation. Conçue par des élites indigènes ayant su renouveler leur discours politique, elle peine à trouver un relais populaire, du fait de l'absence de concrétisation de projets de développement sur le terrain. Ce constat sévère autorise à se demander si dans ce cas il s'agit véritablement de mobilisation ou bien d'instrumentalisation ethnique* [...] » (Amilhat Szary, 2009: 145).

La question soulevée ici par l'auteure mérite toute notre attention. En posant l'hypothèse d'une possible « instrumentalisation ethnique », elle nous invite à poursuivre et approfondir la réflexion engagée dans une voie résolument plus analytique. On ne pourrait en effet s'en tenir à de simples constats, sous peine de réduire et condamner le présent travail à une dimension factuelle purement descriptive. Il s'agira donc, dans cette nouvelle partie, de caractériser au mieux ce décalage observé et d'en prendre la mesure, afin de pouvoir en donner quelque explication. Notre but n'est-il pas de partir à la redécouverte du territoire mapuche ? Ne faut-il pas alors, pour ce faire, prendre en considération que toute tentative de définition d'un territoire donné ne saurait faire l'économie d'un examen attentif de la territorialité du groupe ou de la société le portant et lui donnant vie ?

C'est là me semble-t-il le sens d'une démarche raisonnée, posant l'étude de la relation mapuche au territoire -de sa dimension territoriale donc- comme requête préalable et propédeutique à la poursuite de toute réflexion. Car la territorialité, précise D. Retaillé (1996), « [...] *c'est surtout l'expérience de l'unité* », celle qui donne au territoire sa nature et sa forme[208]. Puis d'ajouter : « *le territoire est fait d'ancres et de bornes partagées par les membres du groupe, qui le caractérisent et le différencient de ce qui constitue l'extérieur, l'espace de l'aventure* ».

Quelles sont donc ces « bornes » qui balisent le territoire mapuche, lui donnent sa cohérence interne, l'individualisent et permettent de l'identifier depuis l'extérieur ? Je propose de dédier cette nouvelle partie à la résolution de cette question, soumettant ainsi le discours présenté préalablement à l'exercice méthodique de sa déconstruction. En

[208] Dans la définition qu'il donne de la territorialité, Guy Di Méo précise que : « *La diversité des rapports à l'espace peut conduire à une identité plus topologique que topographique, c'est-à-dire non territoriale ou non exclusivement territoriale, mais réticulaire* » (Di Méo, 2003).

somme, et pour reprendre une expression du même auteur, à une véritable « *libération géographique* » (*ibid.*) visant à extirper le territoire mapuche de cette cellule spatiale contraignante dans laquelle les dirigeants indianistes voudraient l'enfermer. Il faudra, pour cela, se rétracter, changer de perspective et repousser en-deçà des discours le regard porté sur ce territoire, dans une quête des pratiques spatiales à l'oeuvre au sein de la société mapuche contemporaine.

« *Autrement dit, c'est moins un examen du discours sur l'espace (les représentations de l'espace, les lois) qui est attendu, que la saisie de l'espace des représentations à travers les usages et les pratiques* » (Retaillé, 2005: 185). C'est, en ce sens, une géographie de l'espace vécu[209] de la société civile mapuche, une « mapugraphie du bas » -entendons-là une écriture (graphie) mapuche de la terre (*mapu*)-, que tenteront de révéler les chapitres qui suivent.

Je vais, pour ce faire, mettre à profit l'expérience de ces longs mois passés au Chili, dans le partage du quotidien de familles pehuenches vivant en divers points des secteurs de Ralco et Lonquimay. A cheval souvent, parfois à pied ou, plus rarement, en véhicule, au détour des innumérables cols de cette Cordillère, à la lisière des forêts d'araucarias ou autour de la convivialité d'un *mate* chaleureusement partagé, j'ai peu à peu appris de mes amphitryons.

Sans nécessairement se le proposer, ils m'ont guidé d'eux-mêmes sur les sentiers qui, rendant leur territoire praticable et intelligible, lui donnent du sens. En m'acceptant parmi eux et en m'intégrant même presque parfois comme l'un des leurs, ils m'ont ouvert les portes de cette grande maison. Ils m'en ont fait visiter les différents étages qui en structurent la compréhension et fondent la forme singulière de sa charpente. Un doute persiste pourtant. M'ont-ils bien montré toutes les pièces de cette immense bâtisse ? N'auraient-il pas omis, malgé eux, quelque recoin d'un grenier poussiéreux où l'on entasserait tous ces vieux souvenirs de famille dont on ne sait que faire, mais dont on ne parvient définitivement pas à se séparer ? Ai-je su, d'autre part, voir ce qu'il fallait voir, saisir ce qu'il fallait saisir, comprendre ce qu'il fallait comprendre ?

Aussi, et ces considérations ayant été explicitées, il est important de consigner que l'analyse livrée dans l'ensemble des pages de cette partie ne peut être présentée autrement que comme le résultat d'une observation participante, déterminée par un vécu, un ressenti, une sensibilité et une connaissance propres d'un parcours singulier dans les hauteurs de la Cordillère des Andes.

Le rappel de ce parcours serait néanmoins incomplet si je manquais d'en signaler le point d'ancrage : Concepción, « port » de départ et d'arrivée de chacune de mes allées et venues, ville témoin de mes multiples pérégrinations. Cette place centrale qu'occupa Concepción durant ce long terrain facilita, bon gré mal gré, mon immersion

[209] Je me réfère ici à l'espace vécu dans le sens qu'en donne Jean-François Staszak (2003) : « *Espace tel qu'il est perçu et pratiqué par les êtres qui y vivent* ».

au sein de la réalité mapuche urbaine. Outre mon expérience banale de citadin « commun », pouvant ça et là percevoir la présence mapuche au coeur de cette grande conurbation -la deuxième du Chili après Santiago-, l'accueil qui m'a été chaleureusement fait à l'Université de Concepción, notamment par les collègues du Département de Géographie, m'a propulsé à une place privilégiée. En tant qu'enseignant d'abord, mais aussi à travers l'organisation et l'animation d'un certain nombre d'activités, j'ai eu l'opportunité de connaître et interagir avec de nombreux acteurs de cette société mapuche urbaine.

La suite, ce sont des amitiés qui se tissent, des collaborations qui se mettent en place, ou bien alors, d'heureuses retrouvailles lors des événéments qui ponctuent l'agenda mapuche -je pense notamment aux manifestations du 12 octobre. C'est de ce fait une lecture croisée d'un va-et-vient constant entre l'univers des communautés rurales et celui de la ville qui soutient l'architecture de cette partie, articulée en trois chapitres.

La première se centrera sur les dynamiques identitaires à l'oeuvre dans ces communautés que certains voudraient investir comme le refuge de la tradition, réceptacle d'une mapuchité congelée dans les vestiges du temps. Ce sera bien entendu l'occasion de confronter cette ethnicité idéale, véhiculée dans le discours indianiste, à celle observée *in situ*, dans les communautés pehuenches du secteur andin, qui serviront à ce titre de « cobayes ».

Ces considérations faites, c'est alors sur l'improbable urbanité concédée à la société mapuche dans le discours indianiste qu'il faudra se pencher. L'examen des jeux de recompositions identitaires en milieu urbain devrait permettre d'évaluer dans quelle mesure il est possible de parler de reterritorialisation en ville. Pour cela, il faudra néanmoins insérer un troisième chapitre officiant comme un commutateur. Car, pour oser parler de reterritorialisation, encore faudra-t-il avoir préalablement pris connaissance de l'évolution des configurations territoriales depuis l'arrivée des premiers Européens.

Dans ce second chapitre, intermédiaire, je tâcherai de définir au mieux ce que l'on doit entendre par « communauté » en tant qu'espace social. Je m'efforcerai d'en identifier les différents niveaux ainsi que les manières dont ils s'imbriquent et s'articulent pour donner forme à ce territoire qui nous questionne tant. Ces précautions prises, il deviendra ainsi possible, dans le troisième et dernier chapitre, d'évaluer les modalités de (re)territorialisation en milieu urbain. En somme, les procédés selon lesquels semble s'y reproduire la communauté.

Chapitre V

Le conflit observé *in situ* : vous avez dit « territoire sacré » ?

Il a été souligné à plusieurs reprises que la critique du modèle d'économie capitaliste constituait l'un des aspects les plus remarquables -pour ne pas dire le plus remarquable de tous- de la résurgence indianiste de ces dernières décennies. Les leaders amérindiens oeuvrent, en ce sens, en faveur d'une tout autre conception du développement fondée sur une relation à l'environnement diamétralement opposée à celle relevant de l'ontologie naturaliste. La référence explicite à ce que j'ai nommé plus haut une forme d'écologie culturelle ou ethnoécologie constitue, de fait, un aspect majeur de leur discours.

Dans leur rhétorique, ils mettent en avant la faible emprise des sociétés amérindiennes sur les milieux environnants, ainsi que le caractère incontestablement « durable » de leurs pratiques et activités traditionnelles. Les peuples amérindiens seraient en somme des écologistes nés, des protecteurs de l'environnement « par nature ». Les propos d'Evaristo Nugkuag Ikanán, co-fondateur de la COICA, sont à cet égard d'une extrême clarté :

> « *La plus grande critique faite aux peuples indigènes est que nous n'usons ni n'exploitons les terres jusqu'à épuisement. C'est pour nous le meilleur éloge et la démonstration de notre sagesse héritée car, justement, nous faisons usage de tout le bois, dans son intégralité, mais avec une précaution telle que personne ne s'en rend compte. C'est la culture d'une relation de cohabitation utile avec nos forêts qui doit constituer l'orientation de toute action environnementaliste en Amazonie* » (Nugkuag Ikanán, 1994: 200-201).

Faisant au départ l'objet d'une instrumentalisation visant à valoriser la doctrine écologiste[210], l'identité indigène s'est indiscutablement trouvé une légitimité nouvelle - et supérieure ? : celle de la « nature ». Largement recupérée, ensuite, par des acteurs indigènes ayant su investir le débat sur l'environnement à leur avantage, la rhétorique de la durabilité fait désormais partie du dispositif discursif mobilisé dans le cadre des revendications territoriales autochtones. L'écologisme semble de la sorte avoir été téléscopé, voire pris en otage par l'autochtonie qui, se faisant l'écho d'une idéologie dont elle adapte, calibre et contextualise l'affectation, en use au profit d'une

[210] Sylvain Guyot (2011) précise comment certaines ONG écologistes inscrivent la protection des droits et des peuples indigènes dans le même ordre de priorité que la préservation d'espèces animales en voie d'extinction. Si cet « état de nature » renvoie sans équivoque au mythe du « bon sauvage », il fait alors des autochtones les garants d'une préservation des écosystèmes qu'ils habitent en qualité d'« *eco-settlers* ». En outre, il offre surtout aux ONG un moyen d'intervention justifié leur permettant de s'implanter localement et fonder des ancrages territoriaux.

revalorisation de pratiques jusque-là décriées. Les traditions autochtones ont ainsi été officiellement réhabilitées au cours des dernières décennies, faisant de l'autochotonie et de l'écologie les dimensions indissociées -indissociables ?- d'un même discours (Verdeaux & Roussel, 2006: 20).

Un téléscopage « naturel », aurait-on presque envie de dire, au vu de l'argumentaire déployé. Posant les bases d'une religiosité prônant une relation de réciprocité à l'égard du milieu, il l'emplit d'une indiscutable spiritualité. En écologisant leur discours (Albert, 1997), les leaders indianistes ont en effet inscrit l'autochtonie dans une relation mystique à l'égard d'un environnement sacralisé, permettant ainsi aux sociétés amérindiennes de prendre place « durablement » dans le débat contemporain sur l'environnement et l'écologie.

Or, les effets s'en ressentent dans les différents textes et traités d'envergure internationale se référant aux droits autochones, dont certains articles ratifient la singularité de l'« éco-relation » liant les indigènes à leur milieu[211]. La reconnaissance des droits d'accès et d'administration des ressources naturelles y puise ses fondements. Ce qui n'est guère étonnant c'est que, dans la foulée, l'ensemble des traités relatifs à la biodiversité ait suivi le mouvement. Ces textes font désormais référence, eux aussi, au rôle des peuples autochtones dans la mission de conservation des ressources (*ibid*.: 20). Ils contribuent donc, à leur tour, à la réification de cet « Indien écolo » tel qu'il est évoqué dans le discours des organisations indianistes.

Signalons, à ce propos, la Convention sur la Diversité Biologique, texte fondamental adopté en 1992 lors du Sommet de la Terre de Río. Dans son huitième article -lettre j-, il y est ennoncé l'engagement des parties à :

> « [...] *respecter, préserver et maintenir les connaissances, innovations et pratiques des communautés indigènes et locales incarnant des styles de vie traditionnels pertinents pour la conservation et l'usage durable de la diversité biologique, et de promouvoir leur plus ample application avec l'approbation et l'engagement des tenants de tels savoirs, innovations et pratiques* »[212].

On pourrait, enfin, pour conforter la présente analyse et réaffirmer la centralité du « paramètre environnemental » dans la construction du discours indianiste, signaler la réalisation de grands forums et sommets pan-indigènes exclusivement dédiés à la question de l'écologie et du développement durable. G. Fontaine se réfère, par exemple, à l'organisation au Panama, en 1989, du premier Congrès Indigène Interaméricain sur la Conservation des Ressources Naturelles et l'Environnement (Fontaine, 2006: 69). Plus

[211] La Convention n°169 de l'OIT, par exemple, signale dans son article 15 : «*Les droits des peuples intéressés sur les ressources naturelles dont sont dotées leurs terres doivent être spécialement sauvegardés. Ces droits comprennent celui, pour ces peuples, de participer à l'utilisation, à la gestion et à la conservation de ces ressources* ».

[212] Article disponible dans son intégralité sur : http://www.cbd.int/convention/articles.shtml?a=cbd-08

récemment encore (2002), fut célébré à Kimberley, en Afrique du Sud, le Sommet International des Peuples Indigènes sur le Développement Durable[213]. Ces deux rencontres -et beaucoup d'autres- témoignent, à leur niveau respectif, de l'entrée des peuples amérindiens dans l'internationalisation du débat sur l'environnement. Comme le soulignent très justement F. Verdeaux et B. Roussel :

> « *Les peuples autochtones amérindiens ont su saisir de manière remarquable les opportunités offertes par ces nouveaux enjeux. Leurs représentants sont dans toutes les négociations et veillent à faire avancer leurs revendications politiques, identitaires et territoriales à travers la reconnaissance de leurs droits sur les ressources biologiques et de leurs savoir-faire « traditionnels »* » (Verdeaux & Roussel, 2006: 21).

Les leaders indianistes ne semblent donc pas seulement être parvenus à écologiser l'autochtonie, mais aussi à ethniciser l'écologie ou, du moins, le débat portant sur l'environnement, qu'ils ont indiscutablement contribué -avec d'autres- à extirper du paradigme de « conservation » ou de « nature enfermée » (Amelot & André-Lamat, 2009), pour le faire basculer et l'inscrire dans celui plus en vogue de « développement durable ». A travers la dimension ethnoécologique de leur discours, ils ont incontestablement oeuvré -sans forcément se le proposer- à étoffer l'idée selon laquelle, dorénavant, la protection effective de l'environnement ne saurait se passer de l'intégration des communautés locales.

C'est d'ailleurs de leur côté que la contestation d'une mise en réserve de la « nature », sous couvert du statut d'aire protégée -selon une « *procédure de soustraction spatiale* [s'accompagnant] *d'un processus d'exclusion sociale* [...] » (*ibid.*: 83)-, s'est le plus fait ressentir. C'est, en somme, pour une nouvelle gouvernance environnementale que plaident aujourd'hui les dirigeants indianistes. A ce titre, les territoires revendiqués semblent se profiler tels de véritables aires protégées dont ils auraient la gestion et l'usufruit. C'est en tout cas ce qui transparaît d'une lecture entre les lignes que les propos du co-fondateur de la COICA permettent, une fois de plus, d'illustrer :

> « *La meilleure garantie de conservation de la biodiversité réside dans l'assurance, par ses promoteurs, de nos droits à l'usage, administration, gestion et contrôle de nos territoires. Nous affirmons que la garde des différents écosystèmes doit être donnée aux Peuples Indigènes puisque nous y demeurons depuis des milliers d'années, sans causer de déprédation indiscriminée, et que notre survie en dépend* » (Nugkuag Ikanán, 1994: 205).

Dans leur élan, les représentants amérindiens n'ont alors pas hésité à investir la scène du débat portant sur la gestion des aires protégées. Lors de la seconde et dernière

[213] La déclaration préparée à l'issu de ce sommet -dont la version en espagnol est consultable en ligne sur le site de la COICA (http://www.coica.org.ec/sp/ma_declaraciones/2002_kimberley_sp.html)- illustre à merveille l'argumentaire indianiste ici analysé.

édition en date du Congrès Latino-américain des Parcs Nationaux et autres Aires Protégées[214], ils organisèrent en parallèle un Forum des Peuples Indigènes, Communautés Paysannes et Afrodescendants[215]. Le but de cette réunion était bien sûr de pouvoir interférer et prendre parti dans le débat principal, celui de la « salle d'à côté ». Et, de fait, les plus de 80 participants autochtones réunis en cette occasion s'intégrèrent également aux discussions et tables rondes du congrès « officiel ». A l'issue d'une intense semaine de débats et de confrontation d'idées, un document faisant acte de leur position en la matière fut présenté par les délégués du forum indigène. Fondant en partie leur argumentaire sur le contenu des textes et traités internationaux relatifs aux droits autochtones (Convention n°169 de l'OIT, Déclaration de l'ONU, etc.), ils mirent l'accent sur la nécessité de créer une nouvelle catégorie d'aire protégée :

> « *La conceptualisation, les catégories, la zonification, les normes et schémas de gestion et protection des parcs et aires protégées superposées aux territoires indigènes en Amérique Latine requièrent d'une révision urgente et d'une actualisation fondée sur la reconnaissance des droits. Nous concluons, par conséquent, que le moment est venu de revoir les catégories de gestion actuellement reconnues. La demande la plus claire se reflète dans la nécessité de création de la figure de Territoire Indigène de Conservation, en tant que nouvelle catégorie de gestion, sous contrôle de nos organisations indigènes et afro, régulée par le droit autochtone comme outil de contrôle et d'administration de ces territoires. Nous, les Peuples Indigènes, ne vivons pas à l'intérieur des aires protégées. Les aires protégées sont à l'intérieur des territoires indigènes* [...] »[216].

Reprenant presque à la lettre l'argumentaire développé par les représentants autochtones, la déclaration officielle du congrès consigne cette demande noir sur blanc. On insiste, en cette occasion, sur le caractère écologique des pratiques traditionnelles autochtones, et si l'on se complaît à signaler qu'il existe sur le continent un certain nombre d'aires protégées répondant d'ores et déjà à un statut de co-administration, on regrette néanmoins l'insuffisance de ces expériences qui devront, par le futur, se multiplier et développer davantage.

La participation indigène à la gestion des aires protégées semble, par conséquent, un fait dorénavant acquis à échelle latino-américaine. Cette situation résulte cependant d'une évolution lente ayant coûté aux représentants autochtones plusieurs décennies

---

[214] Cette rencontre fut célébrée en 2007 à Bariloche, en Argentine. La première avait eu lieu en 1997 à Santa Marta, en Colombie. Ces réunions latino-américaines s'intercalent à la réalisation, décennale elle aussi, d'un Congrès International des Parcs Nationaux, dont la dernière édition fut célébrée à Durban en 2003.

[215] Pour être plus précis, c'est à un Mapuche d'Argentine, Jorge Nahuel, dirigeant de la Confédération Mapuche de Neuquen, que revint l'organisation de ce forum.

[216] Extrait du document preparé par les représentants indigènes à l'occasion d'un Atelier de Techniciens Indigènes en Aires Protégées, réalisé le 8 août 2007 à Buenos Aires. Document consultable en ligne sur : http://www.mapuexpress.net/?act=publications&id=763

d'application et de travail patient[217]. Ce qu'il faut en retenir, en définitive, c'est leur capacité à avoir peu à peu su inscrire le « paramètre amérindien » dans l'agenda des aires protégées. Surfant avec habileté sur la vague du développement durable, ils sont parvenus à se doter d'une rhétorique du mimétisme visant à assimiler leurs territoires à de véritables « parcs naturels ». Comme d'un attribut allant de soi !

En Amazonie, d'ailleurs, le mouvement d'institutionnalisation et de création des « territoires indigènes » est allé de pair avec la multiplication des aires protégées[218]. Ainsi, au Pérou par exemple, les Réserves Communales sont apparues comme une catégorie d'aire protégée spécialement conçue pour être administrée par les populations indigènes (Kent, 2008: 288). Au Brésil, il y aurait même un flou juridique quant à la différenciation de leur statut administratif :

> « [...] *leur rôle dans le dispositif brésilien de protection de l'environnement est ambigu. On les considère en effet généralement comme des aires de préservation de l'environnement, tablant sur le fait que leur finalité est de permettre la préservation de groupes sociaux dont les pratiques ont peu d'impact (ou même ont un impact bénéfique) sur l'environnement, le tout dans un contexte de très faible densité démographique. Ainsi le code forestier les inclut dans les « aires de protection permanente »* [...] » (Le Tourneau, 2006: 79).

Cette confusion se traduit dans la pratique par une superposition des deux figures. Territoires indigènes et aires protégées peuvent parfois se recouvrir, mais la proportion des uns étant désormais plus importante que celle des autres[219], les premiers tendent désormais à cristalliser l'enjeu posé autour des questions d'environnement et de durabilité : « *Plus que toutes les autres catégories de zones protégées, les territoires indigènes représentent un enjeu symbolique et stratégique* » (Léna, 1999: 110). La préservation de l'Amazonie et de ses ressources reviendrait ainsi, en premier chef, aux différents groupes amérindiens en présence, dont le rôle de « gardiens des forêts » ne semble définitivement plus sujet à d'éventuelles remises en cause.

On tient là ce que l'on pourrait appeler le volet environnemental du passage au « troisième âge de la territorialité » (Pourtier, 2005), car la reconfiguration du cadre d'exercice du pouvoir de l'Etat semble également devoir passer par une redéfinition de

---

[217] Lors du troisième Congrès International des Parcs Nationaux, réalisé en Indonésie en 1982, on parla pour la première fois de la mise en place éventuelle d'accords à passer entre peuples de la forêt et administrations des aires protégées. Dix ans plus tard, à Caracas (au quatrième congrès du genre) puis à Río (au Sommet de la Terre), le développement durable fut officiellement institué comme nouveau paradigme environnemental. A Durban, enfin, on évoqua entre autres choses le principe de consentement préalable, libre et informé lors de la création de nouvelles aires protégées.

[218] De sorte qu'entre territoires indigènes et aires protégées l'Amazonie changerait en ce moment d'aspect. Elle passerait, selon F.-M. Le Tourneau, « *de la peau de jaguar aux écailles de tortue* » !

[219] Les territoires indigènes légalement reconnus recouvriraient environ 21% de la superficie brésilienne, soit plus du double de la surface existante en aires protégées (Léna, 1999 ; Le Tourneau, 2006 & Pasquis, 2006).

sa souveraineté au sein des aires protégées. Celles-ci, à terme, ne devraient plus uniquement relever d'un modèle de gestion *top down* mais d'un partage des responsabilités avec les populations locales et, en particulier, les communautés amérindiennes.

Ainsi contextualisée, la problématique des aires protégées en territoires amérindiens pourrait sans aucune difficulté se prêter à une analyse du « passage à l'acte », une confrontation de la théorie prônée aux pratiques très concrètes et ce, à partir d'un échantillonage dûment sélectionné. C'est ce à quoi je m'attacherai, afin de resituer la réalité chilienne dans le fil de ce débat et d'en préciser la tonalité à propos de la gestion des aires protégées situées en territoire mapuche. Néanmoins, à cette étape de la réflexion, il me semble plus judicieux et davantage constructif d'interroger les discours servant à l'édification de telles théories. Je me propose donc de dédier le présent chapitre à un retour d'expériences ayant oeuvré à l'observation *in situ* du conflit territorial mapuche. Plutôt que de confronter la position des dirigeants à la réactivité des institutions chiliennes, je la questionnerai au regard des pratiques « d'en bas », celles placées en amont des discours. C'est en somme à une déconstruction de l'indianisme dans sa dimension ethnoécologiste que s'articulera la suite de la discussion.

Une entreprise orchestrée en trois temps, nous menant au détour des forêts d'araucarias et de leur signification pour les communautés pehuenches qui les pratiquent. Le premier temps sera alors celui d'une généalogie des conflits d'usage suscités par la coupe et l'exploitation de ces forêts durant la première moitié du XXe siècle. Celle d'une lutte des communautés ayant abouti à la mise en réserve d'une partie de leurs forêts et à l'élévation de leur « arbre sacré » au rang de Monument Naturel par les autorités chiliennes.

Le cours de cette histoire permettra toutefois de mettre le doigt sur des zones d'ombre, des « fausses notes » ne résonnant pas ou peu au coeur d'un édifice discursif patrimonialisant le territoire par le recours au sacré. L'expérience du Conseil Pewenche de Lonquimay revendiquant depuis 2006 la Réserve Nationale Alto Bío-Bío permettra alors d'approfondir l'analyse ayant trait à cet argumentaire de la sacralité et à ses différents contextes d'usage. Ce sera là le second temps de notre entreprise, dont les conclusions conduiront à un nécessaire détour via l'exploration des dynamiques culturelles et identitaires prévalant au sein de la société mapuche contemporaine.

Ainsi, la dernière partie de ce chapitre sera consacrée aux recompositions identitaires et territoriales engendrées à partir de l'apparition d'un nouveau phénomène religieux en territoire mapuche : sa « pentecôtisation ».

I. De Ralco à Quinquen : la lutte pehuenche pour l'araucaria

Dans une étude publiée en 2000 par la Corporation Nationale Forestière (CONAF), organisme public spécialisé dans la gestion des forêts, il est fait état de l'existence au Chili de 18 aires protégées liées à la présence de communautés indigènes. L'ensemble de ces unités représentaient à cette date 1.585.436 ha, soit 10.93% de l'ensemble du Système National d'Aires Naturelles Protégées de l'Etat (SNASPE), qui représente lui-même 19% du territoire national[220]. La grande région mapuche contenait alors à elle seule la moitié des aires protégées concernées[221] : 9 unités dont 6 couvrant les forêts d'araucarias du secteur andin (Valenzuela & Contreras, 2000). Agrégées à quelques autres 4 unités n'entretenant pas de relation directe avec les communautés pehuenches, l'ensemble des aires protégées liées aux forêts d'araucarias couvrirait, selon les données officielles, une superficie de 324.518 ha.

D'autre part, l'espèce arborée est aujourd'hui protégée sous le statut légal de Monument Naturel -impliquant une prohibition absolue de toute forme d'exploitation- et, depuis 1983, une Réserve de la Biosphère Araucarias reconnue par l'UNESCO englobe près de 95.000 ha de forêts du Parc National Conguillío et de la Réserve Nationale Alto Bío-Bío (*cf.* Carte 16)[222]. Or, ces acquis ne sont pas seulement le fruit d'une prise de conscience de la part des gouvernements s'étant succédé au Chili depuis plus de cinq décennies. Ils sont aussi et surtout le résultat d'une importante mobilisation des communautés pehuenches en défense de leur « arbre sacré ».

J'ai signalé plus haut, à ce titre, que les membres de ce groupe entretenaient une relation singulière avec l'araucaria dont ils portent d'ailleurs le nom. Guy Di Méo ne manque pas de rappeler, à ce propos, que « [...] *chez les* Mapuche *du Chili central, chaque groupe s'identifie par son nom à un espace physique particulier* [...]. *Dans ces conditions, on peut faire l'hypothèse que le rapport de ces sociétés à leurs espaces, lieux et territoires, comporte une forte dimension, une véritable imprégnation identitaire* » (Di Méo, 2004: 343). Les Pehuenches affirment en effet se sentir tel le reflet du *pehuen*[223].

---

[220] Ces chiffres ont évolué à ce jour. En 2009, par exemple, la Réserve Nationale Nonguén fut créée à quelques kilomètres à peine du centre de Concepción. Depuis, les associations mapuches urbaines locales sont en cours de négociation pour la signature d'une convention les intégrant à la vie et la gestion de l'unité (*cf.* Chapitre 7).

[221] Il s'agit des parcs nationaux Huerquehue, Villarrica, Vicente Pérez Rosales et Chiloé ; des réserves nationales Ralco, Malalcahuello-Nalcas, Alto Bío-Bío et Villarrica ; ainsi que du Monument Naturel Cerro Ñielol.

[222] Un projet d'extension de cette réserve, sur proposition du gouvernement chilien, est actuellement en discussion à l'UNESCO.

[223] C'est en ces termes que s'exprima Hebert Purran, originaire de la communauté de Ralco-Lepoy, lors d'un séminaire organisé le 7 avril 2009 à l'Université de Concepción -intitulé « *Areas Silvestres Protegidas en territorios indígenas. El caso mapuche en Chile* ».

L'araucaria ne serait donc pas d'un arbre comme un autre : n'oublions pas qu'il fournit à l'humanité une base alimentaire et économique fondamentale et qu'il trône, pour cela, au milieu du *nguillatué* où il fait office de *rehue*. L'arbre personnifie ainsi la représentation du divin sur terre, motif pour lequel il est finalement porteur de sacralité. Les enseignements que Sébastien Larrue tire de ses expériences chez les Malinké du Sénégal oriental peuvent aisément être repris, ici, pour qualifier la relation liant les Pehuenches à l'araucaria :

> « *Dans leurs attributions les plus banales, les arbres fournissent certes des produits de première nécessité, mais la place qu'ils occupent dans la société dépasse le simple cadre de leurs utilisations alimentaires ou pharmacologiques. L'arbre n'est pas uniquement préservé parce qu'il recouvre une utilité matérielle mais parce qu'il est aussi une mémoire collective, un élément du paysage culturel, un marqueur territorial et un repère social* » (Larrue, 2005: 35).

Aussi, relayés par le soutien de l'opinion publique nationale et internationale, les Pehuenches s'opposèrent au milieu du siècle passé à l'exploitation indiscriminée de leur « arbre sacré ». Ils parvinrent ainsi, non sans mal, à paralyser l'activité extactive initiée par diverses compagnies forestières en plusieurs points de la Cordillère. Leur lutte pour l'araucaria semble, par conséquent, réunir l'ensemble des conditions requises à l'analyse de la problématique proposée pour ce nouveau chapitre. J'en retracerai ici les moments forts et les événements structurants.

1. Les araucarias du Fundo Ralco classées « Parc National »

Il faut, pour comprendre le conflit des araucarias de Ralco, se référer à l'intromission prématurée de colons dans le secteur et remonter, pour cela, jusqu'en 1881 au moins. L'inscription, cette année-là, du Fundo Ralco dans le registre légal de propriétés eut pour effet de convertir d'un coup de stylo plusieurs dizaines de familles pehuenches en occupants illégaux des terres sur lesquelles elles étaient établies de longue date. C'est précisément à Rafael Anguita, alors ancien maire de Los Angeles, que revint cette initiative. Comme je l'ai déjà indiqué préalablement, les procédés mis en oeuvre afin d'obtenir le consentement de vente des Pehuenches laissent découvrir certains vices de forme (*cf.* Chapitre 3).

Le *fundo* fut néanmoins constitué, puis vendu de propriétaires en propriétaires jusqu'à ce qu'il parvienne, en 1949, aux mains de Dionisio González. En 1962, celui-ci créa une société forestière sous le nom de *Comunidad Forestal Ralco*, à laquelle il intégra sa nouvelle « acquisition ». Ce n'est toutefois qu'en 1966, et après avoir rebaptisé sa société sous l'appelation *Maderas Ralco S.A.* -produit d'une fusion, en

1963, avec *Dallas Investment Corporation*-, qu'il initia l'exploitation des forêts d'araucarias du Fundo Ralco (Molina & Correa, 1996).

Les familles pehuenches ne tardèrent pas à s'y opposer jusqu'à paralyser même l'exploitation de leurs forêts lorsque, en 1972, les autorités en place se firent l'écho de leurs revendications en déclarant Parc National « *les bois de pin araucaria du Fundo Ralco dans la commune de Santa Bárbara* »[224]. Cette mesure conféra une protection absolue à l'espèce arborée mais se restreignit aux limites du *fundo*. Si les familles de Ralco étaient parvenues à impulser une mesure légale de protection de leur « arbre sacré », elles continueraient cependant à résider sur leurs terres en qualité de simples occupants. La possession légale du *fundo* en revenant à la société forestière *Maderas Ralco S.A.* au moment des faits, l'Etat ne put l'englober intégralement sous le statut d'aire protégée.

Insistons sur le fait que ce sont bien les araucarias -et non les terres- qui furent décrétées Parc National, laissant en conséquence un vide juridique quant aux possibilités d'administration de la nouvelle aire protégée. Cette situation se régularisa peu de temps après via le rachat de la société de Dionisio González et de l'ensemble de ses biens. Pour ce faire, l'Etat devint d'abord le principal actionnaire de *Maderas Ralco S.A.* à travers sa Corporation de Promotion de la Production (CORFO) qui, en 1976, transféra la propriété du *fundo* à l'une de ses filiales spécialement créée pour l'occasion : la société *Ralco S.A.I. de Maderas*. C'est cette même société qui, le 4 mai 1982, fit alors don du Fundo Ralco au Fisc (*ibid.*).

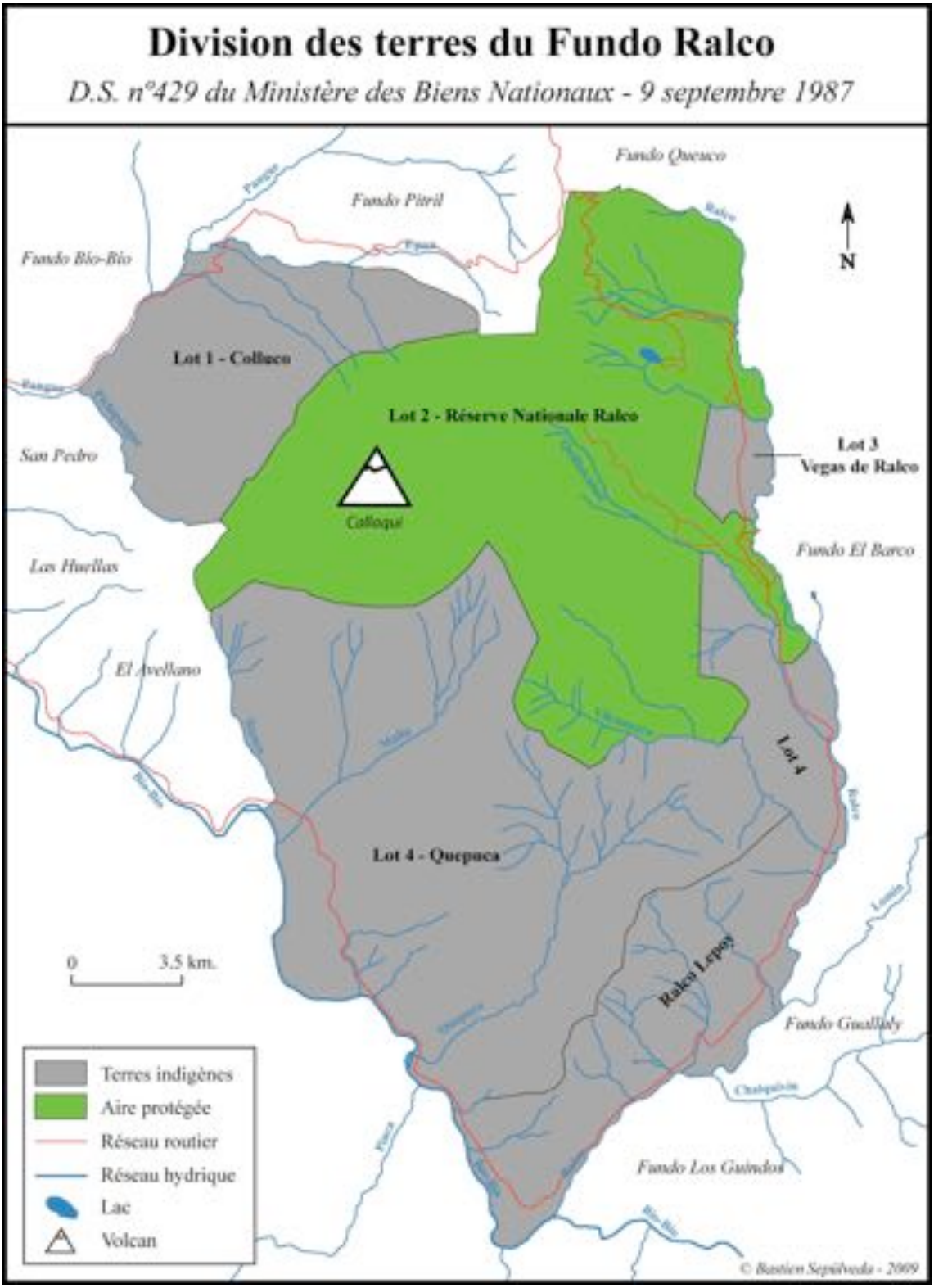
Divisées en quatre grands lots, les terres furent ensuite transférées à l'INDAP afin d'y régulariser la propriété indigène. Mais à la surprise générale, le Fisc se réserva le Lot n°2, d'une superficie de 12.421,20 ha, pour y créer une aire protégée (*cf.* Carte 25). Par Décret n°429 du Ministère des Biens Nationaux du 9 septembre 1987, le Parc National Ralco fut « *désaffecté en tant que tel* » pour être converti en Réserve Nationale Ralco dont on précisa, cette fois, les limites et la dimension. Le transfert à INDAP des lots restants (n°1,3 et 4) ne se fit que le 17 mai 1989, puis la distribution des titres de propriété aux familles pehuenches dans le courant de l'année 1991. Si après de longues années d'attente et d'espérance la justice leur avait enfin été rendue, les Pehuenches de Ralco se virent néanmoins privés d'une partie importante de leurs terres de *veranadas*, « enfermées » au sein de la nouvelle aire protégée dont la gestion et l'administration reviendraient exclusivement aux fonctionnaires de la CONAF. Il fut toutefois précisé dans le décret de création deladite réserve :

> « *Que la création d'une Réserve Nationale dans le secteur mentionné permettra d'atteindre d'importants objectifs liés à la conservation et à la*

[224] Article 53 de la Loi nº 17.699 du Ministère des Terres et de la Colonisation, du 14 août 1972, qui « *autorise les municipalités, institutions, entreprises de l'Etat et personnes juridiques indiquées à céder tout type de biens au Fisc* ».

protection des sols, à la protection des cours d'eau, à la récupération d'aires dégradées, à l'usage rationnel de ressources naturelles dans certains secteurs par les communautés indigènes et à la protection d'un important patrimoine génétique ».

Carte 25



Deux choses doivent être soulignées là. Tout d'abord, l'action volontariste des pouvoirs publics chiliens quant à la protection de l'environnement et de ses ressources. Ce volontarisme affiché lors de la création de la Réserve Nationale Ralco est d'autant plus notable qu'il contraste avec la mesure d'urgence de 1972, exclusivement réactive et en réponse à un conflit ponctuel. Ce n'est effectivement pas une préoccupation que l'on pourrait qualifier d'environnementaliste qui donna lieu à la création du Parc National Ralco.

L'autre point à souligner se réfère alors au statut sous lequel on décida de classer cette nouvelle aire protégée : celui de « réserve » plutôt que de « parc ». Cette distinction a son importance car, dans le contexte légal chilien et selon les définitions officielles, un Parc National ne tolère en son sein aucune autre forme d'activité anthropique que celle liée à la recherche scientifique et au développement « écotouristique ». Une Réserve Nationale, en revanche, autorise et régule sur sa juridiction un certain nombre d'activités comme l'élevage extensif, l'extraction de bois mort, la coupe sélective et contrôlée de certains spécimens à des fins non-commerciales ou, comme c'est le cas à Ralco, la collecte de certains fruits comme le pignon d'araucaria.

Il a, à ce titre, été précisé dans le même décret « [qu'en raison] *de ses caractéristiques,* [l'aire concernée] *s'ajuste davantage au concept de Réserve Nationale* ». Ladite aire s'est ainsi construite dans la prise en compte des familles pehuenches et du type d'activités qu'elles pouvaient y développer. L'intégration de ce paramètre au plan de gestion de la Réserve Nationale Ralco l'inscrit donc davantage dans une forme de développement durable que dans une perspective conservationniste.

Là où elle vient en fait poser problème, c'est sur son mode de gestion et d'administration dont les Pehuenches ont tout simplement été exclus. Outre la « spoliation administrative » que signifie l'imposition de l'aire protégée, sa création implique également une forme de dépossession plus directement perceptible, se traduisant par l'entrée de touristes investissant l'« aire protégée » comme un vaste parc qu'ils sillonent à leur convenance. C'est effectivement la CONAF qui gère leur entrée et administre le camping situé aux abords du lac La Mula (*cf.* Illustration 46). Les Pehuenches, eux, n'exercent aucune forme de contrôle sur cette activité, voyant ainsi les touristes aller et venir en toute liberté dans leur territoire[225].

[225] Christophe Grenier (1999) décrit un phénomène fort similaire dans le Parc National des Galapagos, où le développement de l'activité touristique se traduit par une forme de déterritorialisation des communautés locales. L'île, en effet, n'est plus tout à fait la leur, mais avant tout celle des touristes qui la parcourent en long et en large, de l'Etat et des tours-opérateurs qui administrent l'activité touristique, des scientifiques, enfin, qui s'y réservent de vastes secteurs pour leurs recherches.

Illustration 46

La réserve en question se présente en effet telle une reproduction en miniature de l'Etat et de son territoire. Placée sous contrôle d'une administration fortement hierarchisée, elle répond à une forme de gouvernance ne laissant -formellement au moins- pas ou peu de marge d'action aux communautés locales. Par exemple, le plan de gestion -renouvelé officiellement tous les dix ans- établissant la zonification de la réserve et les grandes lignes d'action à y mettre en oeuvre est l'affaire de consultants externes payés à cette occasion par la CONAF.

Suivant cette même logique, la réserve est placée sous contrôle d'un fonctionnaire qui y réside et se charge de l'administrer au quotidien. S'il a sous sa responsabilité la tutelle de deux gardeparcs, il est néanmoins soumis, à son tour, à une hiérarchie l'obligeant à rendre des comptes à un Chef Provincial chargé des Aires Protégées, lui-même soumis à un Directeur Provincial et un Chef Régional du Patrimoine Naturel, dépendant tous deux d'un Directeur Régional.

Les décisions concernant le devenir de ce territoire ne sont donc pas prises *in situ*, mais par des fonctionnaires ne connaissant pas ou peu la réalité du terrain. Les communautés locales n'ont en définitive aucune prise véritable quant à l'administration et au mode de gestion d'une aire protégée décrétée *de facto* sur leurs terres. Certes, l'un des deux gardeparcs actuellement en service est un Pehuenche originaire de la même communauté[226]. Mais à l'image des « rangers aborigènes » du Parc National de Kakadu (Australie) dont parlent Eric Fouache *et al*., les fonctionnaires indigènes de la CONAF restent « *cantonnés pour la plupart aux fonctions d'exécution* » (Fouache *et al*., 2009: 130).

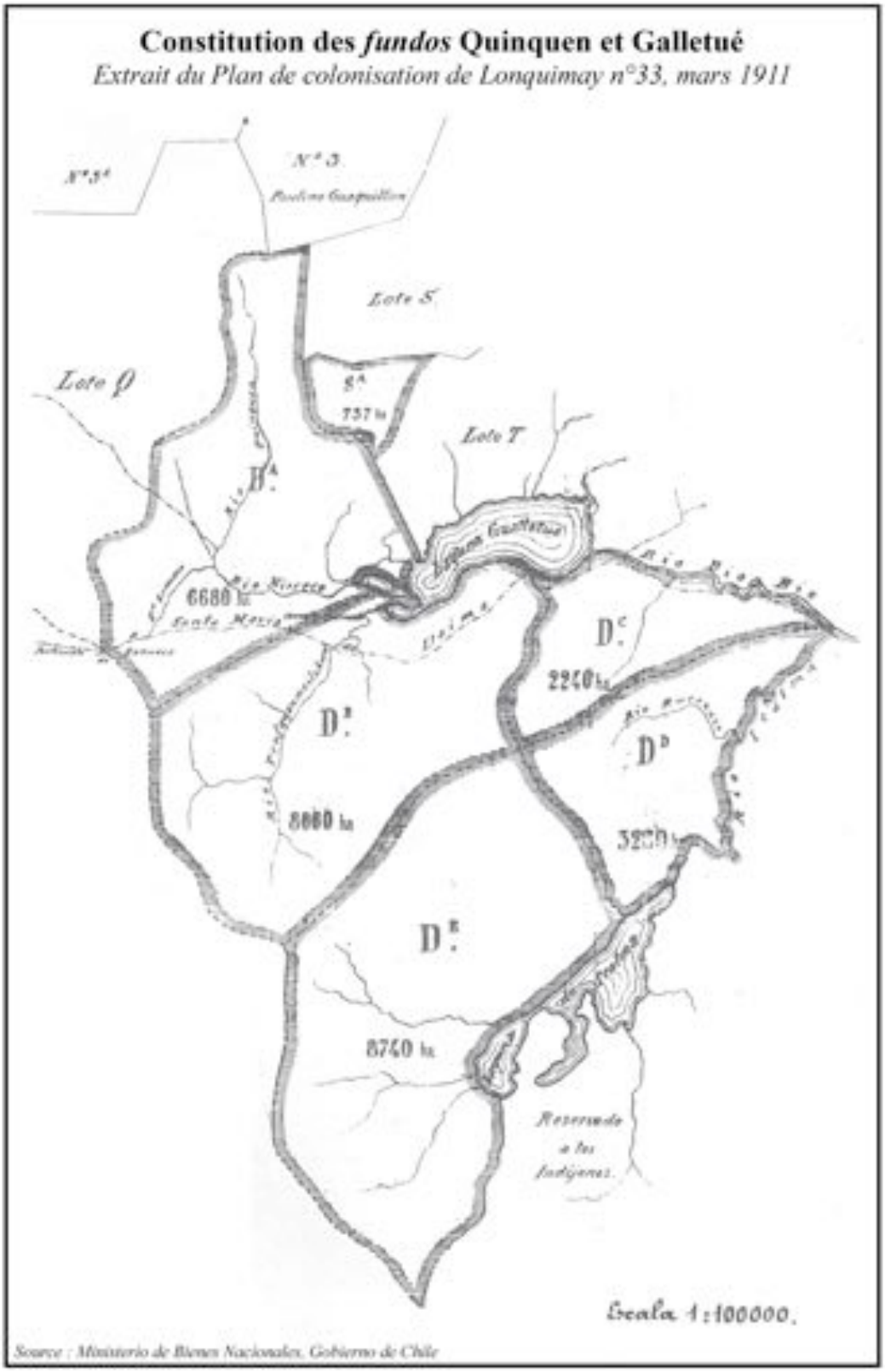
2. L'araucaria décrétée « Monument Naturel »

Les familles pehuenches de Ralco sont donc parvenues à préserver leur « arbre sacré » et à le mettre en réserve, mais à quel prix ! Leur combat contre la société forestière de Dionisio González rapelle alors celui que menèrent, à la même période, les Meliñir contre la société Galletué. C'était à Quinquen, un peu plus au sud de Ralco, en plein coeur de la commune de Lonquimay (*cf*. Carte 16). De Ralco à Quinquen, ce sont deux conflits qui s'entrecroisent, se font écho et se répondent l'un l'autre. L'intérêt d'en faire ici une présentation successive ne réside pas tant dans la similitude de leur déroulement que dans la divergence de leur solution. Car si l'on retrouve, en effet, un grand nombre de ressemblances dans la configuration du contexte présidant à l'un et

[226] Il s'agit de Segundo Necul, embauché formellement depuis 2004. Auparavant, il avait réalisé plusieurs contrats saisonniers, comme plusieurs de ses voisins de la communauté d'ailleurs. Au cours d'un entretien que j'eus avec lui lors d'une visite sur le terrain (18 janvier 2008), il me confia que le maintien de son poste et d'un gardeparc pehuenche étaient stratégiques dans la mesure où cela servait de « vitrine » à l'institution : une manière de montrer que la CONAF donne du travail aux Pehuenches et qu'elle les intègre aux fonctions de gestion de la Réserve Nationale.

l'autre des deux conflits, la réalité des Meliñir de Quinquen diffère aujourd'hui en bien des points de celle des familles de Ralco. Que s'est-il donc passé à Quinquen ? Mais surtout, en quoi l'évolution de la situation des Meliñir diffère-t-elle de la précédente ?

Illustration 47



Pour comprendre le déroulement des événements de Quinquen, il faut remonter le cours de l'histoire jusqu'en 1911. Il s'agit de l'année durant laquelle Guillermo Schweitzer acheta aux enchères le Lot Da du plan de colonisation de Lonquimay (*cf.* Illustration 47). Comme dans le cas précédent, l'acte de vente ainsi passé parvint en un simple « coup de stylo » à convertir les membres de la famille Meliñir en occupants illégaux des terres sur lesquelles ils s'étaient installés depuis quelques années. Les antécédents disponibles permettent en effet de dater leur établissement dans la vallée de Quinquen depuis au moins 1908. Ce n'est toutefois qu'en 1912 qu'ils s'y seraient installés de façon permanente et définitive (*cf.* Encadré 13).

Encadré 13

Les Meliñir :
des terres d'origine de Pedregoso à la « conquête » de Quinquen

Tous les membres actuels de la communauté de Quinquen sont descendants de Manuel Meliñir Inañir, originaire du secteur de Pedregoso, où un droit de propriété lui fut reconnu lors de la délivrance du *Título de Merced* n°1.056, en 1906. Trop à l'étroit à Pedregoso pour pouvoir subvenir aux besoins d'une famille de plus en plus nombreuse, il en partit dès 1908. C'est ainsi qu'il arriva avec les siens dans la vallée voisine de Quinquen qu'il utilisait déjà depuis plusieurs années comme *veranada*. Il ne s'y installa cependant, de manière définitive, qu'en 1912, après que les terres du secteur eurent été achetées par Guillermo Schweitzer lors de la grande vente aux enchères de 1911. Ce dernier y constitua le Fundo Quinquen et y embaucha Manuel Meliñir pour garder ses troupeaux. La situation se maintint de la sorte de longues années durant, jusqu'à ce que la Société Galletué entreprit d'y exploiter les forêts d'araucaria (Bengoa, 1992).
Désamparés face aux tentatives des représentants de la société forestière de les expulser de leurs terres, certains des Meliñir tentèrent de revenir à Pedegoso où ils voulurent faire valoir le droit qui, en raison de leur ascendance, leur revenait. Seulement, la population s'était aussi considérablement multipliée à Pedregoso où ils ne furent pas reçus à bras ouverts. Entrés en conflit avec les membres de la famille Huaiquillan, ils leurs vendirent finalement leur droit, se résignant à rester à Quinquen et à faire face aux attaques de la société forestière (*ibid.*).
Après de longues années de combat et de lutte acharnée, le cours de l'histoire donna finalement raison aux Meliñir, lorsque l'Etat, en 1992, racheta les terres de Quinquen pour les leur transférer gratuitement. S'il en fut ainsi fini des conflits avec la Société Galletué, ceux plus anciens opposant les Meliñir à leurs voisins de Pedregoso refirent surface. Lors du transfert à la communauté de Quinquen, en 2008, d'une partie des terres rachetées, ces derniers en réclamèrent également la propriété. Le degré de conflictualité fut tel que, durant l'année 2009, les forces de l'ordre durent renforcer leur présence dans le secteur ! On remarquera, à ce titre, que les rivalités intracommunautaires semblent parfois se maintenir avec plus de vigueur que les conflits interethniques.

Quant à Guillermo Schweitzer, riche commerçant de Villa Portales -nom d'origine du village de Lonquimay-, il n'avait d'autre intérêt que de se servir de son titre de propriété pour solliciter des crédits destinés au fourrage de ses troupeaux. Cette configuration permit le maintien d'un climat de relativement « bon voisinage » durant les premières années de cohabitation dans la vallée de Quinquen. Comme le précise J. Bengoa, « [...] *le litige de Quinquen n'a véritablement commencé que dans les années*

1960, [lorsque] *les Meliñir sollicitent au Tribunal d'Indiens de Victoria l'expropriation du Fundo Quinquen* [...] » (Bengoa, 1992: 63).

Si, en 1967, leur pétition fut d'abord refusée, le processus de réforme agraire leur donna finalement raison en 1971. Exproprié par la CORA, le Fundo Quinquen fut pour ainsi dire confisqué à son propriétaire légal, Andrés Lamoliatte, qui l'avait acquis en 1954. Le 22 janvier 1972, un accord fut alors signé entre la CORA, l'IDI et le Conseil Communal Paysan de Lonquimay, visant à assurer aux Meliñir l'usufruit des terres, tant pour leur bétail que pour la collecte du pignon d'araucaria (*ibid*.: 66). Mais, coup de théâtre, le 8 novembre suivant le *fundo* fut transféré à la Corporation de Reforestation[227] afin d'y créer le Parc National Galletué.

Comme le rappelle J. Bengoa, « *circulait à cette époque, déjà, l'idée de transformer tout le secteur en une grande réserve nationale pour y protéger les araucarias et y définir la propriété indigène de manière définitive* » (*ibid*.: 66). Les antécédents révèlent même l'existence d'un tel projet depuis 1949 au moins[228]. Aussi, un décret promulgué vingt ans plus tard, en 1969, tenterait pour la première fois de l'histoire républicaine chilienne de réguler l'activité extractive[229]. Cette volonté protectionniste répondait aux inquiétudes soulevées par l'apparition, ici et là, de nouvelles sociétés forestières qui, dès les années 1930, multiplièrent les foyers d'exploitation des forêts d'araucaria (Otero, 2006: 119-120).

Dans le Fundo Quinquen, notamment, Andrés Lamoliatte avait initié, plusieurs années auparavant, l'activité forestière. Privé de « ses » terres durant la période de la Réforme Agraire, il n'eut d'autre choix que de mettre fin à son entreprise. Mais suite au coup d'Etat de 1973, les vents tournèrent en sa faveur. L'expropriation de 1971 fut révoquée et le terrain lui fut dévolu. Il fonda alors, sans tarder, la société forestière Galletué dans le but de reprendre l'exploitation des forêts d'araucaria. Comme à Ralco, les Meliñir s'y opposèrent jusqu'à obtenir gain de cause. La pression internationale aidant, les autorités militaires décrétèrent, en 1976, le statut de « Monument Naturel » de l'araucaria, interdisant de ce fait toute forme d'exploitation.

Cette mesure rendit obsolète, d'une part, le décret de 1969 qui réglementait la coupe d'araucaria et inopérant, d'autre part, le statut de « Parc National » conféré aux araucarias de Ralco. Restreignant son champ d'action à un secteur bien déterminé -« les

---

[227] Il s'agit là de l'antécesseur direct de l'actuelle CONAF. Le changement d'appellation et de statut fut officialisé par la promulgation du Décret n°455 du 19 avril 1973.

[228] Dans une note envoyée le 18 février 1949 au Chef du Bureau des Terres et de la Colonisation, le Directeur Général de ce même service se réfère à l'intérêt suscité par la création d'une Réserve Forestière permettant la protection de « vastes forêts d'araucaria » dans ce même secteur.

[229] C'est le Décret Suprême nº94 du Ministère de l'Agriculture, du 26 février 1969, qui signale : « *Que les provinces d'Arauco, Bío-Bío, Malleco, Cautín et Valdivia, détentrices de précieuses forêts d'Araucaria Araucana, se voient soumises depuis déjà plusieurs années à une exploitation forestière incontrôlée ; et, qu'il existe le risque d'extinction de l'espèce Araucaria Araucana, au vu de l'exploitation à laquelle elle se trouve soumise, occasionnant, par conséquent, de graves préjudices de caractère économique et social à la nation* ».

araucarias du Fundo Ralco »-, celui-ci n'avait à l'évidence plus lieu d'être. Le décret de 1976 généralisa la mesure sans discrimination géographique. S'initia alors une longue bataille juridique contre l'Etat chilien, auquel les représentants de la société forestière réclamèrent dommages et intérêts au vu des préjudices et pertes économiques engendrés par l'interdiction absolue de toute forme d'exploitation.

Le déroulement du procès leur donna raison. Mais plutôt que de dédommager leurs « victimes », les autorités militaires optèrent pour une levée de la mesure prise en 1976. Un nouveau décret réglementant la coupe d'araucaria fut promulgué en 1987, dans un style très similaire à celui de 1969. Un véritable retour à la « case Départ » pour les Meliñir qui durent redoubler d'effort face à un exploitant décidé, cette fois, et avec le concours des forces publiques, à les expulser de « sa » propriété. Il s'agissait pour Andrés Lamoliatte et les siens de reprendre l'exploitation des forêts d'araucaria en toute tranquillité.

En 1988, ils traînèrent en justice les Meliñir pour occupation illégale du Fundo Quinquen. Mais dans un contexte de recouvrement progressif de la démocratie et d'une montée en puissance d'un mouvement mapuche relayé par une myriade d'alliés en tout genre, le conflit de Quinquen prit une proportion impensable. Amplement médiatisé, il devint même l'un des symboles du « retour mapuche » sur le devant de la scène publique nationale et internationale. La pression fut telle que l'une des premières mesures du gouvernement de Patricio Aylwin consista à éteindre l'« incendie pehuenche » en remettant au goût du jour, dès 1990, le statut de Monument Naturel de l'araucaria.

A cela, vint s'ajouter, en 1991, la création de la Réserve Nationale Lago Galletué qui, outre le Fundo Quinquen, engloba en son sein le Fundo Galletué -appartenant à la même société forestière-, plusieurs propriétés privées particulières ainsi que certaines communautés pehuenches alentour. S'établissant donc, selon cette configuration, sur des terres n'appartenant pas légalement à l'Etat, ladite réserve ne pouvait avoir lieu d'être. Son décret de création était tout simplement inconstitutionnel ! Le problème est qu'il devança un projet de loi visant à exproprier les terres de la société Galletué -*fundos* Quinquen et Galletué- au bénéfice de la création d'une aire protégée. L'idée déjà énoncée en 1949 n'avait donc pas été abandonnée et, comme à Ralco, la mise en réserve des forêts d'araucaria fut perçue par les autorités chiliennes comme une alternative possible à une éventuelle sortie de crise. Le décret de 1991 signale à ce titre :

> « *Que, dans le secteur mentionné, la végétation joue un rôle fondamental dans le cycle hydrologique* [et que] *l'espèce arborée la plus importante est représentée par l'Araucaria Araucana, dont l'habitat est très fragile et les altérations irréversibles, en raison de quoi cette espèce -bien que déclarée Monument Naturel- est en danger d'extinction, obligeant à agir expessément afin de stopper le processus de détérioration qui l'affecte* ».

Mais contrairement à la situation de Ralco, et malgré une configuration initiale fort semblable, aucune Réserve Nationale ne put donc voir le jour à Quinquen. La CONAF ne matérialisa jamais sa présence sur le terrain et, peu de temps après sa création officielle, la Réserve Nationale Lago Galletué fut désaffectée :

> « [...] *dans la zone correspondant à la Réserve Nationale Lago Galletué, vivent des communautés indigènes dont le développement nécessite la désaffectation du secteur, afin que le Ministère des Biens Nationaux puisse transférer le domaine de ce terrain à la Corporation Nationale de Développement Indigène et que celle-ci puisse attribuer des titres de propriété aux membres de ces communautés* »[230].

L'Etat dût ainsi renoncer à son projet et, dès 1992, il racheta les terres en litige pour ensuite pouvoir les transférer gratuitement aux familles pehuenches (*cf.* Chapitre 3). Comme pour l'ex-Fundo Ralco, les terres de Quinquen furent divisées en grands lots, répartis à différents moments aux diverses communautés pehuenches concernées. La première transaction (Lot A2) eut lieu le 30 juin 1997 en faveur des Meliñir ; la dernière (Lot A1), le 8 novembre 2007 seulement et au bénéfice de la même communauté (*cf.* Tableau 16 & Carte 16). En définitive, les Meliñir sont désormais assurés de la propriété légale des terres qu'ils occupent et pour lesquelles ils ont tant lutté. Ils ont eu, en ce sens, plus de chance que leurs frères de Ralco dont les *veranadas* sont aujourd'hui soumises au régime légal de Réserve Nationale.

Tableau 16 : Transfert des terrains issus du « grand rachat » de 1992 à Lonquimay

Terrain	Sup. (ha)	Communauté bénéficiaire	Date
Fundo Quinquen /Lot A2	2.675,00	Quinquen	30 Juin 1997
Fundo Galletué /Lot B2	1.518,88	Quinquen	5 Oct. 2001
Fundo Galletué /Lot B3	1.076,76	Huenucal Ivante	
Fundo Galletué /Lot B4	961,47	Huallenmapu	
Fundo Galletué /Lot B5	1.629,88	Communautés d'Icalma	
Lote C2	1.288,00	Communautés d'Icalma	
Fundo Galletué /Lot B1	4.292,55	Quinquen	18 Avr. 2007
Fundo Quinquen /Lot A1	4.340,00	Quinquen	8 Nov. 2007
Total	**17.782,54**		

Source : CONADI, Gobierno de Chile

Tous, néanmoins, peuvent se réjouir de ne pas avoir baissé les bras et d'être parvenus à protéger et sanctuariser leur « arbre sacré ». Mais si, pour cela, les uns doivent aujourd'hui « endurer » l'imposition d'une aire protégée sur leurs terres, les autres se sont eux-mêmes chargés, *a posteriori*, de créer leur propre « parc ». Simple contradiction ou ironie du sort ?

[230] Extrait du Décret Suprême nº 27 du Ministère de l'Agriculture du 30 janvier 1997.

3. Le Parc Pehuenche de Quinquen

Il faut rappeler, tout d'abord, qu'au moment de la création de la Réserve Nationale Lago Galletué l'actuelle loi indigène était encore en pleine discussion. On tient probablement là l'élément ayant joué en faveur des Pehuenches de Quinquen. Expliquons-nous : la création de l'aire protégée aurait signifié, pour les fonctionnaires de la CONAF, la mise en place d'un travail de coordination avec un grand nombre de communautés indigènes ; or, ni les uns ni les autres n'y étaient visiblement disposés (Dodge & Reyes, 1995: 206). Quel statut conférer alors aux terres pehuenches de Quinquen afin de pouvoir en assurer à la fois la conservation écologique et la propriété indigène ?

La réponse fut donnée en 1993, par la promulgation de la loi indigène qui, rappelons-le (*cf.* Chapitre 3), instaura la figure d'Aire de Développement Indigène (ADI). Faisant directement écho à la situation de Quinquen[231], ce nouveau statut devait, dans l'esprit du législateur, répondre aux exigences de décentralisation et de développement local. Il vint de la sorte déplacer celui d'aire protégée. Si l'ADI Galletué-Icalma fut ainsi la première ADI à être proposée, elle reste cependant aujourd'hui encore à l'état de projet. Quelles en sont les raisons ? L'opposition pehuenche à l'imposition d'un statut qui -considérèrent-ils- ne réglerait en rien les questions de territoire et de développement local y est pour beaucoup[232]. Mais, à ce premier facteur, s'ajoutent des jeux d'influence au sein de la CONADI qui ont empêché de débloquer les fonds nécessaires à la création de l'ADI (*ibid.*: 207).

En faisant reculer le projet de Réserve Nationale puis en dilatant la constitution de l'ADI Galletué-Icalma, les Pehuenches de Quinquen ont véritablement fait barrage à la mise en réserve et à l'usurpation administrative de leur territoire. Ils ont su, en ce sens, en maintenir le contrôle effectif. Contrôle qu'ils ont même renforcé au cours de la dernière décennie en s'appuyant sur leurs plus fidèles alliés, ceux les ayant accompagnés dans leur lutte pour la protection de l'araucaria : les écologistes. Aussi, entre 2001 et 2004, un projet financé dans le cadre du programme *Fondo Bosque Templado* (*cf.* Encadré 14) fut executé à Quinquen, portant pour titre « Ecotourisme pour la protection de l'Araucaria : un défi pour l'Association Quimque Wentru de Lonquimay ».

---

[231] Le concept d'ADI s'inspira en fait du statut informel de « Réserve Pehuenche de Huiltué », décrété par les communautés du secteur qui prétendaient de la sorte reprendre le contrôle de leur territoire.

[232] Dans une déclaration publique des *lonkos* (Oscar Calluqueo, Domingo Cayuqueo et Juan Cayuqueo) et du président du comité de quartier (Jorge Cayuqueo) d'Icalma, datant du 7 septembre 1991, ceux-ci prennent fermement position en rapport à la création de l'aire protégée, demandant la « *reconnaissance absolue de toutes les terres* [*qu'ils occupent*] *dans les différentes communautés, celle-ci devant être acompagnée d'un document qui accrédite et permette l'usage, le contrôle, l'administration et la planification de* [*leur*] *terre* [*qu'ils occupent*] *actuellement comme communauté. Ce qui signifie investir de tout pouvoir les* comuneros *et les* lonkos *de chaque communauté* ».

Encadré 14

Le programme Fondo Bosque Templado *(FBT) : une éco-conquête ?*

Fondé en 1968, le Comité National Pro-Défense de la Faune et de la Flore (CODEFF) est la première et la plus importante ONG écologiste chilienne. Présent à Quinquen dès 1988, CODEFF mit en place en 2000, conjointement au *World Wildlife Fund* (WWF), le *Fondo Bosque Templado* (FBT), un programme destiné au financement de projets voués à la conservation des forêts primaires du macro-secteur identifié dans le langage écologiste sous l'appelation d'« écorégion valdivienne » (Catalan, 2006).

Illustration 48 : Logo du FBT

Source : http://www.codeff.cl/

L'écorégion valdivienne est l'une de ces quelques 867 unités identifiées à ce jour, à travers le monde, comme formant un ensemble éco-géographique reposant sur des caratéristiques à la fois géologiques, édaphiques, géomorphologiques, hydrographiques, climatiques et/ou biologiques singulières (Amelot & André-Lamat, 2009: 87-89). Figurant également au palmarés des 238 écorégions les plus représentatives de la planète, son originalité réside dans le fait qu'elle constitue l'une des deux plus grandes aires mondiales de forêts primaires situées en zone côtière et soumises à un climat tempéré pluvieux. Correspondant, dans sa moitié nord, à l'ancien territoire mapuche, elle embrasse l'ensemble des forêts d'araucaria du pays faisant l'objet d'une attwention particulière.

Par ses actions, CODEFF tend d'ailleurs à prendre le pas sur l'Etat en matière de protection de l'environnement et semble alors pouvoir être qualifié, à ce titre, d'organisation « éco-conquérante ». Comme le souligne S. Guyot dans la définition qu'il donne de cette expression, CODEFF oeuvre indiscutablement à la mise en place d'un projet territorial « [...] *basé sur l'éco-conquête, réelle ou virtuelle, d'espaces à forte valeur écologique* » (Guyot, 2009: §72).

Notons, en effet que, depuis 1997, l'organisation impulse la création d'un Réseau d'Aires Protégées Privées (RAPP) qui, selon les informations disponibles sur son site officiel, se compose aujourd'hui de 133 unités représentant quelques 386.571,50 ha. Aussi, depuis la création du FBT, en 2000, ces mesures se sont intensifiées au sein de l'écorégion valdivienne. En outre, l'ONG a signé, en 2005, une convention avec la CONAF : RAPPAM (*Rapid Assessment and Prioritization of Protected Area Management*) pour le suivi et l'évaluation des aires protégées publiques.

Par le biais du FBT, CODEFF et WWF sont ainsi parvenues à constituer un vaste réseau régional d'aires protégées, aussi bien publiques que privées, dont elles assurent la supervision (*cf.* Illustration 49).

Encadré 14 - Suite

Illustration 49 : Réseau d'aires protégées supervisées dans le cadre du FBT en écorégion valdivienne

Oeuvre sous droit

Source : WWF

Avant de détailler le contenu de ce projet et d'en évaluer la réalisation, il est nécessaire de préciser l'évolution qu'a suivi la communauté de Quinquen, depuis 1992, sur le plan organisationnel. Le premier point à signaler est que les familles de Quinquen ne furent pas les seules à avoir été affectées par les activités d'exploitation de l'araucaria à Lonquimay. Certaines des communautés voisines comme Huallen Mapu, Huenucal Ivante ou Pedro Calfuqueo d'Icalma (*cf.* Carte 16) le furent tout autant[233].

De fait, la lutte des Pehuenches de Quinquen ne fut pas isolée et, dans le courant 1992, l'ensemble de ces communautés s'allièrent dans un Conseil d'Hommes Sages, plus connu sous le nom original de *Quimque Wentru*[234]. En se conformant en Association Indigène par son inscription en 1996 dans les registres de la CONADI, ce Conseil légalisa son existence. Il se donna par-là même les moyens de répondre aux appels à projet de l'ethnobureaucratie florissante des années 1990 et, donc, de pouvoir en capter les financements. Ce fut chose faite dès 1997 lorsque, grâce à l'aide financière de diverses institutions privées, l'association acquit une maison dans le centre de Lonquimay qui servirait d'auberge aux Pehuenches venus de loin, souvent contraints à passer la nuit sur place avant de repartir dans leur communauté d'origine[235]. Mais peu de temps après son lancement, l'auberge se révéla être un véritable gouffre financier : on se rendit compte qu'elle ne pourrait fonctionner sans compter l'aide d'apports extérieurs.

On eut alors l'idée d'y recevoir également des touristes et de leur offrir un service d'hôtellerie et de restauration, dont les bénéfices permettraient de couvrir les dépenses diverses et variées liées à la maintenance et au paiement des factures. Un second projet fut formulé et permit l'inauguration, en 1999, de l'auberge *Follil Pewenche*. C'est à cette réalité que vint se greffer, en 2001, le financement du *Fondo Bosque Templado*, dont la mise en oeuvre permit à l'association d'incorporer une aire de camping en bordure du lac Galletué (*cf.* Illustration 50) ainsi qu'une station servant de point de départ à des excursions vers les plus beaux sites du secteur et à la découverte de ces forêts pour lesquelles les Pehuenches avaient par le passé tant lutté (Reyes, 2006: 303-304).

---

[233] Entre 1968 et 1970, la société Galletué initia l'exploitation intensive des forêts d'araucaria du Fundo Galletué. En raison du manque de clarté sur les limites et la définition de la propriété indigène aux abords du *fundo*, des conflits d'usage apparurent simultanément dans les communautés voisines de Pedro Calfuqueo et Huenucal Ivante, pourtant toutes deux assurées de leurs possessions par un *Título de Merced*. Ces conflits sont amplement documentés dans les archives du Fond Indigène de la CONADI.

[234] Ses dirigeants conformèrent aussitôt la commission d'administration de la Réserve Pehuenche de Huiltué, dont l'existence légale devait être entérinée par la création de l'ADI Galletué-Icalma.

[235] Les transports publics ne desservent pas tous les secteurs ruraux où se concentrent majoritairement les communautés pehuenches. En raison des importantes chutes de neige en saison hivernale, ces secteurs sont souvent inaccessibles. Or, quand il faut se rendre à Lonquimay et que les chemins sont rendus impratiquables par la neige, le cheval s'impose comme seul et unique moyen de locomotion. Seulement, la durée d'un tel voyage et les rudes conditions climatiques obligent très souvent à passer la nuit en ville, avant de repartir le jour suivant, signifiant un coût considérable pour l'économie familiale pehuenche.

A partir de l'auberge, se mit en place un projet touristique qui, en plus de valoriser l'araucaria[236] et l'ensemble des ressources présentes au sein des communautés pehuenches, permit à celles-ci de réguler et canaliser l'afflux croissant de touristes aux abords du lac Galletué[237], contribuant par ce biais à réaffirmer le contrôle de leur territoire (Sepúlveda, 2006).

Illustration 50 : Les services touristiques *Follil Pewenche*

Clichés : B. Sepúlveda, 2006

Il est néanmoins notoire que les investissements se concentrèrent exclusivement dans la communauté de Quinquen, chez les Meliñir -ce qui, bien entendu, ne va pas sans questionner les jeux de pouvoir internes à l'association[238]. Il semble même que les Meliñir soient parvenus à confisquer l'Association Quimque Wentru qu'ils instrumentalisent désormais à leur avantage, l'utilisant comme plateforme de captation des « ethno-projets ». En s'appropriant des postes de décision de la structure associative, ils en ont tacitement exclus les autres communautés. Ils ont alors pu personnaliser les relations avec leurs alliés et bailleurs de fonds. En témoigne par exemple la création récente du Parc Pehuenche de Quinquen, inauguré en mars 2009.

Impulsée par la WWF dans le cadre de sa politique environnementale pour l'écorégion valdivienne, et comptant également sur le concours et le financement de plusieurs institutions publiques dont la municipalité et le gouvernement régional, l'initiative vise à renforcer les niveaux de responsabilité des communautés locales dans la gestion et la conservation des ressources naturelles. Dotée du statut de « Parc Pehuenche », la communauté de Quinquen s'est ainsi convertie en une forme originale

[236] Il serait plus correct de dire ici « revaloriser », dans la mesure où l'activité touristique offre à l'araucaria une valeur ajoutée autre que celle dérivant de son extraction. Le tourisme aurait ainsi la vertu de faire front efficacement à l'exploitation forestière en « rentabilisant » les forêts d'araucaria sur le long terme (Sepúlveda, 2006).

[237] Dans le courant des années 1990, les communautés mapuches de l'ensemble de la région expérimentèrent effectivement l'arrivée spontanée, soudaine, massive et incontrôlée de touristes s'inscrivant fort souvent dans le paysage socio-culturel local tels de véritables « néo-conquérants » (Volle, 2005).

[238] Ces questions feront l'objet du prochain chapitre.

d'aire protégée privée, administrée par ses propres habitants. Dans la continuité des projets antérieurs, l'intention de l'ONG écologiste est de promouvoir l'écotourisme et la conservation de la biodiversité -l'araucaria en particulier- au sein de ce parc (*cf.* Carte 26).

Carte 26 : Le Parc Pehuenche de Quinquen et le projet touristique Follil Pewenche

Œuvre sous droit

Source : WWF / http://www.pewenche.cl

Mais ce qui est d'autant plus intéressant est la marge de manoeuvre que cette nouvelle configuration confère aux Pehuenches. En concordance avec la recherche d'une gouvernance environnementale faisant désormais la part large aux communautés

locales dans la gestion de la biodiversité, elle fait aussi écho aux attentes géopolitiques des Amérindiens. Le Parc Pehuenche de Quinquen se distingue, en ce sens, des figures de Réserve Nationale et d'Aire de Développement Indigène, dans la mesure où il va de pair avec la reconnaissance de la juridiction de la communauté sur son territoire[239]. Il vient même d'une certaine manière la consolider, la légitimer davantage et répondre, en somme, aux revendications territoriales des familles de Quinquen.

Si le contexte initial n'était guère différent à Ralco et à Quinquen, et si l'évolution parallèle dans chacun des secteurs présente même de nombreuses coïncidences, la situation actuelle n'est pourtant pas comparable en tous points. Certes, tant à Ralco qu'à Quinquen il existe aujourd'hui une aire protégée, produit de la lutte menée par le passé par les communautés pehuenches en défense de leur arbre sacré. Mais l'une est publique, administrée par l'Etat à travers la CONAF, et l'autre privée, placée sous contrôle des Pehuenches et, subsidairement, de leurs alliés écologistes. On ne peut négliger cette différence, à tous égards remarquable.

Les recherches menées tant sur le terrain que dans les archives du Fond Indigène de la CONADI ont ainsi montré que le problème fondamental ne résidait pas tant dans la sacralité de l'espèce arborée, ni donc dans une quelconque mesure de protection à son encontre, que dans la reconnaissance aux Pehuenches d'une capacité de gestion et d'administration de leur propre territoire. Le conflit généré par l'exploitation des forêts d'araucaria se voit ainsi traversé d'une dimension éminemment politique mais aussi -et surtout- économique, dans la mesure où il se fonde sur l'accès concurrentiel à une ressource hautement convoitée. A l'image des Uros de l'altiplano péruvien qui disputent à l'administration de la Réserve Nationale du Titicaca le contrôle de l'activité touristique (Kent, 2008), la fronde des Pehuenches de l'Alto Bío-Bío à l'encontre des autorités chiliennes est à replacer dans une lutte visant l'appropriation d'une ressource forestière de premier ordre.

Juan Purran, actuel *lonko* de la communauté de Ralco Lepoy, me confiait ainsi que si les forêts d'araucaria étaient encore debout aujourd'hui ce n'était pas parce que l'Etat avait décrété l'espèce en tant que Monument Naturel et qu'il l'avait enfermée dans des aires protégées, mais bien parce que les Pehuenches en avaient pris soin depuis fort longtemps. Il justifiait ainsi son opinion selon laquelle la présence de la CONAF était inutile à Ralco et qu'il serait plus judicieux de redistribuer les terres de la Réserve Nationale aux familles de la communauté. En somme, de leur reconnaître leur juridiction ainsi que leur pouvoir de décision sur leurs propres terres. La mise en réserve s'est de toute évidence imposée comme une réponse « naturaliste » à un problème

[239] Le Parc Pehuenche de Quinquen n'est cependant pas unique en son genre car CODEFF soutient également, depuis l'année 2000, à travers le programme FBT, la constitution du Réseau de Parcs Communautaires Mapu Lahual dans sept communautés huilliches du secteur côtier de Maicolpué de la Région de Los Lagos (Cárdenas, 2006).

mettant en relation des groupes humains relevant d'une autre ontologie. Une analyse plus poussée du contexte dans lequel prirent place les activités d'exploitation de l'araucaria permet de le mettre davantage en évidence.

4. Les contrats d'exploitation avec les sociétés forestières

Comme cela vient d'être longuement commenté, la création de la Réserve Nationale Ralco et l'attribution à l'araucaria du statut de Monument Naturel furent le produit des mobilisations des communautés de Ralco et Quinquen qui s'opposèrent à la venue de sociétés forestières sur leur territoire. Si l'on y prête toutefois plus d'attention, l'histoire de l'exploitation des forêts d'araucaria est en fait plus complexe que cela. Tant les archives disponibles que la mémoire collective des familles pehuenches indiquent que les activités de coupe et d'extraction de cet « arbre sacré » se firent fort souvent avec le consentement des communautés ou, du moins, d'une partie d'entre elles.

Les habitants de Ralco, par exemple, associent aujourd'hui l'épisode de la coupe d'araucarias à la responsabilité du *lonko* d'alors, Pedro Marihuan, qui n'aurait pas hésité à pacter la vente des forêts du *fundo* avec la société de Dionisio González. Il aurait été suivi et soutenu de l'ensemble du directoire de la communauté qui aurait agi alors en tant que complice. Selon les termes employés par les propres *comuneros*, l'entrée de la société forestière sur les terres de Ralco Lepoy résulterait donc de l'« avarice » de quatre hommes qui négocièrent, à leur avantage, la vente des bois de l'ensemble de la communauté.

Le « clan des quatre » s'en est bien entendu défendu et l'un d'eux, José Mariano Purran, confiait en 1992 à R. Molina et M. Correa :

> « *Je l'ai accompagné parce que les autres ne voulurent pas y aller. A Santiago, nous sommes allés au Ministère des Terres et, par la suite, le* cacique *se mit d'accord avec Dionisio González pour signer un compromis de vente du bois, en raison d'une offre qu'il lui avait faite de 5.000 Pesos et 200 quintals de farine. A peu près deux ou trois jours plus tard, ils furent à la Direction Générale des Affaires Indigènes et ils firent signer le* cacique. *A ce moment-là, je me trouvais avec le* cacique *Pedro Marihuan et Domingo Huenteao, mais avec Domingo nous ne voulions pas signer. Ils obligèrent le* cacique *à signer et firent pression pour que l'on en fît de même. Par cette signature, il vendit les bois de pin d'araucaria du secteur La Mula. Le compromis fut établi pour une durée de trois mois et, durant cette période, ils coupèrent beaucoup d'araucarias* [...] »[240].

[240] Témoignage de José Mariano Purran, reccueilli par R. Molina et M. Correa (Molina & Correa, 1996: 100-101). Aujourd'hui parmi les plus âgés de la communauté, José Mariano Purran est le dernier encore en vie des quatre responsables présumés de la coupe d'araucaria. J'ai eu la possibilité de le rencontrer et de m'entretenir avec lui lors de ma présence dans la Réserve Nationale. Il fut difficile d'aborder le thème de la coupe d'araucarias et, globalement, nos discussions firent ressortir la même version que celle qu'il donna 15 ans plus tôt aux auteurs cités.

Comme il l'a été indiqué plus haut, les Pehuenches de Ralco Lepoy s'opposèrent fortement aux activités de la société forestière jusqu'à parvenir à paralyser l'exploitation de leurs forêts en 1970. La réponse de l'Etat, on l'a vu aussi, fut la création du Parc puis de la Réserve Nationale Ralco. Seulement, cette mesure priva les familles du secteur de l'accès à la propriété sur leurs terres de *veranadas*. Un lourd tribut dont la faute revient, dit-on, à Pedro Marihuan et son directoire. L'intromission de la CONAF et la mise en réserve des forêts d'araucaria de Ralco serait ainsi étroitement liées à l'action de certains Pehuenches avides et peu scrupuleux, aujourd'hui rappelés à la mémoire collective en tant que vils négociants. Un raccourci peut-être trop simpliste, mais ayant indubitablement le mérite de mettre le doigt sur l'implication et le rôle des communautés dans l'exploitation de leurs propres forêts.

Or, l'expérience de la communauté de Ralco Lepoy n'est pas un cas isolé. Loin s'en faut ! Dans le secteur de Mallín del Treile de la commune de Lonquimay (*cf.* Carte 16), certaines des familles de la communauté Bernardo Ñanco signèrent des contrats d'exploitation à trois reprises : en 1958, puis durant les années 1960, avec les sociétés Vela y Cía., Fressard Hnos. et l'exploitant particulier Luis Arnaldo Riquelme. Plus au sud, à Icalma (*cf.* Carte 16), des familles de la communauté Pedro Calfuqueo en firent tout autant dans le courant des années 1950[241].

Mais l'exemple le plus probant et le plus à même d'illustrer cette réalité est sans aucun doute celui de la communauté de Pedregoso, voisine de Quinquen (*cf.* Carte 16). Là, l'exploitation de l'araucaria fut entreprise par deux sociétés forestières : la *Sociedad Agrícola Ganadera Dillo Ltda.* dans le secteur de La Fusta et, dans le secteur Litrancura, la *Sociedad Agrícola Sierra Nevada Ltda.* Si chacune d'elles possédait la propriété légale des terrains exploités, elles empiétèrent cependant assez vite au-delà de leurs limites, sur les terres reconnues aux familles pehuenches de Pedregoso. Comme dans beaucoup d'autres communautés, le manque de clarté de la démarcation de la Réduction correspondante au *Título de Merced* (T.M. 1056) laissa aux sociétés forestières le champ ouvert à l'exploitation des araucarias.

C'est d'abord du débordement du Fundo La Fusta, situé à l'ouest de la communauté de Pedregoso, que la coupe d'araucarias fit son entrée en terres pehuenches, dans le courant des années 1950. Décidées à stopper les activités d'extraction entreprises par la société Dillo, les familles pehuenches se mobilisèrent énergiquement, parvenant à signer le 29 mai 1958 un accord stipulant la limite officielle

[241] Dans une lettre non datée, adressée à l'un des ministres du gouvernement de Carlos Ibáñez del Campo (probablement celui des Terres et de la Colonisation, Venancio Coñuepán), Juan de Dios Calluqueo Huaiquillan et Juan de Dios Calluqueo Calluqueo, en représentation de la communauté Pedro Calfuqueo, se réfèrent à des « *contrats d'exploitation forestière célébrés par la Réduction avec des particuliers, contrats qui doivent prendre fin car ils ne sont pas équitables. Nous pouvons ajouter que des particuliers liés à ces contrats ont sollicité au Fisc des titres de propriété sur des terrains que nous occupons et que nous laissions pour l'exploitation forestière* ».

entre le Fundo La Fusta et la Réduction Paulino Huaiquillan et obligeant la société forestière à renoncer à l'usufruit des troncs déjà coupés dans la frange exploitée et reconnue en propriété aux Pehuenches.

Les problèmes ne furent pas pour autant définitivement réglés car, dans le courant des années 1960, de nouveaux litiges survinrent dans la délimitation du même secteur. Une nouvelle démarcation fut ainsi établie en 1964, à travers un nouvel accord obligeant cette fois la société forestière à racheter aux Pehuenches les troncs coupés dans le secteur en dispute. L'extraction du bois signalé dans ce contrat prit fin dans le courant de l'année 1967 mais, dès 1968, un nouveau conflit surgit au sud-est de la communauté, aux abords du Fundo Litrancura.

Comme dans le cas précédent, la société Sierra Nevada déborda sur les terres en possession des Pehuenches, où elle initia la coupe des forêts d'araucaria. Là aussi, les familles du secteur se mobilisèrent activement, parvenant à passer un accord avec les représentants de la société forestière. Selon cet accord, la propriété du Fundo Litrancura fut formellement reconnue aux Pehuenches qui, en contre-partie, se virent dans l'obligation de vendre à la société forestière les troncs déjà coupés dans le secteur en litige. Mais ce n'est pas tout ! Le même jour -15 novembre 1973-, ils signèrent un second contrat stipulant cette fois la vente de spécimens non encore exploités. Ils décidèrent, en somme, de se lancer à leur tour dans le négoce du bois d'araucaria, devenant à ce titre le partenaire privilégié de la société forestière.

Il est écrit, noir sur blanc, dans ledit contrat, que « *la communauté Paulino Huaiquillan promet de vendre à la Société Santa Juana Ltda. les bois d'araucaria existant dans les vallées Paule, Agua Negra et Agua Blanca, situées à l'intérieur de Pedregoso, terrain de propriété de la communauté indigène Paulino Guaiquillan* [...] ». *Ipso facto*, des réactions se firent sentir au sein même de la communauté. Le 26 novembre 1973, un groupe de Pehuenches s'identifiant comme Comité Majoritaire de la Réduction Guaiquillan écrivit une lettre au Directeur de l'IDI afin de manifester son opposition à la signatue de ce contrat. Ce qu'il est intéressant de noter ici, ce sont en fait les raisons motivant cette opposition :

> « *la majeure partie des habitants de la Réduction a été informée qu'un groupe minoritaire prétend, non sans sans causer de graves préjudices aux intérêts de la communauté, souscrire un contrat d'exploitation de pins d'araucaria, coupés et non coupés, avec la Société Agricole Sierra Nevada qui payerait par pouce un prix très inférieur à celui des cours du marché* ».

On est là, bien loin des préoccupations d'ordre culturel et religieux avancées dans le discours néoindianiste. A l'évidence, l'opposition pehuenche à l'exploitation de l'araucaria ne se fonde pas, dans le cas présent, sur une mise en avant de la sacralité de ces forêts, mais sur un argument d'ordre plus pragmatique, lié au prix de rente de

l'activité d'extraction. De fait, la seule opposition perceptible ne se situe pas en rapport à la coupe des bois d'araucaria, mais au niveau intracommunautaire entre deux factions cherchant à protéger chacune ses propres intérêts.

Comme à Ralco, le consentement des Pehuenches à l'exploitation de leur « arbre sacré » se fit sur la base d'un contexte socio-économique défavorable ayant poussé les communautés à négocier leurs forêts. Le traitement offert en contrepartie en témoigne : 200 quintaux de farine à Ralco, plus encore à Pedregoso où les familles pehuenches demandèrent une avance de paiement, non en argent, mais bien en farine également ! Il ne semble donc pas qu'il y ait eu une quelconque intention d'enrichissement de la part de ceux qui, au milieu du siècle passé, « négocièrent » leurs araucarias. Il semble plutôt s'être agi d'une nécessité d'extrême urgence, à l'épreuve d'un contexte de grande pauvreté.

Comme à Ralco, l'exploitation forestière suscita à Pedregoso des conflits de représentativité intracommunautaires liés, de prime abord, aux bénéfices générés et, surtout, au problème de savoir à qui de droit ceux-ci devaient revenir. Plutôt que de mettre en exergue les préceptes et fondements ontologiques d'une écologie culturelle réifiant la figure de l'« Indien écolo », l'activité extractive révéla des dynamiques et des jeux de forces intrinsèques à un contexte local au coeur duquel elle s'est trouvée prise. En raison d'une histoire de domination et d'assujetissement politiques ayant engendré un sentiment partagé de dépossession multidimensionnelle, ce qui posa problème ne fut pas à proprement parler la coupe d'un « arbre sacré », mais la capacité de pouvoir déterminer les commanditaires et bénéficiaires d'une telle activité.

Dans l'ensemble des cas présentés, de Ralco à Pedregoso en passant par Icalma et Mallín del Treile, les communautés pehuenches ou partie d'entre elles acceptèrent l'exploitation de leurs forêts -et y collaborèrent même parfois volontairement- dans la mesure où il leur fut possible de maintenir un certain contrôle. Dès qu'elles perdirent la main ou que l'activité ne se fit pas à leur avantage, comme à Quinquen, le conflit prit automatiquement le pas.

N'omettons pas, néanmoins, de noter que ces conflits ne mirent pas seulement en relation deux conceptions distinctes du milieu environnant et de ses ressources. Ils ne furent pas purement et simplement interethniques mais, aussi et surtout, intraethniques et parfois même intracommunautaires. A Ralco, l'exploitation forestière ne put prospérer car elle ne compta pas sur le soutien de l'ensemble du groupe. N'engageant en définitive que le *lonko*, Pedro Marihuan, le contrat passé avec la société de Dionisio González ne put être honoré. L'opposition manifeste de l'ensemble des membres de Ralco Lepoy constitua en effet une puissante barrière à la poursuite de toute activité.

Or, ce que l'on reproche le plus aujourd'hui à Pedro Marihuan et son directoire, ce n'est pas tant d'avoir vendu les araucarias de la communauté mais, surtout, de ne pas avoir partagé les 200 quintaux de farine ! A Pedregoso, la résolution du conflit fut

nettement différente puisque, non seulement l'ensemble de la communauté put en définitive s'agréger aux bénéfices de la rente forestière[242], mais aussi -et ce n'est pas la moindre des choses que de le signaler- parce qu'un grand nombre de Pehuenches participèrent directement aux activités d'exploitation, embauchés comme main-d'oeuvre par la société Sierra Nevada[243].

Il semble donc qu'en raison d'une telle configuration l'exploitation forestière ait été perçue, à Pedregoso, comme une véritable opportunité. Il est fort probable que les membres de la communauté aient visualisé, d'une part, l'importance de la rente engagée et, d'autre part, surtout, son immédiateté. Les succulents bénéfices qu'ils pourraient tirer, à court terme, de la coupe de leurs forêts, dotèrent l'araucaria d'une valeur ajoutée incommensurable à celle obtenue, à moyen et long termes, de la collecte du pignon. Il ne put en être ainsi à Ralco et Quinquen où, globalement, l'exploitation forestière se fit au détriment des communautés qui n'en bénéficièrent finalement pas ou peu. Dans ces deux secteurs, même les ouvriers vinrent de l'extérieur.

Mais à Quinquen, une partie d'entre eux fut embauchée... dans la communauté voisine, à Pedregoso ! Faut-il s'en étonner ? Probablement pas, du moins au vu des frictions rythmant depuis toujours les relations entre ces deux communautés (*cf.* Encadré 13). Ce que l'on peut en retenir, en tout cas, c'est que si l'araucaria tient sa sacralité de sa fonction alimentaire et, par conséquent, de sa centralité dans l'économie familiale pehuenche, la marque divine dont elle est empreinte se voit inmanquablement rattrapée, traversée et pour ainsi dire calibrée par la structuration d'un ordre social qui en détermine l'emprise.

La sacralité des forêts d'araucaria aurait, en somme, ses propres limites : elle épouserait, semble-t-il, les contours communautaires. Il n'est donc pas improbable que les bois sacrés des uns puissent être ainsi complètement dépourvus, pour les autres, d'une quelconque connotation spirituelle. Et vice-versa ! J'ai entendu dire à plusieurs reprises, par mes hôtes pehuenches, que la présence de la CONAF avait au moins cela de bon de veiller à la protection des forêts car, sans la fiscalisation permanente qu'implique le statut d'aire protégée, il n'est pas impossible qu'à ce jour ils eussent eux-mêmes fait disparaître leurs propres forêts. Vous avez dit « territoire sacré » ?

---

[242] En réponse à l'opposition formulée par le Comité Majoritaire de la Réduction Guaiquillan, les autorités militaires annulèrent le contrat signé avec la société Santa Juana et lancèrent, en décembre 1973, un appel public au plus offrant. En avril 1974, la concession fut finalement donnée à la société Sierra Nevada, sur les bases d'un contrat considéré comme favorisant la communauté de Pedregoso.

[243] Cela ne va pas sans rappeler, bien entendu, le cas plus récent du barrage hydroélectrique de Ralco et la stratégie d'ENDESA qui, pour faire accepter son projet, embaucha elle aussi directement dans la communauté affectée. Une manière somme toute relativement subtile d'en venir à ses fins, mais largement questionnable par le contexte d'extrême pauvreté et de misère sociale dans lequel s'insère un tel projet. L'argumentaire d'ENDESA se fonda en partie, rappelons-le, sur le fait que la construction du barrage allait générer de l'emploi dans la communauté (*cf.* Chapitre 3).

<u>Tableau 17</u> : La protection de l'araucaria au Chili, une histoire croisée entre Ralco et Quinquen

	I- Le temps événementiel		II- Le temps législatif
	1- Ralco	**2- Quinquen**	
1881	R. Anguita inscrit le Fundo Ralco au registre de propriétés		
1911		G. Schweitzer achète aux enchères le Lot Da du plan de colonisation de Lonquimay et forme le Fundo Quinquen	
1912		M. Meliñir vient s'installer dans le Fundo Quinquen	
1949	D. González acquiert la propriété du Fundo Ralco		
1954		A. Lamoliatte acquiert la propriété du Fundo Quinquen, forme la Société Galletué et initie l'exploitation des araucarias de Quinquen	
1960		Les Meliñir sollicitent au Tribunal d'Indiens de Victoria l'expropriation du Fundo Quinquen	
1962	D. González forme la *Comunidad Forestal Ralco*		
1963	La *Comunidad Forestal Ralco* devient *Maderas Ralco S.A.*		
1966	Début de l'exploitation des araucarias du Fundo Ralco		
1969	Signature du contrat d'exploitation des araucarias de Ralco entre le cacique P. Marihuan et D. Gonzalez		*D. S. nº94 du Ministère de l'Agriculture* - Régulation des activités d'exploitation de l'araucaria
1971		La CORA exproprie le Fundo Quinquen	
1972			*Loi nº17.699 du Min. des Terres et de la Col.* - Création du Parc National Ralco
1974		L'Accord CORA n°3.489 (Juillet 1974) révoque l'expropriation du Fundo Quinquen qui est rendu à la Société Galletué	

1976	CORFO, devenu principal actionnaire de *Maderas Ralco S.A.*, transfère la propriété du Fundo Ralco à sa filiale *Ralco S.A.I. de Maderas*.		*D. S. nº29 du Ministère de l'Agriculture* - L'araucaria est décrétée Monument National
1982	*Ralco S.A.I. de Maderas* fait don au Fisc du Fundo Ralco		
1987			*Décret n°429 du Min. des Biens Nationaux* - Désaffecte le Parc National Ralco et crée la Réserve Nationale Ralco *D. S. nº141 du Ministère de l'Agriculture* - Régulation des activités d'exploitation de l'araucaria
1990			*D. S. nº43 du Ministère de l'Agriculture* - L'araucaria est décrétée Monument National
1991	Les familles pehuenches acquièrent la propriété du reste du Fundo Ralco		*D. S. nº56 du Ministère de l'Agriculture* - Création de la Réserve Nationale Lago Galletué
1992		Rachat par l'Etat des terres en litige à Quinquen et Galletué Formation du Conseil Quimque Wentru	
1996		Inscription de l'A.I. Quimque Wentru aux registres de la CONADI	
1997		Entre 1997 et 2007, l'Etat transfert aux Pehuenches la propriété de la totalité du Fundo Quinquen	*D. S. nº 27 du Ministère de l'Agriculture* - Désaffectation de la Réserve Nationale Lago Galletué
1999		Inauguration de l'auberge Follil Pewenche à Lonquimay	
2001		Inauguration du camping Follil Pewenche à Quinquen	
2009		Fondation du Parc Pehuenche de Quinquen	
↓	↓	↓	↓

Sources : J. Bengoa (1992) ; M. Correa *et al.* (2005) ; R. Molina & M. Correa (1996) & Reyes (2006)

II. Le Conseil Pewenche et la Réserve Nationale Alto Bío-Bío

Sans nier le rôle central de l'araucaria dans le maintien de l'économie familiale pehuenche ni, d'ailleurs, la place concédée à cet arbre au sein du dispositif spirituel autochtone, il semble qu'il faille toutefois relativiser la sacralité dont voudrait le pourvoir le discours indianiste. L'historique ci-dessus retracé de la mise en réserve de l'« arbre sacré » des communautés pehuenches n'a pas seulement démontré le rôle de ces dernières dans la sauvegarde d'une ressource leur fournissant une base alimentaire fondamentale. Il a aussi permis de mettre le doigt sur le caractère circonstanciel de la sacralité attribuée à l'espèce désormais protégée.

A Pedregoso, la participation directe des Pehuenches dans la répartition des bénéfices engendrés par l'activité d'exploitation de l'araucaria est parvenue à faire oublier, un temps, le caractère sacré de ces forêts. A Ralco et à Quinquen, en revanche, elles le sont vite redevenues dans la mesure où les familles n'exercèrent aucune forme de contrôle sur ladite activité.

C'est d'ailleurs sur la base de cette sacralité retrouvée que put se fonder une alliance « écologico-indigène »[244] à Quinquen. Invoquant la durabilité de pratiques liées à une forme d'écologisme primitif, la WWF a apporté tout son soutien aux familles engagées dans une lutte pour la reconnaissance de leurs droits fonciers. Les Pehuenches, pour leur part, n'ont pas hésité à jouer le jeu et endosser le costume d'« écolo ». Il en allait de la solution d'un conflit qui leur coûta plus de trente années de combat acharné. Si la création du Parc Pehuenche fut alors acceptée, c'est non seulement parce que ce statut ne remit nullement en cause leur souveraineté territoriale mais, surtout, parce qu'il permit de la renforcer.

Le contexte est bien différent à Ralco où, on l'a vu, une aire protégée administrée par l'Etat s'est surimposée aux *veranadas* utilisées par les familles pehuenches. Endossant à leur tour le costume de « natif écologique », certains voudraient aujourd'hui s'y voir reconnaître, comme à Quinquen, la qualité de gestionaires d'une réserve dont ils revendiquent la possession. Mais le fait d'assurer la propriété indigène constitue-t-il en soi une mesure protectionniste ?

Notons, en guise de réponse, que si l'Etat s'est finalement incliné à Quinquen en faveur d'une répartition des terres sous forme de titres collectifs, ce n'est pas seulement par pure déférence à l'égard des demandes de la communauté. Il était en fait conscient qu'en établissant des titres de propriété individuels, il aurait contribué à favoriser l'exploitation des forêts encore épargnées par les activités de la société Galletué. Précisons, alors, que dans un contexte de pauvreté extrême, et en l'absence d'alternatives concrètes de développement sur le long terme, il n'est pas rare que les

[244] L'expression est de David Dumoulin Kervran (2006).

communautés fassent aujourd'hui appel à la CONAF pour que celle-ci établisse des plans de gestion de leurs forêts[245]. C'est exactement ce qui se passa à Pedregoso dans le courant des années 1960.

Il y a là, à l'évidence, une dissonance de taille entre le discours tenu d'« en haut » -par les leaders du mouvement indianiste- et les pratiques d'« en bas » -par lesquelles les acteurs de la société civile mapuche forgent leur quotidien. Cet écart ne peut-il pas alors s'interpréter comme une forme de récupération politique du culturel ? Une mobilisation ou même une instrumentalisation de cette dimension par les dirigeants mapuches au profit de leurs revendications territoriales ?

Il révèle, en tout cas, le caractère stratégique d'une alliance « écologico-indigène » fondée sur des intérêts divergents. Suite à son apogée dans le courant des années 1990, ce front commun verdoyant que D. Dumoulin Kervran qualifie de « programme de double conservation » serait entré en décadence : « [...] *il semble que la grande époque des alliances entre organisations écologistes et indigènes fasse bien partie du passé et qu'une crispation de chaque secteur sur ses intérêts spécifiques ait succédé aux attentes de partenariat* » (Dumoulin Kervran, 2006: 100).

Or, le démantèlement de ce bouclier vert ne démasque pas seulement d'éventuels jeux d'instrumentalisation côté amérindien. Il rappelle aussi, en retour, les enjeux pouvant parfois se cacher derrière la réappropriation, par l'Etat, du paradigme protectionniste. Revenons-en à Quinquen. En favorisant la propriété collective lors de la redistribution des terres rachetées à la société Galletué, l'Etat opta pour le maintien et la conservation des écosystèmes plutôt que pour l'intégration des terres indigènes à l'économie de marché. Mais une fois n'est pas coutume ! N'oublions pas qu'avant même l'arrivée des sociétés forestières dans le secteur, l'idée d'y décréter une grande réserve forestière occupait déjà l'esprit du législateur. Si la suite des évènements ne permit pas la concrétisation d'un tel projet, il n'en fut pas ainsi dans les secteurs voisins, où de grandes réserves furent effectivement créées. A en voir les différentes formes d'exploitation (touristique, forestière, etc.) dont certaines de ces aires protégées font aujourd'hui l'objet, ne peut-on pas en toute légitimité soupçonner cet élan protectionniste de couvrir la poursuite d'autres intérêts que ceux officiellement affichés ?

L'expérience du Conseil Pewenche de Lonquimay qui, depuis 2006, se mobilise activement pour tenter de « récupérer » tout ou partie de la Réserve Nationale Alto Bío-Bío, apporte un éclairage enrichissant vis-à-vis de l'ensemble de ces questionnements. Elle illustre remarquablement bien les différentes formes de mobilisation et contextes

[245] Ce que permet difficilement un titre collectif puisque tout plan de gestion doit théoriquement compter sur l'approbation de l'ensemble des propriétaires du terrain qui se seront d'abord mis d'accord sur le principe même d'exploitation, puis sur les secteurs et les surfaces à exploiter et, enfin, sur les modes de répartition des bénéfices générés.

d'usage des variables de « sacralité » et d'« ancestralité ». Elle renseigne aussi sur les motivations et procédés d'insertion d'aires protégées en territoires amérindiens.

Je propose donc de revenir ici sur cette expérience qui permettra, à bien des égards, d'approfondir l'analyse des dynamiques qui sous-tendent le problème initialement posé. Après un nécessaire rappel des faits et de l'origine des membres de cette organisation indianiste de caractère local, je m'attacherai à retracer l'histoire de la Réserve Nationale Alto Bío-Bío et de ses relations avec les communautés voisines. Cela fait, il me sera alors possible, dans une troisième et dernière partie, de revenir sur les stratégies de mobilisation des dirigeants du Conseil Pewenche et d'en évaluer les impacts.

1. Dans le sillage du Conseil de Toutes les Terres

Originaire de Pehuenco, dans le secteur oriental de la commune de Lonquimay, Nivaldo Romero est depuis plusieurs années déjà un membre actif du Conseil de Toutes les Terres (CTT). Il participe régulièrement aux activités et manifestations de l'organisation et dirigea, notamment, la « cavalerie » qui accompagna Aucan Huilcaman lors de sa campagne médiatique aux élections présidentielles de 2005 (*cf.* Chapitre 4). Agé aujourd'hui d'une cinquantaine d'années, père de huit enfants, Nivaldo a toujours été très impliqué dans les affaires de sa communauté. Anciennement président du comité de quartier (*junta de vecinos*) de Pehuenco, il dirige désormais la Communauté Indigène Pedro Curilem qu'il a lui-même fondé en 2001[246]. Mais ses prérogatives s'étendent bien au-delà de Pehuenco. Connu dans toute la commune, il se mobilisa en diverses occasions pour la défense des droits d'autres communautés[247]. Il en est de la sorte venu à constituer un lien privilégié pour l'implantation du CTT à Lonquimay.

C'est ainsi qu'en 2006, il décida de fonder, avec sa famille, le Conseil Pewenche de Lonquimay (CPL), sorte d'antenne locale du CTT qui, dans ses débuts, regroupa une soixantaine de membres de plusieurs familles pehuenches des secteurs de Pehuenco et Piedra Blanca. Postérieurement, viendraient se joindre à ce groupe les Nahuelcheo de Pino Solo. Outre leur ethnicité et des liens familiaux les connectant les unes aux autres,

[246] Contrairement aux Communautés Indigènes instituées par la loi de 1993, les comités de quartier n'ont pas été pensés dans le cadre strict d'une application exclusive au contexte indigène. S'agissant d'une figure ou plateforme d'organisation proposée par l'Etat pour la résolution des problèmes d'un secteur déterminé, ces comités n'ont éprouvé aucune difficulté à se propager sur l'ensemble du territoire régional par le passé. Aujourd'hui, s'ils se sont vus indéniablement devancés dans leurs prérogatives par les nouvelles Communautés Indigènes, ils persistent encore néanmoins dans certains secteurs où ils se superposent et s'imbriquent stratégiquement aux autres composantes du tissu organisationnel (*cf.* Chapitre 6).

[247] En 2004, notamment, il prêta son soutien aux membres de la communauté Lof Mapu du secteur de Pedregoso. Ceux-ci étaient alors en conflit avec Guido Barría, ancien maire de Lonquimay et conseiller municipal à cette date, à qui ils disputaient la possession d'un terrain aux abords de la communauté. Le 6 juin de cette même année, des affrontements eurent lieu au cours desquels les Pehuenches se firent tirer dessus. Une jeune Pehuenche de Pedregoso fut gravement blessée en cette occasion.

ces communautés partagent ensemble une situation de voisinage vis-à-vis de la Réserve Nationale Alto Bío-Bío (*cf.* Carte 30). Cette donnée est essentielle car, aux origines, l'idée de former le CPL s'articula sur le propos mobilisateur de « récupérer » tout ou partie de l'aire protégée au profit des communautés.

Illustration 51 : Les dirigeants du CPL

Les dirigeants du Conseil Pewenche de Lonquimay lors d'une intervention dans un séminaire organisé sur le thème des aires protégées en territoires indigènes, à l'Université de Concepción le 7 avril 2009. De gauche à droite : Nivaldo Romero pour Pehuenco, Luis Nahuelcheo pour Pino Solo et Moisés Loncon pour Piedra Blanca

Cliché : B. Sepúlveda, 2009

Cette demande se place, de fait, au coeur des revendications de l'organisation dont la première manifestation remonte au 28 novembre 2006[248]. Quelques mois auparavant, un document cristallisant l'ensemble des attentes des communautés du CPL avait été présenté publiquement sous le nom d'« Agenda Pewenche ». Faisant allusion à la Réserve Nationale Alto Bío-Bío, il y est stipulé que :

> « *La déclaration d'une partie importante du territoire ancestral Pewenche en tant qu'aire protégée constitue un acte illégal et arbitraire, considérant qu'il nie les fondements de la culture Mapuche Pewenche et leur porte atteinte en empêchant les activités de collecte d'aliments et le déplacement systématique vers les zones d'extension des communautés, activités connues sous le nom de veranadas Pewenche* ».

Partant de ces considérations préalables, ils déclarent alors leur légitime « [...] *droit à la restitution des terres, aussi bien celles déclarées fiscales qu'aires protégées et que ces terres soient désaffectées en faveur des communautés Mapuche Pewenche* ». La controverse fut ainsi lancée et, jusqu'à aujourd'hui encore, le CPL ne cesse de lutter dans cette même perspective.

Avant de poursuivre cette présentation, d'analyser les mécanismes et rouages articulant ce processus et d'en venir, finalement, aux succès et échecs de l'organisation, il est nécessaire de préciser le contexte dans lequel est venue se nicher cette revendication. C'est important car, loin de constituer la première expérience en la

[248] Les membres de l'organisation bloquèrent en cette occasion la route internationale unissant Zapala à Lonquimay et traversant la communauté de Pehuenco. S'ensuivirent des affrontements avec les forces de l'ordre, donnant lieu à la détention de deux Pehuenches : le « *lonko* » Nivaldo Romero et son « *werken* » Erasmo Milla. Notons l'identification des détenus en tant qu'autorités traditionnelles, mode par lequel on cherche à souligner la gravité et profonde injustice de l'action des policiers. Pour ce qui est du *werken*, c'est bien la seule fois dans la vie de l'ogranisation qu'il fut considéré comme tel !

matière, le CPL s'est en fait laissé guider sur les sentiers déjà balisés d'une dynamique enclenchée quelques années auparavant. En territoire mapuche, c'est au CTT que l'on doit les maigres avancées obtenues sur la reconnaissance des droits autochtones au sein des aires protégées.

L'organisation pilotée par Aucan Huilcaman s'est effectivement emparée de la thématique, ne laissant même qu'un espace périphérique et résiduel aux autres référents du mouvement mapuche. Il n'est alors pas improbable que l'entrée du CTT dans ce champ encore inexploré des luttes autochtones ait été directement influencée par l'intégration d'Aucan Huilcaman aux réseaux panindianistes continentaux. Pendant longtemps, il semble bien être le seul à s'être véritablement penché sur le rapport entre droits autochtones et aires protégées. Comparativement à l'évolution observée dans les pays voisins, au Chili la question des aires protégées a donc été longtemps ignorée ou délaissée. Mais le peu d'intérêt suscité par ces questions dans le débat national reflète avant tout les faibles mobilisations autochtones à cet égard.

Cette prise en compte s'est faite lentement, et si l'on parle aujourd'hui ouvertement du principe de participation dans les couloirs de la CONAF, cela ne présume en rien de l'acceptation de sa mise en oeuvre. Le premier pas concret en la matière date de 1997, lorsque dans le rapport chilien du Premier Congrès Latino-américain de Parcs Nationaux et Autres Aires Protégées, il fut précisé que l'intégration des communautés indigènes aux bénéfices générés par la présence d'aires protégées devait être considérée « à court terme » (CONAF, 1997: 26). Suite à cela, un premier atelier national portant sur le thème « Aires Naturelles Protégées – Communautés Indigènes » fut célébré en 1999 (Valenzuela & Contreras, 2000: 16). Enfin, signalons que le premier document de travail de l'institution faisant référence à la participation des communautés locales -indigènes ou pas- à la gestion des aires protégées ne date que de 2002[249].

Arrêtons-nous un instant sur le contenu de ce document. En référence au cas particulier des communautés indigènes, il y est écrit que le rôle de l'institution est de « collaborer » au développement indigène mais, en aucun cas, d'en prendre les commandes. Néanmoins, le rôle administrateur de l'institution et la souveraineté de l'Etat au sein des aires protégées sont des principes constamment réaffirmés en divers endroits du texte. Ainsi, plusieurs niveaux de participation sont définis :

- *Niveau 1 – Information* : les communautés peuvent être conviées à de simples réunions d'information, dans une logique encore complètement descendante ;

[249] *cf.* bibliographie : Araya (ed.), 2002.

- *Niveau 2 – Consultation* : dans ce second niveau de participation, les communautés sont invitées à exprimer leur opinion sur tel ou tel autre projet ou quelconque problème soulevé, lors de conseils consultatifs réunissant périodiquement un certain nombre d'acteurs locaux ;
- *Niveau 3 – Association* : il est donné à la communauté la possibilité de s'associer à l'institution via la signature d'une convention explicitant la poursuite de buts déterminés ;
- *Niveau 4 – Collaboration* : la collaboration prend place dans le cadre de projets clairement établis, financés et/ou soutenus par l'institution en faveur d'une organisation communautaire ;
- *Niveau 5 – Intégration* : c'est le dernier niveau qui, en intégrant la communauté à la préparation du plan de gestion de l'unité et à la définition de son zonage, assure aux intéressés une forme plus prononcée de participation ;

Comme on le constate, il n'est à aucun moment fait allusion à une possibilité de co-administration des aires protégées. Les dispositifs en place ne remettent nullement en cause le modèle de gouvernance établi en leur sein et, dans la pratique, on ne se situe en fait jamais au-delà du niveau 3 de participation, dit d'« association ». Globalement, c'est le niveau inférieur, dit de « consultation », qui est à ce jour véritablement acquis. Partout sur l'ensemble du territoire national, pour chacune des aires protégées, un « Conseil Consultatif » a effectivement été mis en place.

Illustration 52 : Conseil Consultatif de la Réserve Nationale Ralco, 19 novembre 2008

Clichés : B. Sepúlveda, 2008

Composé de membres des diverses institutions implantées localement, mais aussi de représentants des communautés locales -indigènes ou pas-, ce conseil se réunit de l'ordre de une à trois fois par an, selon les nécessités du moment. Convoquée par la CONAF, cette réunion périodique est orchestrée par l'un des fonctionnaires désignés de

l'institution. Aussi, ce sont ces mêmes fonctionnaires qui, systématiquement, déterminent l'ordre du jour. Préalablement balisé, le débat rythmant le déroulement de la réunion ne laisse, à l'évidence, qu'un espace fort restreint aux imprévus et « interventions inopinées » (*cf.* Illustration 52).

Les représentants des communautés locales, eux, attendent qu'on veuille bien leur donner la parole. L'organisation de la réunion ne leur laisse de toute façon aucune autre marge de manoeuvre. Il y a donc, dans cette instance, un ordre hiérarchique clairement établi, que seul le passage d'une convention entre les parties -niveau 3 de participation- permet momentanément de pouvoir transgresser. D'une durée limitée dans le temps, ces conventions autorisent et légitiment parfois certaines pratiques pouvant sortir de la rigidité imposée du cadre conventionnel. Elles ont pour vocation de statuer sur des demandes ponctuelles (extraction de bois mort, collecte de plantes, tracé de nouveaux sentiers, etc.) que l'administration cherche en fait à réguler afin de ne pas se voir dépasser dans ses prérogatives.

Toutefois, ces conventions restent exceptionnelles et ne manquent pas de rappeler, dans leur préambule, que l'administration des aires protégées reste du ressort de la CONAF. Les communautés, elles, continuent bien à se plier au réglement établi. Dans les faits, les conventions d'association ne permettent donc pas d'inscrire véritablement les acteurs locaux dans la gestion des aires protégées ni, d'ailleurs, de redéfinir et rééquilibrer les rôles de chacun en leur sein[250].

Cette avancée, si maigre soit-elle, est en grande partie le fruit de la pression exercée par les dirigeants du CTT qui, pour la première fois en septembre 2000, firent signer une convention visant à concéder aux communautés voisines -onze en tout- de la Réserve Nationale Villarrica certains droits d'usage quant aux ressources « naturelles » situées au sein de l'aire protégée. Le revers, c'est que par cette même convention, l'Etat parvient à réaffirmer son pouvoir et sa souveraineté en s'octroyant la faculté de réguler ces mêmes activités. Concrètement, cette convention ne permet donc que de légitimer une situation de fait sans pour autant remettre en cause l'ordre hiérarchique établi.

[250] Le dernier niveau de participation, prétendant intégrer la communauté à la préparation du plan de gestion de l'unité et à la définition de son zonage, ne relève donc encore -on l'a compris- que de l'utopie. Il est d'ailleurs symptomatique d'observer que la variable indigène n'a été prise en compte dans aucun des plans de gestion des aires protégées de la région. Même à Ralco, malgré un contexte historique reconnu et assumé par l'institution, le zonage de la réserve n'est établi qu'en considération de paramètres naturalistes. Les différents secteurs définis dans le plan de gestion de l'unité ne se distinguent qu'en raison de priorités d'ordre conservationniste. C'est ainsi que l'on définit, selon une échelle de valeurs identifiant divers degrés de dégradation environnementale, des zones d'usage « primitif », « intensif », « extensif », de « gestion des ressources », ou d'« usage spécial ». On ne peut que s'étonner de l'absence de catégories référant à une quelconque forme d'administration de la part des communautés qui, en définitive, ne s'incorporent à ce zonage qu'en fonction du type d'emprise de leurs activités productives sur les ressources de la réserve.

Hautement symbolique, elle marque malgré tout un pas fondamental, dans la mesure où elle reconnaît et « officialise » la présence mapuche au sein de l'aire en question[251].

On en revient par ce biais au CPL dont l'action revendicative s'inscrit dans la continuité même de ces avancées préalables. Soutenus eux aussi par les dirigeants du CTT -et en particulier par Aucan Huilcaman qui, en cette occasion, joua de son influence auprès des institutions chiliennes-, les représentants des communautés de Pehuenco, Pino Solo et Piedra Blanca signèrent en mai 2007 une convention au contenu fort similaire. Si, comme dans le cas précédent, il ne s'agit que d'une convention cadre devant être théoriquement suivie de conventions spécifiques adaptées au cas de chacune des communautés, il est indéniable que sa célébration permit au CPL de mettre un pied dans les enceintes de l'aire protégée. Cette signature, en somme, le fit exister et le légitima aux yeux des autorités chiliennes qui, tacitement, l'inscrivirent dans le débat sur la gestion de la réserve. L'épisode ouvrit alors la porte à un inévitable processus de négociations politiques, un jeu complexe d'influences et de relations de pouvoir, de stratégies et d'instrumentalisations en tout genre.

Le parcours du CPL sur les sentiers de la Réserve Nationale Alto Bío-Bío s'offre ainsi telle une controverse pleine d'espérance mais non exempte de difficultés. Il se solda, d'ailleurs, par un cuisant échec dont les raisons méritent d'être explicitées. Avant cela, il faudra néanmoins revenir sur l'histoire de l'aire protégée et explorer les modalités de son implantation en territoire pehuenche. Contentons-nous, pour le moment, de retenir que le CPL s'est fondé sur le propos mobilisateur de récupérer les terres englobées par ladite aire et que, pour cela, ses dirigeants se sont engagés aux côtés du CTT, mettant à profit toute son expérience en la matière. Ce n'est pas la moindre des choses que de signaler, à ce propos, qu'en représentation du CPL, la fille majeure de Nivaldo -María Romero- accompagna Aucan Huilcaman au Congrès Latino-américain des Parcs Nationaux de 2007 à Bariloche ! Cette intégration aux réseaux indianistes ne sera pas sans effets ni répercussions sur l'arsenal argumentaire déployé et sur les méthodologies employées localement par le CPL pour tenter de tordre la situation à son avantage.

---

[251] Ce modèle s'est par la suite exporté au nord du pays où, dès 2002, la CONAF fit signer une convention reconnaissant aux communautés *atacameñas* un statut particulier quant à la gestion de plusieurs sites archéologiques situés en plein coeur de la Réserve Nationale Los Flamencos. Cet accord leur délègue, entre autres choses, l'administration de l'activité touristique à l'intérieur desdits sites. Aujourd'hui, on s'accorde même à reconnaître que cette expérience constitue le cas le plus élaboré de participation indigène de tout le pays (Contreras & Valenzuela, 2003). Côté mapuche également, une autre convention a depuis été signée. Dans le prolongement des acquis antérieurs, ce nouvel accord, formalisé en août 2007 entre la CONAF et le Centre de Médecine Mapuche de Nueva Imperial, autorise la collecte de plantes médicinales au sein des aires protégées de l'Araucanie. Timidement, donc, l'Etat semble peu à peu s'ouvrir vers une plus grande participation des communautés indigènes au sein des aires protégées. Toutefois, le terrain conquis par les autochtones, au nord comme au sud du pays, ne s'en tient encore qu'à la légalisation de situations de fait.

La position frontale et défiante adoptée vis-à-vis des autorités chiliennes peut à ce titre être soulignée. Le but clairement avoué des dirigeants du CPL est bien de « pehuenchiser » l'administration de la Réserve Nationale Alto Bío-Bío, de la faire basculer du côté des juridictions autochtones et d'en reconquérir la souveraineté. Mais, comme à l'accoutumée, ils sont venus choquer contre la rigidité d'un multiculturalisme ne leur ouvrant que des espaces résiduels au sein des structures de pouvoir établies[252]. Il est notable, en ce sens, que les avancées enregistrées ne sont en rien redevables d'une quelconque forme de reconnaissance de l'« ancestralité » du territoire revendiqué, moins encore de sa « sacralité ». Elles répondent effectivement davantage à un « volontarisme vert » lié à une prise de conscience du rôle central des populations locales dans les tâches de protection de l'environnement (Valenzuela & Contreras, 2000: 4)[253]. Aucun statut de co-administration n'est donc pour l'heure envisagé et, officiellement au moins, la Réserve Nationale Alto Bío-Bío entre aujourd'hui encore dans une logique dite de « front écologique ».

2. La Réserve Nationale Alto Bío-Bío : un front écologique ?

D'après Sylvain Guyot, le front écologique peut être considéré comme un concept parapluie voire un nouveau paradigme recouvrant l'ensemble du processus d'éco-conquête qui n'est pas arrêté dans le temps mais en constante redéfinition. Aussi, précise-t-il que « [...] *la création d'un parc national n'est jamais une étape ultime de l'éco-conquête mais peut être perpétuellement transformée par de nouvelles idéologies et de nouveaux acteurs, comme la mise en place de réseaux régionaux d'aires protégées*

[252] A titre comparatif, notons que la réalité chilienne diffère grandement de celle observée chez les voisins argentins où, là aussi, les communautés mapuches des secteurs andins se sont mobilisées pour tenter de récupérer ce qu'elles considèrent leur revenir de droit. En Argentine, dans le cadre d'un Etat fédéral laissant aux administrations des parcs nationaux une relative autonomie politique, les pressions exercées par la Confédération Mapuche de Neuquen n'ont pas eu de mal à se faire le relais efficace de ces revendications d'ordre local. Dans le Parc National Lanín d'abord (Pérez, 2003), puis le Parc National Nahuel Huapi ensuite (Miniconi & Guyot, 2010), un statut de co-administration a ainsi vu le jour, en 2000 et 2001 respectivement. Plus récemment, en 2007, un Conseil Assesseur de Politiques Indigènes a été créé au sein de l'Administration des Parcs Nationaux. Sa principale mission est de veiller au pilotage et au bon fonctionnement de ce statut dans l'ensemble des unités concernées. Toutefois, les événements d'octobre 2008, marqués par l'installation de fait des membres de la communauté Inkayal Wallmapu Mew dans le secteur Ñirihuau Arriba du Parc National Nahuel Huapi -R. Miniconi et S. Guyot (2010) parlent de « squat »-, semblent en avoir soulevé les limites.

[253] Ainsi, à Ralco, seul secteur où la constitution d'une aire protégée s'est faite dans la prise en compte de l'existence de communautés indigènes, la présence autochtone n'est perçue que comme un danger potentiel vis-à-vis de l'environnement et de la conservation des ressources. L'une des principales formes d'intervention de la CONAF au sein des communautés se traduit alors par la réalisation d'ateliers de ce que l'on s'accorde à nommer « éducation environnementale ». Les problèmes d'ordre politique que soulèvent les revendications territoriales amérindiennes ne sont donc, dans un tel cadre de pensée, ni à poser ni à résoudre. S'ajoute à cela une barrière d'ordre institutionnel relative au manque de formation des fonctionnaires de la CONAF qui ne sont pas ou peu familiarisés aux questions ayant trait à la réalité indigène (Valenzuela & Contreras, 2000: 32). Le recrutement, en 2007, d'un anthropologue au poste d'administrateur de la Réserve Nationale Ralco peut-il être interprété, en ce sens, en tant que signe précurseur d'un changement de mentalité ?

ou la création de parcs transfrontaliers » (2011-*à paraître*). L'auteur identifie ainsi plusieurs étapes dans la constitution de fronts écologiques. Celles-ci, cependant, ne se succèdent pas à proprement parler dans une temporalité linéaire et irréversible. En fait, elles tendent à s'articuler dans une logique cumulative permettant que d'anciens processus soient constamment revisités par de nouvelles dynamiques (*ibid*.).

La conquête de l'Alto Bío-Bío exprime assez bien cette complexité, dans la mesure où l'on y retrouve aujourd'hui un réseau relativement dense d'aires protégées (*cf*. Cartes 15 & 16) s'étant constituées à des fins diverses en différents moments de l'histoire régionale. Dit autrement, il existe dans l'Alto Bío-Bío plusieurs générations d'aires protégées qui, ensemble, illustrent les diverses étapes de constitution d'un véritable front écologique. Je reviendrai ici sur les processus ayant permis d'articuler ces différentes étapes afin de resituer l'émergence de la Réserve Forestière de l'Alto Bío-Bío dans la constitution de ce front écologique.

Commençons alors par noter qu'en se penchant sur le décret ayant marqué la naissance de cette aire protégée, en 1912, il ne semble pas que sa création ait répondu à une préoccupation de type écologiste. Il faut, pour comprendre cela, se replacer dans le contexte d'une époque à laquelle la colonisation de l'outre Bío-Bío était encore en pleine expansion. Des colons venus de toutes parts à la recherche de petits lopins de terre s'étaient déjà implantés sur l'ensemble de la région qui avait assimilé, à cette date, plusieurs vagues migratoires successives. Au fil des ans, cet afflux massif et continu s'était traduit, *in situ*, par la disparition de milliers d'hectares de forêts primaires, brulées pour laisser place au développement agricole (Camus, 2006 ; Otero, 2006).

Il n'y a alors rien d'étonnant à ce que les premières aires protégées du pays aient été justement créées dans la région à cette même période. Mais contrairement à ce que l'on pourrait s'imaginer, ce n'est pas dans le but de contrecarrer les conséquences environnementales d'une forme d'exploitation forestière caractérisée par sa spontanéité que celles-ci firent leur apparition.

La formation, en 1907, de la Réserve Forestière Malleco -la première de tout le pays-, dans l'extrême nord de l'Araucanie, en est une bonne illustration. Dans son décret de création, il y est stipulé que « [...] *s'il est certes vrai que les lots A et B du plan de la Province de Malleco sont donnés en location aux messieurs Jorge Saavedra et Jorge Fredes, cela n'empêche pas que l'on envisage, une fois terminé le contrat de location, de les convertir en réserve forestière, en les transférant au Ministère de l'Industrie et des Oeuvres Publiques qui les sollicite* »[254]. Il s'agissait donc, par cette mesure de sanctuarisation, de reprendre le contrôle d'une ressource forestière alors exploitée par de petites sociétés qui, sans faire acte d'un quelconque droit de propriété sur les terres concernées, en avaient néanmoins l'usufruit légal.

[254] Extrait du Décret nº1.540 du Ministère des Relations Extérieures, du 30 septembre 1907.

La création d'une aire protégée répondit, dans un tel contexte, au besoin d'un Etat désireux de réaffirmer sa souveraineté au sein de ce « territoire de colonisation » que constituait encore à cette époque l'outre Bío-Bío. On se trouve là face à ce que S. Guyot nomme la « première génération de fronts écologiques », liée à l'expansion d'« empires » coloniaux -ici l'Etat chilien, plus modestement- se réservant, dans les territoires récemment conquis, de vastes parcelles de terrain aux qualités écologiques reconnues (*ibid*.).

C'est alors dans une perspective fort similaire qu'en 1912 l'Etat décida de se « réserver » la propriété des terres non attribuées lors des grandes ventes aux enchères du début de siècle passé. En pleine Cordillère, l'utilité d'une telle mesure était d'autant plus évidente qu'elle permettait d'éviter les espaces vacants le long d'une frontière internationale non encore consolidée[255]. On entre là, alors, dans la logique de la « seconde génération de fronts écologiques » qui, comme le souligne S. Guyot, se forment autour d'espaces constituant de véritables « réserves géopolitiques » orientées à la consolidation et la sécurisation de régions périphériques dans un contexte de tensions frontalières internationales (*ibid*.).

C'est ainsi que le 18 octobre 1912, la Réserve Forestière de Villarrica se constitua sur « *les terrains laissés libres suite au titre définitif attribué à la Société d'Elevage de Lanín* »[256], et que le 12 novembre suivant la Réserve Forestière de l'Alto Bío-Bío fut fondée, par le Décret nº1.935 du Ministère des Relations Extérieures, à partir des « *terrains disponibles du Lot B* »[257]. Seulement, ces terrains étaient à cette date, déjà, occupés par plusieurs familles pehuenches -Loncon, Lemunao, Meliqueo et Nahuelcheo- qui s'y étaient établies plusieurs décennies auparavant, fuyant l'avancée des troupes chiliennes lors de la campagne de Pacification de l'Araucanie (*cf*. Chapitre 3). La constitution de l'aire protégée vint de la sorte se poser en obstacle à toute possibilité de reconnaissance de leurs droits fonciers.

---

[255] Il en allait de même de l'autre côté de la frontière, où les Argentins créérent eux aussi, à la même période, les premières aires protégées dans les secteurs frontaliers de la Cordillère des Andes. La création du premier Parc National remonte à 1922. Il s'agit du Parc National Nahuel Huapi, fondé le long de la frontière internationale, en plein territoire de colonisation (Miniconi & Guyot, 2010). Aujourd'hui, on retrouve cette même logique à peu près partout dans le monde. En Asie du sud-est, notamment, le recours à l'écologie et à la variable environnementale, via la constitution d'aires protégées, s'est convertie, depuis les années 1960, en un procédé efficace permettant de drainer, vers certaines régions frontalières, d'importants financements destinés à soutenir des politiques de stabilisation et de consolidation du peuplement (Déry, 2008).

[256] Extrait du Décret nº1.722 du Ministère de l'Industrie et des Oeuvres Publiques, du 18 octobre 1912.

[257] Le territoire conquis avait été quadrillé en grands « lots » de colonisation, subdivisés à leur tour en un certain nombre de parcelles destinées à être vendues aux enchères. Les parcelles du Lot B de la sous-délégation de Lonquimay avaient été réparties lors de deux grandes ventes en 1910 et 1911. Les lots Ba et Bb avaient été vendus en cette occasion mais, pour le second, aucun versement n'avait été effectué. C'est pourquoi il fut finalement compris dans les « *terrains disponibles du Lot B* » et, par conséquent, intégré à la Réserve Forestière de l'Alto Bío-Bío en 1912. Toutefois, cette absence de régularisation n'avait pas empêché le mauvais payeur du Lot Bb de revendre son « bien » dès 1911. Le second acquéreur, « trompé » par le premier, parvint alors à régulariser cette situation en 1922, désaffectant son « lot » du statut d'aire protégée. La superficie totale de la réserve passa ainsi de 40.000 ha à 36.240 ha.

Encadré 15

Evolution du concept d'aire protégée dans la législation chilienne

Le statut de « Réserve Forestière » reconnu aux premières aires protégées atteste de la conception utilitariste ayant guidé leur création. Initialement, celles-ci ne furent pas pensées en tant que zones de protection pour leur valeur écologique, mais comme de vastes secteurs « réservés » à la production forestière. Pour l'Etat, l'enjeu consistait à redynamiser l'économie nationale par une participation accrue dans certaines branches d'activité, tout en réduisant sa dépendance vis-à-vis de l'extérieur. Ce cadre de pensée n'évoluera qu'à partir de 1925, lors de la création du premier « Parc National », fondé sur une partie des terrains appartenant à la Réserve Forestière de Villarrica. En hommage à l'une des personnalités marquantes de l'histoire nationale, celui-ci fut baptisée sous le nom de Parc National de Tourisme Benjamín Vicuña Mackenna. Comme l'atteste cet intitulé, la prise en compte de l'environnement ne fonctionnera donc plus uniquement sur le principe de productivité forestière. Désormais, il s'axera davantage sur ses possibilités d'exploitation touristique. Dans une relation de continuité avec le statut de « Réserve Forestière », la catégorie de « Parc National » refléta donc, elle aussi, le caractère fonctionnel du processus de mise en réserve. Bien que fondées sur une mise en valeur différenciée des ressources environnementales, ces deux figures reposent en effet, dans leur définition, sur la primauté des aspects économiques.

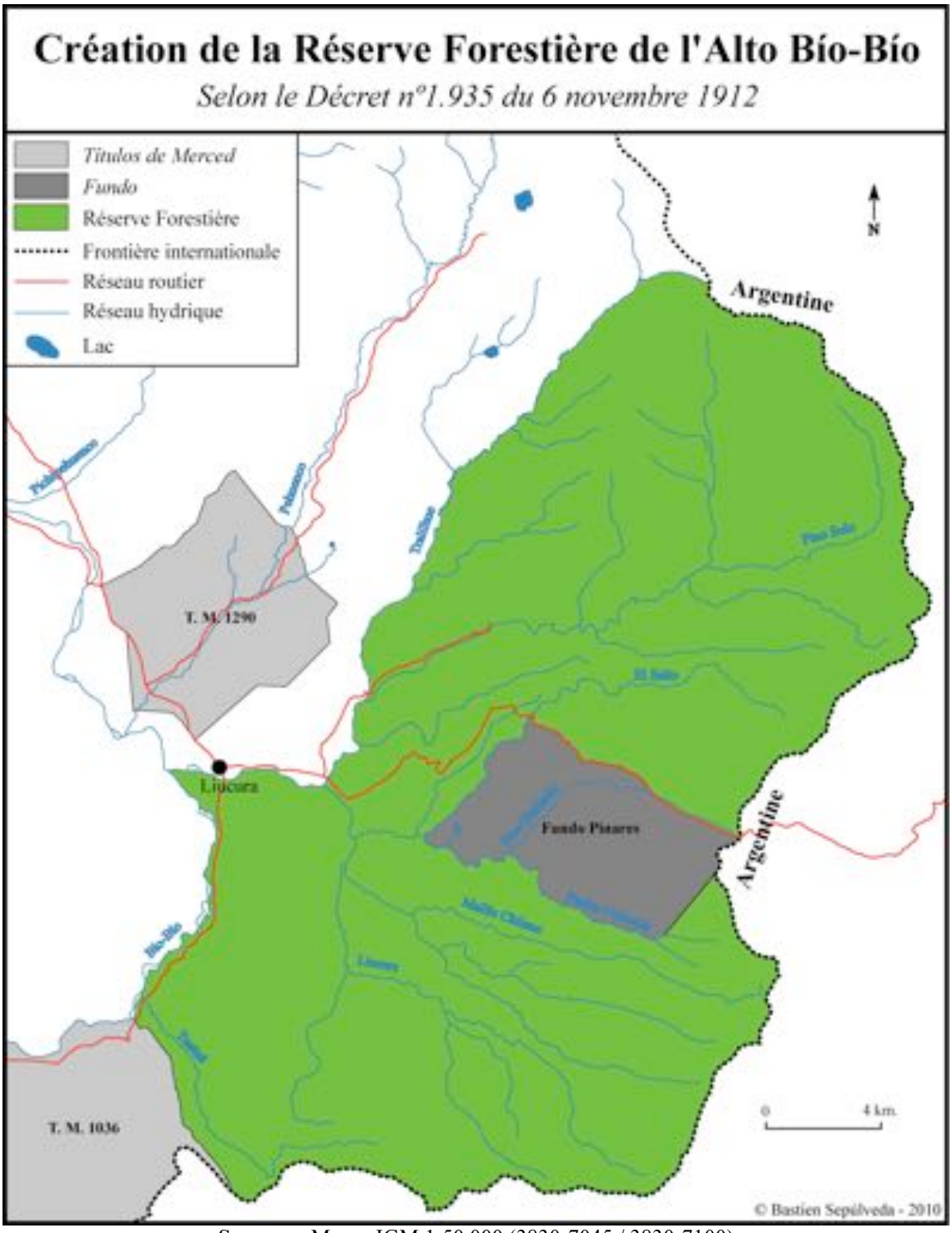
Ce n'est qu'à partir des années 1930, et plus précisément de la promulgation de la Loi sur les Forêts -*Ley de Bosques*- de 1931, qu'une idéologie conservationniste vint progressivement se loger dans la législation nationale. En témoigne notamment la multiplication des aires protégées durant les décennies qui suivirent et au cours desquelles l'argument de la conservation prit peu à peu le pas sur celui de la rentabilité. Ce changement de perspective est particulièrement sensible dans l'évolution du statut de la Réserve Forestière de Villarrica. En 1929, dans le contexte d'une pression anthropique de plus en plus forte, et en raison d'un manque de clarté dans la définition des limites de l'unité depuis la création du Parc National Benjamín Vicuña Mackenna, les deux aires protégées avaient été finalement refondées en une seule unité. Une décennie plus tard, précisément en 1940, un nouveau « Parc National » -le Parc National Villarrica- fut alors créé à partir de la séparation du secteur méridionnal de la réserve. Mais comme en 1925, le décret de création de cette nouvelle aire protégée fit allusion à l'argument du développement touristique.

Il fallut en fait attendre 1967 pour voir poindre plus franchement un véritable changement de tendance. Cette année-là, un nouveau détachement de la Réserve Forestière de Villarrica donna naissance au Parc National Huerquehue, considérant cette fois « *le besoin urgent de conserver et protéger la végétation arborée et la faune autochtone existante sur le territoire national et se trouvant en voie d'extinction* »[258]. A cette même date, d'ailleurs, le Chili signait la Convention sur la Protection de la Flore, de la Faune et des Beautés Panoramiques Naturelles des Pays de l'Amérique -adoptée à Washington le 12 octobre 1940. Puis, n'oublions pas que deux ans plus tard, il légiféra pour la première fois sur l'exploitation de l'araucaria, avant de créer, en 1972, le Parc National Ralco. Cette nouvelle sensibilité à l'égard de l'environnement s'exprima alors dans la refonte des catégories de protection qui, à partir de 1984, accompagnèrent la création du Système National d'Aires Naturelles Protégées de l'Etat (SNASPE), administré par la CONAF.

En cette occasion, les « Réserves Forestières » furent transformées en « Réserves Nationales » et redéfinies en tant qu'aires « *dont il est nécessaire de conserver et d'utiliser les ressources naturelles avec une attention particulière, de par leur susceptibilité à subir des dégradations ou en raison de leur importance dans le maintien du bien-être de la communauté* »[259]. Contrairement aux Parcs Nationaux dont les objectifs de préservation empêchent aujourd'hui toute forme d'intervention anthropique, les Réserves Nationales associent désormais les communautés locales à leurs objectifs de conservation, selon plusieurs niveaux de participation.

[258] Extrait du Décret n°347 du 1 juin 1967.
[259] Extrait de la Loi n°18.362 du Ministère de l'Agriculture du 8 novembre 1984.

Carte 27

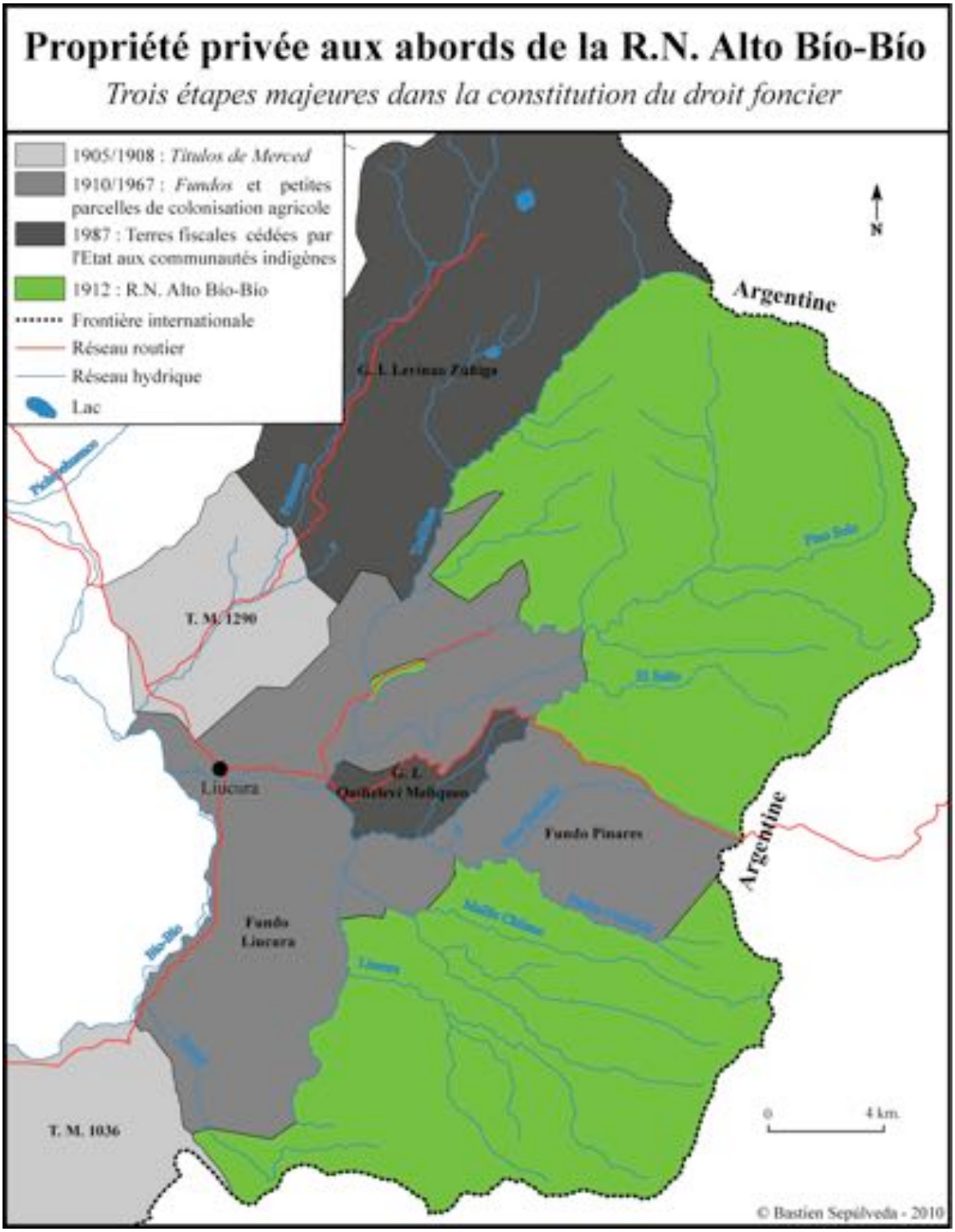


Sources : Mapas IGM 1:50.000 (3830-7045 / 3830-7100)

Seules les communautés de Marimenuco et Pehuenco avaient alors pu bénéficier d'une forme de sécurisation foncière, à travers l'obtention d'un *Título de Merced*, en 1905 et 1908 respectivement. Contrastant avec la situation des familles de Piedra Blanca et Pino Solo, englobées au sein de la Réserve Forestière de l'Alto Bío-Bío, les communautés de Marimenuco et Pehuenco en devinrent donc les voisines (*cf.* Carte 27).

Outre les formes d'occupation plus ou moins anciennes que pouvaient en faire les familles pehuenches, les terres de la réserve ne tardèrent pas, sous l'impulsion de politiques de colonisation, à faire l'objet d'une importante pression agricole.

Carte 28

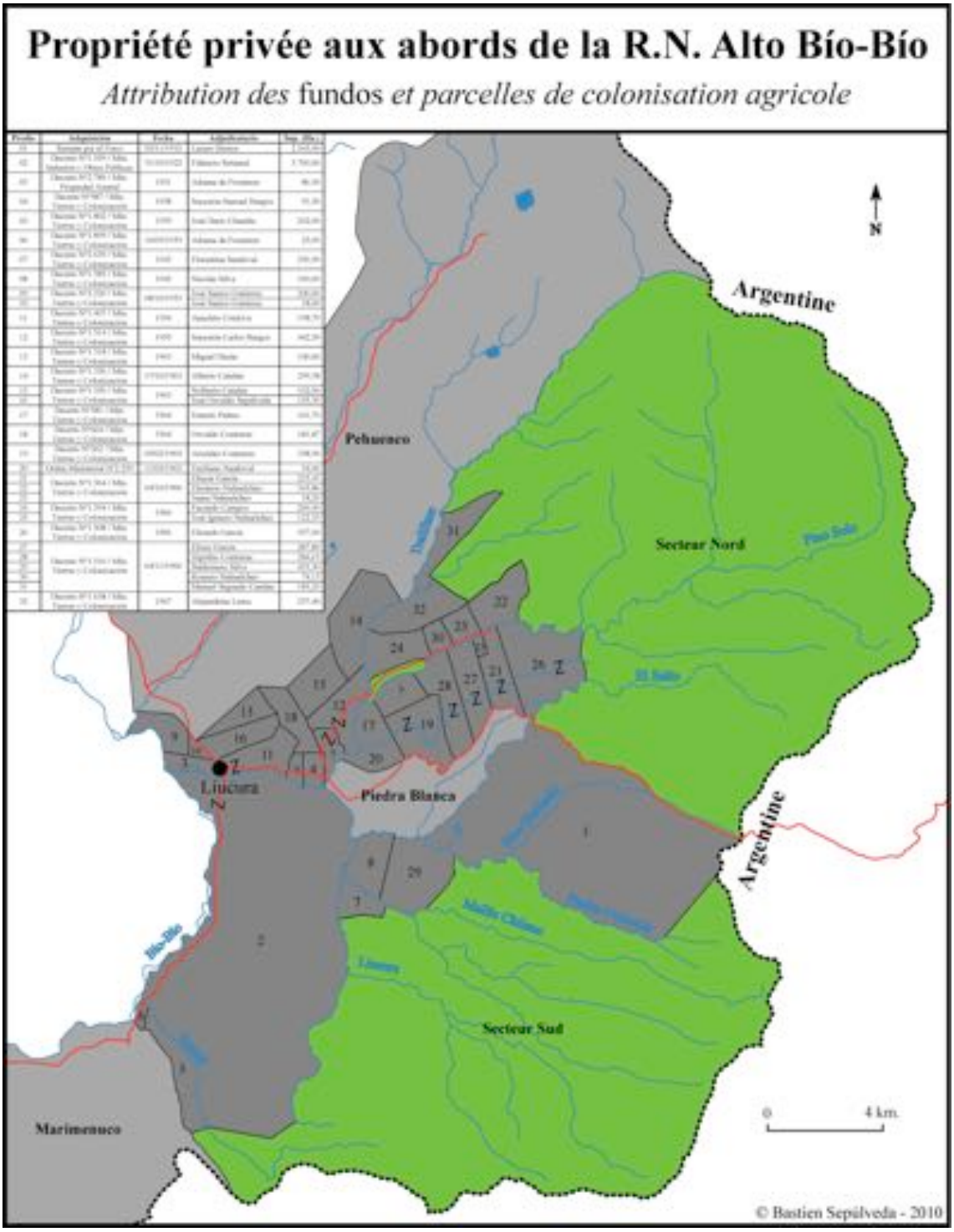


Sources : Mapas IGM 1:50.000 (3830-7045 / 3830-7100)

L'arrivée de colons s'intensifia à tel point que l'on décréta, en 1929, la désaffectation de 6.000 ha de la Réserve Forestière de l'Alto Bío-Bío, transférés à la

Caisse de Colonisation Agricole afin de résoudre la question foncière dans le secteur[260]. Aucune délimitation précise ne fut cependant signalée et, dans la pratique, le processus de distribution des terres désaffectées ne commença que dix ans plus tard (*cf*. Carte 29).

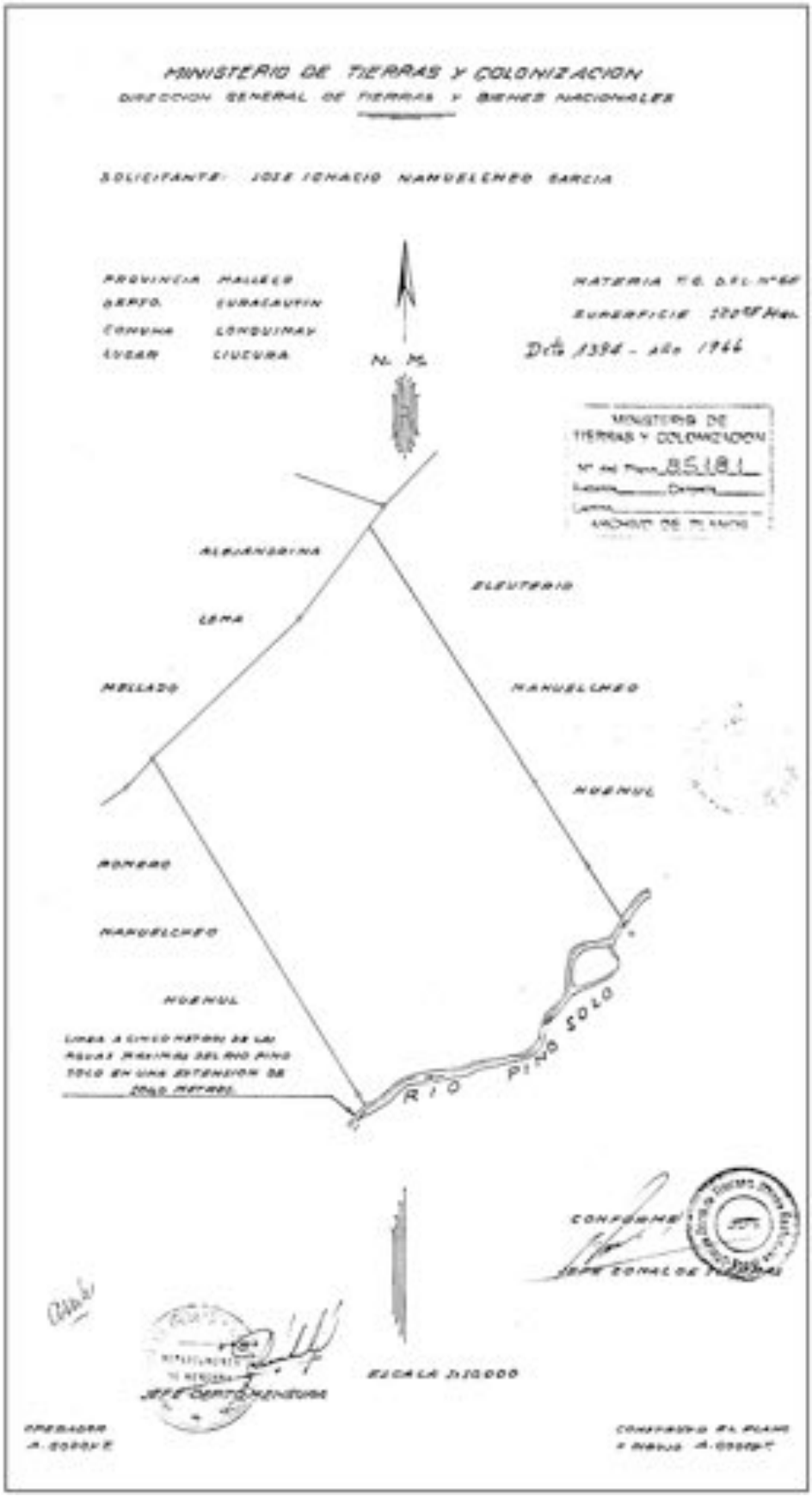
Carte 29



Sources : Mapas IGM 1:50.000 (3830-7045 / 3830-7100)

[260] La Caisse de Colonisation Agricole avait été créée en 1928, en considération de la pression de plus en plus forte exercée sur les terres fiscales. Son but, précise Luis Otero, était de « *rendre le processus* [de colonisation] *plus efficient et plus ordonné* » (Otero, 2006: 99).

<u>Illustration 53</u> : Plan correspondant au Décret n°1394 du Minist. des Terres et de la Colonis. (1966)



<u>Source</u> : Ministerio de Bienes Nacionales, Gobierno de Chile

Entre 1938 et 1967, date de distribution du dernier titre de propriété, la Caisse de Colonisation Agricole régularisa la situation foncière de 20 petits propriétaires sur les terres de la Réserve Forestière de l'Alto Bío-Bío. Parmi eux, on retrouve les membres de la famille Nahuelcheo qui bénéficièrent, en 1966, de la distribution de quatre titres de propriété -d'une superficie totale de 558,76 ha- le long des rives du fleuve Pino Solo (*cf.* Illustration 53). Ils devinrent ainsi la première communauté pehuenche à se voir concéder le droit de propriété au sein de la réserve forestière (*cf.* Carte 29).

Leurs voisins de Piedra Blanca n'eurent pas la même chance. Ils dûrent rivaliser avec les colons, avec qui ils entrèrent en concurrence dans la définition de la propriété. Pour ne pas voir leurs droits fonciers bafoués par les intérêts grandissants que suscita le projet de désaffectation, ils firent recours aux tribunaux et à l'aide juridique dont ils pouvaient bénéficier selon la législation indigéniste de l'époque. C'est ainsi que l'Avocat Défenseur d'Indigènes du Tribunal d'Indiens de Victoria, Hugo Ormeño, initia formellement, le 11 juillet 1964, les démarches devant aboutir à la reconnaissance du droit de propriété des familles pehuenches de Piedra Blanca. Il accompagna sa demande d'un recours de protection visant à interdire l'intromission de toute forme d'intérêt particulier au sein des terres revendiquées par la communauté indigène.

Il s'agissait, en effet, dans le contexte de l'époque, d'une véritable course à la légalisation d'un droit d'usage qui, pour être reconnu, s'en tenait à la simple constatation d'une occupation effective des terrains sollicités. Comme à l'accoutumée, le processus se dilata et la demande dût être reformulée à plusieurs reprises, jusqu'à ce qu'en 1971, l'Administration des Parcs et Réserves Forestières (APARFO)[261] communiqua sa décision de « *transférer à la Communauté Quiñelevi Meliqueo le lieu dénommé « Agua Enterrada » de la Réserve Forestière de l'Alto Bío-Bío* »[262].

Mais avec l'avènement de la dictature et la redéfinition des ordres de priorité lors des premières années du gouvernement militaire, les familles pehuenches dûrent encore patienter quelque peu avant de voir ce transfert se concrétiser. Ce n'est finalement qu'en 1987, lors du processus de normalisation foncière mené dans le cadre de la politique de « contre-réforme » agraire, que les familles de Piedra Blanca purent, enfin, bénéficier de leur droit à la propriété sur les terres qu'elles occupaient d'avant la constitution de la réserve forestière. Avec ce dernier acte de régularisation, la quantité de terres désaffectées de leur statut originel d'aire protégée s'éleva à un peu plus de 5.200 ha, soit un manque à gagner de 800 ha si l'on s'en tient *stricto sensu* au décret de 1929 prévoyant la désaffectation de 6.000 ha. On aurait alors tort de croire que les problèmes d'accès à la terre furent, à cette date, définitivement réglés.

---

[261] N'oublions pas que la CONAF n'existe légalement que depuis 1973 (*cf.* Note 227).

[262] Extrait de l'Office nº572 du Directeur Régional de la XVII Zone, Homero Altamirano, du 21 juin 1971.

Il est certes indéniable qu'un effort considérable fut réalisé entre 1939 et 1987. La sécurisation du droit de propriété de la totalité des familles du secteur -indigènes ou pas- se traduisit, au fil des ans et des décrets de régularisation, dans une évolution de la forme de l'aire protégée, aboutissant à son morcellement actuel en trois lots de terrain discontigus. Or, dans un contexte de croissance démographique ininterrompue, il semble que l'ouverture au principe de légalisation des occupations de fait ait désormais laissé place à un inexorable processus de colonisation, perçant aujourd'hui aux marges les plus reculées de l'unité.

Dès le début des années 1990, l'administration de la Réserve Nationale Alto Bío-Bío fut sollicitée par un nombre croissant de voisins, cherchant à se voir autoriser l'accès à certains secteurs de l'aire protégée pour y laisser paître leurs bétails le temps de la saison estivale -les *veranadas*. Occasionnelle en ses débuts, l'opération se répéta d'année en année, contribuant à inscrire durablement la présence des communautés voisines au sein de l'aire protégée. Aussi, l'assignation d'une année sur l'autre d'un même secteur à un même groupe en fonction des relations de voisinage, en vint rapidement à créer un sentiment d'appartenance et d'exclusivité. Elle contribua alors, en même temps, à renforcer une forme d'appropriation et de marquage de l'espace fondée sur un principe de différenciation ethnique.

C'est ainsi que le secteur de Cajón Chileno est aujourd'hui réputé « réservé » aux « colons ». Les « indigènes », eux, occupent les vallées voisines de Cuchares Chico -communauté de Pino Solo- et de Cuchares Grande -communauté de Piedra Blanca. Cette différenciation de l'espace par le caractère ethnique se traduit jusque dans l'usage de figures juridiques distinctes que chacun des groupes mobilise pour adresser ses réclamations formelles à la CONAF. Celles-ci émanent, d'un côté, des directoires des communautés indigènes ; de l'autre, des représentants des comités de quartier. Les rivalités anciennes entre colons et indigènes tendent alors à se cristalliser, aujourd'hui, dans les luttes de représentativité entre ces deux figures institutionnelles.

Au-delà des discours officiels qui, par le recours à un argumentaire écologiste, cherchent à légitimer le maintien du statut d'aire protégée au territoire concerné, ladite aire s'est en fait conformée, dès ses débuts, à la figure d'un véritable front pionnier ouvert à la colonisation des vagues de migrants succesives venues s'y installer au cours de l'histoire. Fondé sur la dynamique d'un accès concurrentiel à la terre entre communautés ethniquement différenciées, ce front s'est même consolidé ces derniers temps autour des mobilisations des dirigeants du CPL qui surent s'associer au débat sur l'occupation des terres de la réserve par l'activation habile des commandes d'un processus dont ils connaissent bien les rouages.

Sur fond d'un discours d'exacerbation des différences culturelles et de mise en relief de l'antériorité du peuplement pehuenche, ils 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. On bascule, là, de toute évidence, dans ce que S. Guyot qualifie comme « troisième génération de fronts écologiques », dans la mesure où le discours porté par les dirigeants du CPL sur l'aire protégée « [...] *se fonde sur un vocabulaire spécifique et devient un préliminaire à la formulation d'une stratégie territoriale de domination* » (*ibid.*). Attardons-nous donc quelques instants sur les formes d'articulation des différents éléments de cette stratégie.

3. Succès des mobilisations du lonko *Romero*

Dans la pratique, la volonté d'exclure les colons du débat sur la gestion de l'aire protégée s'est faite assez subtilement, en recentrant les discours sur la spécificité culturelle pehuenche. Il n'y avait de toute façon guère d'autres choix dans un contexte où l'économie familiale des petits colons du secteur demeure, dans ses fondements, relativement identique à celle de leurs voisins. Comme les Pehuenches, ils mènent en effet leurs animaux aux *veranadas* et collectent aussi le pignon de l'araucaria à chaque début d'automne. Aussi, il n'est pas rare qu'ils partagent avec eux les mêmes difficultés financières et la même misère sociale. En l'absence de signes extérieurs pouvant donc servir de marqueurs identitaires évidents[263], c'est derrière les fondements ontologiques guidant la conduite de ces activités qu'est venu se retrancher le discours des dirigeants du CPL.

Le premier pas dans la légitimation des revendications de la Réserve Nationale Alto Bío-Bío a ainsi été de rappeler la particularité du rapport liant les Pehuenches à leur milieu environnant et, notamment, la spiritualité dont était empreinte une telle relation. Sans remettre en cause les fondements écologistes présidant à la formation de l'aire protégée, la stratégie mise en place consista à rappeler le fait que les autochtones sont, en raison de leurs pratiques traditionnelles, de bons gestionnaires de la biodiversité (*cf.* Chapitre 4). L'argumentaire des dirigeants du CPL s'est alors forgé dans la contestation d'une définition de l'aire protégée en tant qu'espace d'enfermement de la « nature ». Ils ont ainsi cherché à mettre le doigt sur ce que X. Amelot et V. André-Lamat qualifient de « *non-confrontation entre les représentations sociales et scientifiques de la nature, en amont de la boucle de décision* » (Amelot & André-Lamat, 2009: 86).

Comme ailleurs, c'est en fait à l'exclusion des communautés locales, sous couvert d'une ontologie naturaliste dont ils questionnent l'universalité, qu'ils adressent leur critique :

[263] Beaucoup de Pehuenches ayant effectivement aujourd'hui délaissé l'usage du *mapudungun*, leur langue traditionnelle, il devient parfois difficile de distinguer l'origine ethnique de ses interlocuteurs qui, en plus, fondent aujourd'hui de plus en plus de « couples mixtes » colons / indigènes.

> « *Depuis quelques années, par exemple, les Aborigènes protestent auprès du gouvernement australien contre l'usage qui est fait du terme «* wilderness *» pour qualifier les territoires qu'ils occupent, ce qui permet bien souvent d'y créer des réserves naturelles contre leur gré. Avec ses connotations de* terra nullius*, de nature originelle et préservée, d'écosytème à protéger contre les dégradations d'origine anthropique, la notion de «* wilderness *» récuse certes la conception de l'environnement que les Aborigènes ont forgée et les rapports multiples qu'ils tissent avec lui, mais surtout elle ignore les transformations subtiles qu'ils lui ont fait subir* » (Descola, 2005: 62).

Chez les Aborigènes d'Australie, comme en territoire mapuche au Chili, la contestation du statut d'aire protégée se fonde donc sur le rôle et la fonction qui, dans l'ère de la modernité territoriale, lui sont attribués. C'est en tant qu'outil privilégié de l'Etat dans la gestion de son territoire qu'elle semble en effet véritablement poser problème. Mais en connaissance de la rigidité du système politique auquel ils s'affrontent, les dirigeants du CPL ont préféré insister sur la capacité supposément « innée » des communautés à prendre part à la gestion durable des ressources de l'unité. Ils se sont alors adonnés au jeu d'une rhétorique vouée à légitimer l'entrée des communautés à la vie de la réserve par le recours à un argumentaire réifiant la figure de l'« indien écolo » ou « natif écologique » (*cf.* Chapitres 2 & 4).

Dans la convention signée avec la CONAF le 23 mai 2007, il est ainsi fait explicitement référence à un ensemble de pratiques traditionnelles jugées durables par essence. Cette convention constitue, dans son contenu, une reprise à l'identique du texte qui avait été préparé en 2000 pour les communautés voisines de la Réserve Nationale Villarrica et qui, dans son second point, mentionne :

> « *Pour leur part, les Communautés Mapuches Identité Pehuenche ont développé leur culture sur un vaste territoire et leur cosmovision a établi un système en étroite relation avec le système écologique, la diversité biologique* -Itrofill Moguen-*, développant une pratique dans l'usage et l'usufruit durable des ressources tangibles basée sur des principes ayant guidé et déterminé les activités communautaires économiques, culturelles, médicinales et religieuses et qui constituent le fondement de l'identité, de l'existence et de la culture de l'identité territoriale Mapuche-Pehuenche. La connaissance de la diversité a établi des liens indissolubles ayant garanti la durabilité biologique au sein des territoires ancestralement utilisés. Pour les Communautés Mapuches Identité Pehuenche, les Aires Naturelles Protégées sont un territoire dans lequel elles ont développé, depuis des générations, des activités communautaires d'ordre religieux, économique, social, médicinal et spirituel* ».

Outre son contenu, c'est le cadre dans lequel cette convention fut signée qui doit être ici précisé, car le lieu de sa célébration n'a effectivement rien de neutre. Contrariant les normes établies en la matière, les dirigeants du CPL sont parvenus à faire venir les

représentants de l'institution publique à Lonquimay, dans l'enceinte de l'organisation, en plein coeur de la communauté de Pehuenco. En somme, ils les ont invités dans « leur » territoire à formaliser un accord qui, d'habitude, se négocie entre quatre murs, dans les bureaux de la CONAF, à Temuco, ville symbole du pouvoir régional.

Le choix du lieu, éminemment stratégique, traduit en soi l'importance des enjeux d'une réunion dont le déroulement témoigne d'ailleurs du caractère politique. Il s'agissait bien, pour les dirigeants de l'organisation d'affirmer et valider leur existence face aux représentants d'une institution gouvernementale. En invitant les représentants de la CONAF à célébrer cette convention dans « leur » territoire, ils les soumirent tacitement à leurs propres règles et coutumes en la matière. C'est à eux que revint, en conséquence, la responsabilité d'orchestrer la réunion et d'en déterminer le suivi.

Illustration 54 : Signature de la convention cadre entre le CPL et la CONAF, le 23 mai 2007

En haut / Lecture point par point de la convention cadre par un fonctionnaire de la CONAF.

A côté / De gauche à droite : Aucan Huilcaman, aux côtés de Sergio Meza remettant au nom de la CONAF, à Nivaldo Romero, la convention signée, Anselmo Ñehuen et Guillermo Mellado.

Clichés : B. Sepúlveda, 2007

Ainsi en fut-il ! En descendant du véhicule qui le conduisit jusqu'à l'intérieur de l'enceinte du CPL, le directeur régional de l'institution demanda à Nivaldo Romero : « *Lonko, dites-moi ce que je dois faire car, dans ce genre de manifestation, je suis un peu perdu* ». Ce à quoi son interlocuteur, du haut de son cheval, rétorqua : « *Ne vous inquiétez pas, vous n'aurez qu'à suivre et faire ce qu'on vous dit* ». Il ne fallut alors que quelques minutes pour que l'on retrouve notre directeur régional et ses

accompagnateurs dansant l'*amo purrun*[264] au milieu d'une foule de Pehuenches se préparant à la réalisation d'un *ngellipun*.

S'ensuivit la cérémonie à laquelle participèrent également les représentants de la CONAF, s'agenouillant eux aussi autour du *rewe* planté à l'occasion au milieu de l'enceinte et attendant patiemment que chacun des dirigeants en présence ait fait part à *Ngenechen* de ses remerciements, pétitions et bénédictions (*cf.* Illustration 54). Le tout, bien sûr, en *mapudungun* ! Il y a là une forme indéniable de performativité visant à signifier et montrer aux représentants de l'institution gouvernementale qu'il s'agit bien d'« authentiques Indiens » revendiquant leur territoire ancestral[265].

Cet appel à l'authenticité et à la pureté identitaire constitua la base théorique d'une discrimination « à l'envers », visant à exclure les colons qui, à l'évidence, ne partagent pas la même culture ni, bien entendu, la même relation empreinte de spiritualité à l'égard de l'environnement. Comme le précisent très justement F. Verdeaux & B. Roussel, « *cette dynamique qui peut paraître positive comporte un sérieux revers. Elle induit une fragilisation des voisins dont la qualité d'allochtone devient ipso facto un handicap au regard de la « bonne » gestion de la biodiversité et par conséquent peut devenir un bon prétexte pour les écarter de la compétition foncière* » (Verdeaux & B. Roussel, 2006: 30).

Selon les règles établies par les dirigeants du 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, aux abords de la réserve, chacune des communautés en présence entretient de longue date des conflits d'usage avec leurs voisins « allocthones », un tel dispositif idéologique ne pourrait qu'être couronné de succès. La mobilisation des bases du CPL n'a, en ce sens, coûté que peu d'efforts à Nivaldo Romero, s'arrogeant en cette occasion la « casquette » de *lonko* de l'organisation, chef indien traditionnel.

Il s'est agi de promettre aux communautés une légalisation de leurs droits fonciers au sein de l'aire protégée, dans ces secteurs qu'ils occupent actuellement sous couvert d'une autorisation formelle mais temporaire de la CONAF, 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 par l'ensemble des textes et traités

---

[264] L'*amo purrun* est une danse collective à laquelle participe l'ensemble des participants d'une cérémonie. Elle consiste à tourner en groupe autour du *rewe*, muni d'une branche ou de quelques feuilles d'un arbre dont l'identité varie selon les secteurs.

[265] Le *ngellipun* célébré en cette occasion rappelle alors à bien des égards le cas rapporté par B. Albert du *baridjumoko* (cérémonie du maïs nouveau) que réalisèrent les Kayapó lors de la réunion d'Altamira de février 1989 (Albert, 1997: 194). Chacune de ces cérémonies semble effectivement répondre, d'une part, à un besoin de cohésion interne, rendu possible par la célébration d'actes fédérateurs et significatifs pour le groupe en vue de sa mobilisation -une validation « vers l'intérieur »- et, d'autre part, à la nécessité de réaffirmation des différences culturelles et identitaires vis-à-vis de la société dominante -une validation du groupe « vers l'extérieur ».

internationaux (*cf.* Chapitre 2) devrait -théoriquement au moins- permettre d'en finir avec ces conflits d'usage et remettre les colons « à leur place ».

Il est nécessaire, avant de poursuivre l'analyse, de s'arrêter un bref instant sur le profil de ces « bases » que parvint à mobiliser le *lonko* Romero. Dans ses débuts, le CPL se fonda sur l'alliance de trois communautés isuues de deux secteurs différents : Pedro Curilem et Pewen-Ko Bajo de Pehuenco, et Weche Mapu de Piedra Blanca. Pour ce qui est de la première de ces communautés, elle constitue le noyau dur du CPL, composée essentiellement des membres de la famille de Nivaldo Romero qui en est, depuis toujours, le principal dirigeant.

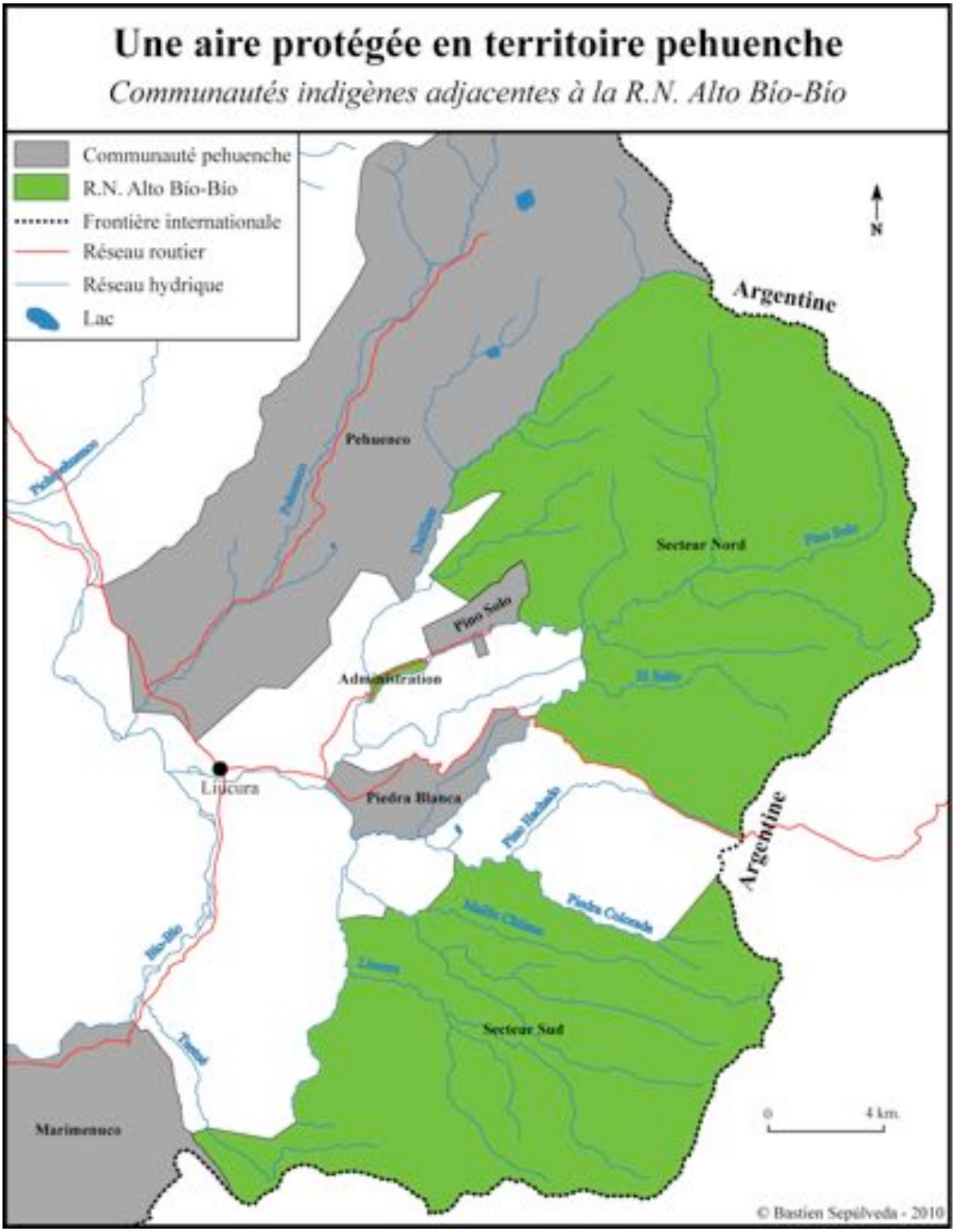
Quant à la seconde communauté, elle se compose en grande partie de familles et/ou individus dont les droits fonciers ne furent que partiellement reconnus au moment de la liquidation de la propriété collective à la fin des années 1980. Absents, partis en ville ou travaillant en Argentine au moment de la venue des topographes dans la communauté, leur droit à la propriété ne leur a pas été nécessairement reconnu et parfois même payé en liquide en guise de compensation. Ils représentent, en quelque sorte, les « laissés-pour-compte » du processus de liquidation des terres communautaires, et n'occupent aujourd'hui que des espaces résiduels de *veranadas* qu'ils louent à d'autres membres de la communauté, plus généreusement « gâtés » par les topographes. Plusieurs d'entre eux, enfin, partent collecter les pignons dans le Fundo Liucura, payant à ce titre l'actuelle propriétaire en sacs de pignons.

Pour ce qui est de la troisième et dernière communauté s'étant jointe au CPL, elle se compose d'une quinzaine d'individus du secteur de Piedra Blanca. N'ayant bénéficié d'aucune forme de reconnaissance foncière en raison de leur trop jeune âge au moment de la remise des titres de propriété à Piedra Blanca, ils décidèrent, en 2006, de fonder la Weche Mapu -« terre jeune »-[266] dans le but de résoudre leurs problèmes fonciers. Beaucoup d'entre eux vivent effectivement aujourd'hui sur de maigres bouts de terrain cédés par leurs pères et ne pouvant subvenir à leurs besoins.

Comme pour leurs voisins de Pehuenco, la Réserve Nationale Alto Bío-Bío constitue aujourd'hui le seul « réservoir » de terres encore disponibles (*cf.* Carte 30). Partout ailleurs, l'espace fait montre d'un quadrillage sans interstices. C'est donc avec enthousiasme que tous répondirent à l'appel du *lonko* Romero et se mirent à participer activement, non seulement aux réunions et activités du CPL, mais aussi -pour certains- à celles du CTT d'Aucan Huilcaman, où les fondements de « LA » culture mapuche leur seraient assénés sans relâche pour les (re)convertir en de « vrais Indiens ».

[266] La communauté Weche Mapu fut fondée, précisément, en septembre 2006, soit deux mois à peine avant la première manifestation publique du CPL, à laquelle ils participèrent activement.

Carte 30



Sources : Mapas IGM 1:50.000 (3830-7045 / 3830-7100)

Certains se mirent ainsi au *mapudungun*, une langue qui leur était jusque-là inconnue, tandis que d'autres furent touchés, à leur tour, par la « contagion » du *trarilonko*[267]. Tous, sans exception, s'initièrent aux pratiques rituelles ancestrales

[267] Le *trarilonko* est une fine bande de laine tissée à l'aide de laquelle les hommes mapuches serrent leur tête au niveau du front. Considéré comme habit traditionnel, il est devenu un marqueur identitaire infaillible usité dans tout type de manifestation publique (*cf.* Illustrations 40, 51, 54 & 74).

auxquelles ils n'avaient auparavant jamais participé. Orchestrée au nom de la reconstruction d'un territoire ancestral usurpé, cette mise en scène du culturel, tenant à tous égards d'une « authentique » reconstitution historique, d'une forme de réinvention d'un passé révolu et idéalisé, cache toutefois -on l'a vu- la poursuite d'intérêts beaucoup plus pragmatiques. Ce qui importe vraiment, dans le fond, ce n'est pas de « récupérer » une culture désormais denuée de toute signification pour ceux à qui l'on tente de l'imposer, mais des terres, celles dont on a besoin pour vivre et nourrir les bétails ! C'est alors l'usage politique du culturel, au service d'un projet de « pehuenchisation » de la réserve nationale qui doit être relevé.

C'est, en somme, un renversement de la logique foncière enclenchée depuis le processus de colonisation qui est ici recherché. R. Miniconi et S. Guyot ne manquent pas de rappeler, à ce propos, que la fondation d'une aire protégée en plein territoire mapuche s'impose en effet comme « [...] *une véritable stratégie foncière de domination blanche génératrice de conflits* » (Miniconi & Guyot: §6). C'est contre cette domination blanche, dans la recherche d'un basculement possible en faveur des droits autochtones que, depuis 2006, se dresse le CPL. Fondant leur argumentaire sur les différents textes et traités internationaux qu'ils font peser de tout leur poids dans les négociations engagées avec la CONAF, les dirigeants de l'organisation cherchent à pousser au plus loin les niveaux de participation autochtone dans la gestion de l'aire protégée.

L'obtention d'un statut de co-administration est d'ailleurs perçue comme le premier pas vers une forme de récupération légale du territoire revendiqué :

> « *Le parc devient alors un médiateur entre les communautés autochtones et des demandes de reconnaissance et de récupération foncière. Toutefois, ces populations demandent une gouvernance pleine et entière, sans possibilité ou droit de regard de la part du parc national. Cette réclamation se fait au nom simplement de l'argument d'ancestralité, et donc de la légitimité naturelle à l'exiger* » (*ibid*.: §25)[268].

L'aire protégée prend dès lors la forme d'un « gros gâteau » à se partager. Et c'est là, justement, dans le dessin d'une cartographie figurant ce partage, que ma présence en tant que géographe a non seulement été acceptée mais aussi souhaitée et valorisée. J'ai ainsi eu à charge d'établir une nouvelle cartographie de la Réserve Nationale Alto Bío-Bío, d'en vérifier les limites administratives, souvent imprécises sur les cartographies officielles, et d'en redéfinir le zonage en fonction des indications de mes interlocuteurs pehuenches. Je me suis de ce fait retrouvé à travailler pour le compte du CPL, leur apportant mon soutien technique dans le processus engagé de revendication de l'aire protégée.

[268] Les auteurs signalent, d'ailleurs, que ces espérances sont aujourd'ui en passe de se convertir en des actes concrets. Après presque une décennie de co-adminsitration, la communauté de Wiritray s'apprête maintenant à recevoir un titre de propriété sur 800 des 2.500 ha qu'ils revendiquent (*ibid*.: §23).

Plusieurs missions vers les secteurs auxquels les communautés voulaient prétendre auprès de la CONAF ont alors été effectuées en compagnie des dirigeants de chacune des communautés. Réalisées à cheval, toute une journée durant du fait de l'étendue, l'éloignement et de la difficile accessibilité des secteurs à cartographier, ces visites se sont déroulées telles de véritables missions de reconnaissance. Elles en sont venues à constituer une première forme de marquage et d'appropriation de l'espace (*cf.* Illustration 55).

Illustration 55 : Missions de reconnaissance au coeur de la Réserve Nationale Alto Bío-Bío

Clichés : B. Sepúlveda, 2008

De fait, la nouvelle cartographie de la réserve était inévitablement attendue comme un instrument de légitimation des demandes autochtones. Les enseignements à tirer de cette expérience sont alors fort semblables à ceux qu'I. Hirt retient de son travail à Chodoy Lof Mapu :

> « *En définitive, il ne fait aucun doute que l'exercice demandé au cours du projet de cartographie participative -tracer une ligne- répondait davantage à une nécessité contemporaine qu'à une réalité historique* [...]. *C'est un choix qui est compréhensible. Il est évident que pour revendiquer leurs terres ancestrales, pour lesquelles ils n'ont pas de titres de propriété, ils ont intérêt à indiquer des limites précises* » (Hirt, 2008: 437).

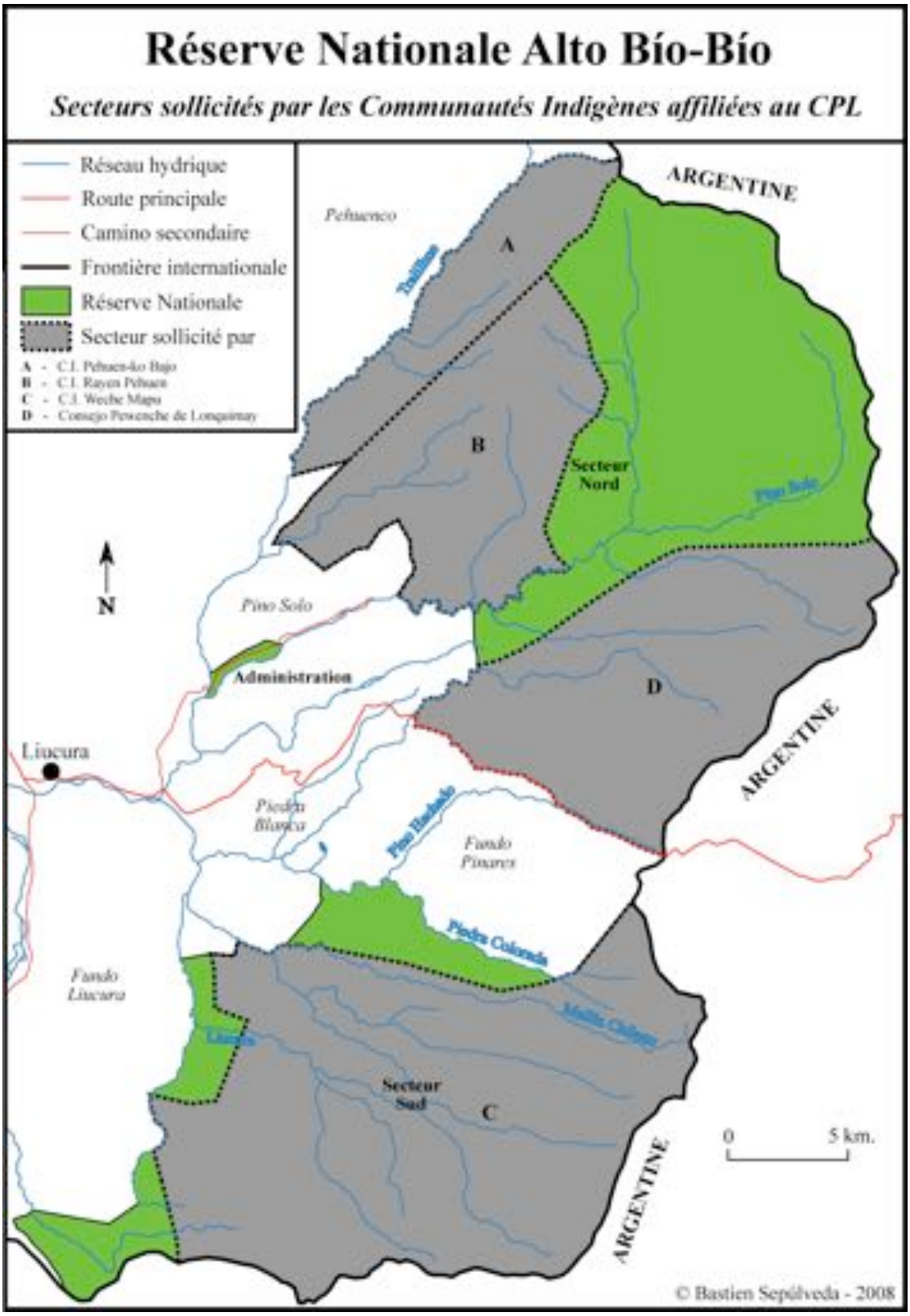
Ainsi, les différentes cartes réalisées furent insérées dans un document posant très clairement le type de revendications exprimées et explicitant les prétensions territoriales pehuenches sur la Réserve Nationale Alto Bío-Bío. Ce document fut remis à la CONAF dans le courant de l'année 2008. Il y est fait état de la revendication de trois secteurs de *veranadas* parfaitement individualisés, pour les communautés de Pewen-ko Bajo, Rayen Pehuen et Weche Mapu. Pour les communautés de Pewen-ko Bajo et Weche Mapu, il s'agissait de pénétrer pour la première fois dans l'enceinte de l'aire protégée, dans des secteurs limitant directement leur communauté d'origine. Pour Rayen Pehuen, en revanche, l'enjeu consistait à se faire attribuer une superficie bien plus ample que celle déjà reconnue par l'administration de la réserve, ce qui fut formulé sous le terme d'« extension de *veranada* ».

On remarque alors, étrangement, que la communauté Pedro Curilem, celle du *lonko* Romero, ne figure pas comme revendiquant un secteur spécifique de l'aire protégée. Certes, mais une demande collective, partagée par l'ensemble des communautés affiliées au CPL, et incluant donc celle du *lonko* Romero, fut formulée à l'égard d'un quatrième secteur, revendiqué cette fois en tant que « territoire sacré » (*cf.* Carte 31). Contrairement aux trois demandes antérieures, fondées sur les nécessités économiques de chacune des communautés concernées, cette dernière va trouver sa légitimation dans l'exposition d'antécédents historiques et culturels se voulant irréfutables, mais dont il n'existe aujourd'hui aucune trace tangible. On pourrait alors dire, suivant Michael Kent, que la manière dont a été façonné l'argumentaire visant à prouver l'existence de ce territoire traditionnel a en fait contribué à sa production (Kent, 2008: 303).

Ce vaste secteur situé aux marges frontalières de la réserve, connu sous le nom de Cerro Bayo, aurait été le refuge des derniers résistants mapuches de la campagne de pacification. C'est là qu'ils se seraient cachés, auraient mis en place leur ultime stratégie guerrière contre l'envahisseur et tenu, en cette occasion, leurs dernières cérémonies religieuses. Au vu de tels antécédents, il serait donc logique et tout à fait légitime que Cerro Bayo en revienne aux descendants de ces derniers guerriers qui, comme eux aujourd'hui, osèrent résister à l'invasion de leur territoire.

Plus encore que pour les trois secteurs précédemment évoqués, la revendication de Cerro Bayo s'imprègne donc, aux yeux des membres de l'organisation, d'une charge hautement symbolique. C'est, de fait, tout l'enjeu politique des mobilisations du CPL qui s'y cristallise. Il n'y a alors rien d'étonnant à ce que, lors de la mission de reconaissance réalisée en janvier 2008, un solennel *ngellipun* y ait été réalisé en guise de marquage symbolique et de réappropriation de l'espace. On profita d'ailleurs de l'occasion pour y planter le *Wenu Foye*, drapeau officiel de la Nation Mapuche (*cf.* Chapitre 4), comme voulant signifier la reconquête de ce territoire par ses propriétaires légitimes (*cf.* Illustration 56).

Carte 31



Sources : Mapas IGM 1:50.000 (3830-7045 / 3830-7100)

Cette manifestation, assurément plus politique que religieuse, eut précisément lieu à l'endroit où devrait être réalisé, un mois plus tard et en vertu de la convention signée avec la CONAF, un important *nguillatun* auquel avaient d'ores et déjà été conviés de nombreux invités et représentants de communautés et organisations mapuches d'autres secteurs de la région. S'il avait eu lieu, ce grand *nguillatun* aurait assurément inauguré de façon décisive l'entrée du CPL dans les enceintes de la réserve.

Illustration 56 : Marquage territorial pehuenche à Cerro Bayo

Clichés : B. Sepúlveda, 2008

4. Tournant et déclin du Conseil Pewenche

Mais au grand désespoir du *lonko* Romero et de ses troupes, rien de tout cela ne se concrétisa ! Les invités vinrent, aussi nombreux que prévus, et le grand *nguillatun* eut bien lieu, mais loin, très loin de la réserve et de Cerro Bayo, dans l'enceinte de l'organisation, en plein coeur de la communauté de Pehuenco. Pourquoi ce changement de programme de dernière minute ? Cas de force majeure, dira-t-on ! Les dirigeants du CPL avaient en fait sous-estimé les capacités de leurs rivaux à s'interposer à leur projet de récupération de l'aire protégée. Aussi, ils dûrent essuyer une sérieuse débacle, ne pouvant finalement pas grand chose à l'opposition de ceux qui avaient également des intérêts à défendre à Cerro Bayo et qui avaient bien compris, qu'en laissant s'y dérouler le grand *nguillatun*, ils laissaient en fait Nivaldo Romero s'y installer et en prendre définitivement le contrôle. Leur détermination les rendit intraitables et, s'inspirant d'une praxis dont ils avaient par le passé souffert les conséquences, ils décidèrent de bloquer l'accès au *nguillatué* de Cerro Bayo, faisant barrage, à leur tour, sur la route internationale.

Passons le détail des altercations au moment où les membres du CPL tentèrent, à plusieurs reprises, mais en vain, d'accéder au site cérémoniel. Telle une épreuve de force, leurs véhicules furent systématiquement repoussés, parfois avec une grande agressivité et, en définitive, il leur fut impossible de se rendre sur les lieux où devait se

dérouler la cérémonie. Un climat de forte tension et de violence extrême s'empara quelques jours durant de l'aire protégée et de ses alentours.

La CONAF qui, dans un premier temps, avait donné son accord pour la réalisation de la cérémonie, s'était finalement rétractée l'avant-veille de la célébration, notamment sous la pression du maire de la commune et de quelques-uns de ses conseillers, peu enclins à voir se consolider l'un des bras les plus actifs du CTT dans leur juridiction. Ce revirement n'affecta en rien la volonté des dirigeants de l'organisation qui, avec ou sans autorisation formelle, n'avaient de toute façon pas l'intention de renoncer à leur cérémonie[269].

C'est ainsi qu'ils allèrent buter, littéralement, contre le barrage dressé par leurs opposants, face auxquels ils se retrouvèrent finalement seuls et « désarmés ». La CONAF, débordée par le déroulement d'une situation qu'elle n'avait pas su prévoir ni gérer à temps, autorisa l'administrateur de l'unité à quitter les lieux. L'Intendante d'Araucanie, pour sa part, donna ordre aux forces de police de ne pas intervenir.

En l'absence d'une quelconque représentation des pouvoirs publics, l'Etat donna ainsi l'impression d'avoir déserté, un temps, cette lointaine frontière retranchée dans les hauteurs des Andes. Aussi, il laissa s'installer aux abords de la réserve un climat digne des meilleurs *westerns* holywoodiens. Quelques jours durant, le sort de l'aire protégée fut laissé aux mains des communautés locales qui, embourbées dans un conflit d'intérêts confrontant deux bandes ennemies aux positions irréconciliables, en reprirent le contrôle. Ce sont bien elles -et non la CONAF- qui, pour le coup, décidèrent de la réalisation ou pas du grand *nguillatun* du *lonko* Romero.

Mais rien encore n'a été dit de ces rivaux s'étant constitués en un véritable rempart à la concrétisation des projets du CPL. Outre, bien entendu, les colons du secteur, incarnant l'antithèse d'un mouvement indianiste s'articulant sur une position et un discours fondamentalistes, c'est en fait l'ensemble des Pehuenches ayant refusé de s'affilier au CPL qui, comme par effet de vases communiquants, sont automatiquement venus remplir les files de son opposition. Il ne faut pas croire, en effet, que l'idéologie promue par le *lonko* Romero soit parvenue à séduire et amadouer la totalité de ses « frères de sang ».

A Piedra Blanca, notamment, où coexistent depuis 2006 deux communautés, il n'y a guère que les jeunes -regroupés au sein de la Weche Mapu- qui acceptèrent, pour des raisons évidentes, de se joindre à la formation du CPL. Les anciens, quant à eux, regroupés dans la communauté Quiñelevi Meliqueo, ont plutôt eu tendance à se méfier des gestions de Nivaldo Romero qu'ils disent connaître. Leur alliance avec les colons, ces rivaux de toujours avec qui ils entretiennent eux aussi d'importantes frictions, n'en

[269] Accepter une quelconque décision allant à l'encontre de leur projet aurait signifié céder du terrain à l'Etat et valider la CONAF dans son rôle d'administrateur à part entière de l'aire protégée. Il en allait, en définitive, du bras de fer politique engagé vis-à-vis de l'institution.

reste pas moins étonnante. Cerro Bayo, justement, constitue l'un de ces *hot spot* ayant depuis toujours brouillé les relations entre les deux groupes. Dès 1999, les membres de la communauté Quiñelevi Meliqueo firent part à la CONAF d'une sollicitation formelle d'accès au secteur où, sans autorisation préalable, quelques colons du coin menaient depuis plusieurs années de grandes quantités de bétail.

On a beau chercher, mais colons et Pehuenches n'ont bel et bien en commun qu'une série de disputes de ce genre. Quels éléments fédérateurs ont donc bien pu être mobilisés face à la logique expansive du CPL ? C'est en fait Nivaldo Romero lui-même qui les a réuni. D'une part, en osant s'afficher comme prétendant présenti du secteur revendiqué car, comme le souligne I. Hirt :

> « *Tracer des limites strictes et irréversibles peut en effet avoir du sens par rapport à l'Etat, en permettant aux Mapuche de désigner sans ambiguïtés ce qui est considéré par eux comme ancestral et de réclamer plus facilement des terres. En revanche, un tel acte est investi d'une signification douteuse par rapport aux relations internes à la société mapuche. Car tracer la ligne revient également à exclure l'« autre soi », à savoir les communautés mapuche environnantes* » (Hirt, 2008: 438).

D'autre part, en divulguant un discours tout aussi diffamatoire à l'égard des colons que de ces « traîtres » qui, en raison de l'affirmation d'une option religieuse différente de celle promue par notre *lonko*, refusèrent de le suivre dans le processus engagé de réaffirmation d'une mapuchité supposément « authentique ». La totalité des Pehuenches de Piedra Blanca, Pino Solo et Pehuenco s'étant opposés aux mobilisations du CPL ont effectivement en commun leur adoration au culte pentecôtiste, courant protestant ayant percé avec force dans toute l'Amérique Latine durant les dernières décennies.

Refusant la « remissionalisation indianiste »[270] pronée par le *lonko* Romero, ils n'ont pas tardé à être stigmatisés comme « faux Mapuches » et rangés, en conséquence, au côté des colons. Tacitement exclus du projet du CPL, les pentecôtistes n'éprouvèrent alors aucun remords à se rallier à ceux à qui ils avaient pour habitude de s'opposer. Une fois n'est pas coutume ! Pour l'occasion, ils décidèrent de faire front commun à l'arrivée d'un troisième venu qui, dit-on, n'avait en l'occurrence vraiment rien à faire là[271].

Aussi, en décidant de faire barrage à la réalisation du *nguillatun* organisé par le CPL, ils exprimèrent leur opposition à un projet reniant leur ethnicité. C'est par-là

[270] J'emprunte l'expression à F. Mires (1991).

[271] Il fut reproché à Nivaldo Romero de vouloir s'emparer d'un secteur bien trop éloigné de sa communauté d'origine et d'utiliser, pour cela, les communautés de Pino Solo et de Piedra Blanca comme « passerelles ». La revendication de Cerro Bayo au nom d'un collectif englobant l'ensemble des communautés du CPL serait, en somme, une manière de légitimer un projet mené à des fins personnelles. On ne manqua pas de rappeler, d'ailleurs, que Nivaldo Romero possédait déjà beaucoup de terres à Pehuenco et que sa déférence soudaine et spontanée à l'égard des communautés voisines demeurait pour le moins étrange.

même leur existence et leur identité religieuse qu'ils se chargèrent donc de réaffirmer. Se polarisant dès lors autour d'une question d'appartenance à telle ou telle autre communauté de culte, le conflit prit rapidement, sous certains aspects, l'apparence d'une véritable guerre de religion intraethnique. On assista là, en fait, à la mise en relief exacerbée d'une réalité intrinsèque à la vie des communautés[272], dont la configuration se fonde désormais sur une forme d'exclusion mutuelle et réciproque entre bandes rivales prêchant des options religieuses présentées comme antagoniques. Car si l'émergence d'un front pentecôtiste se fait l'écho d'une certaine forme de rejet, voire de mépris, des rituels traditionnels, cela implique en contre-partie une critique au moins tout aussi forte de la part des mouvements indianistes.

Il semble toutefois que rien ne soit aussi simple et qu'il faille prendre garde aux catégorisations hâtives poussant au retranchement dans des positions irréconciliables. Ces pentecôtistes montrés du doigt par notre *lonko* ne manquèrent pas de rappeler qu'il était lui-même venu leur prêcher l'évangile plusieurs années auparavant... De fait, nombreux sont ceux qui, comme lui, transitent d'un pôle à l'autre, devenant un temps « pasteur », un temps « *lonko* ». Ces volte-faces identitaires semblent alors démontrer qu'il n'y a rien de figé et de définitif en la matière.

Ces « acculturés » que dénoncent sans relâche les tenants de l'indianisme fondamentaliste ont-ils donc vraiment tourné le dos à leur ethnicité ? Ont-ils tiré un trait définitif sur l'ensemble des manifestations du complexe rituel autochtone ? Se sont-ils vraiment convertis à l'évangile ? Ces questions méritent de toute évidence un traitement à part. Les réponses apportées devraient en ce sens permettre de mieux comprendre ce qui s'est passé ces derniers temps aux abords de la Réserve Nationale Alto Bío-Bío, dans le cadre des mobilisations du CPL.

[272] Il n'est pas rare, en effet, que les pentecôtistes fassent barrage aux autres membres de la communauté dans l'accès aux *nguillatué*. Les modes selon lesquels ils procèdent relèvent cependant d'une forme de violence plus symbolique que physique. Certains étant devenus, depuis le processus de division des terres indigènes, propriétaires du terrain où, préalablement, la communauté avait pour habitude de réaliser ses cérémonies religieuses, ils en interdirent souvent l'accès par sa mise en défens. Dans la société aymara du nord du pays, aussi sujette à un phénomène fort similaire, Bernardo Guerrero fait acte dans ses travaux d'une forme de violence encore plus exacerbée : « *Les pentecôtistes ont fait disparaître des icônes de la culture aymara, comme des temples et lieux définis comme sacrés* » (Guerrero, 2005: 362).

III. Le *nguillatué* déserté ou la « pentecôtisation » du territoire mapuche

L'abandon du *nguillatué*, déserté aujourd'hui par un nombre croissant de communautés mapuches du centre-sud chilien, a laissé place à un incroyable phénomène de « pentecôtisation » des campagnes de l'outre Bío-Bío. Son ampleur est telle qu'aucun secteur n'a visiblement été épargné et il semblerait même qu'il n'y ait pas, à ce jour, de communauté qui ait échappé à cette forme de « contagion religieuse ». Mais si l'intromission de référents pentecôtistes n'a pu être observée qu'à partir des années 1960, le mouvement s'est en revanche consolidé progressivement dans les décennies postérieures (Foerster, 1993: 122). Un antécédent permettant d'avérer de telles affirmations se trouve dans le décompte des titres de propriété reconnus à diverses formations protestantes -dont les pentecôtistes- au moment de la liquidation des communautés indigènes des temps de la dictature. A Pehuenco, par exemple, lors de la division de l'ancien *Título de Merced* (T.M.1290), en 1987, deux petits lots de terrain furent attribués respectivement à l'Eglise Bible Ouverte et à l'Eglise Corporation du Seigneur. Depuis, une troisième formation au moins se serait installée dans la communauté.

On pourrait bien entendu multiplier les exemples. De fait, rares sont les plans de division de communauté qui, dans l'Alto Bío-Bío du moins, ne font pas état de la présence pentecôtiste dès le courant des années 1980. L'une de ces rares exceptions est celle de Piedra Blanca. Sur le plan INDAP de 1987, aucun titre de propriété n'est attribué à une quelconque congrégation religieuse. Cela veut-il dire pour autant qu'aucune formation pentecôtiste ou protestante n'y était pas déjà présente ? Probablement pas[273]. Ce qui est sûr, en tout cas, c'est que l'on y retrouve désormais non moins de trois congrégations qui regroupent la totalité des personnes de la communauté -plus de 70 selon les registres de la CONADI. Comme à Piedra Blanca, nombreux sont les secteurs où les pentecôtistes sont aujourd'hui majoritaires. Il s'agit donc, à l'évidence, d'un phénomène dont le caractère massif ne peut être occulté ni contourné. Il ne faut toutefois pas perdre de vue que cette réalité ponctuelle s'insère dans un contexte bien plus vaste, se déployant d'abord à l'échelle nationale chilienne puis, en dernière instance, au sein de l'espace latino-américain.

Après avoir replacé ce changement religieux dans la nébuleuse pentecôtiste latino-américaine, je m'attacherai ainsi à l'analyser du point de vue de ses implications identitaires et territoriales, dans une tentative d'explicitation des recompositions qui en découlent. Puisque beaucoup de Pehuenches ne pratiquent visiblement plus ou peu les

[273] Aux dires des habitants de Piedra Blanca, la première église serait apparue dans le milieu des années 1990. Mais le contact et l'intégration de certains des membres de la communauté au courant pentecôtiste aurait commencé quelques années auparavant, sous l'impulsion d'un Nivaldo Romero revêtant en cette occasion le costume de « pasteur pehuenche ».

rites dits « traditionnels », j'ai effectivement estimé nécessaire de m'attarder sur les raisons et les modalités de cette mutation religieuse. Je me suis demandé, notamment, pourquoi certaines communautés avaient cessé, depuis parfois plusieurs décennies, de célébrer le *nguillatun*, de premier ordre pourtant dans le dispositif sacré autochtone. Puis, par quoi cette cérémonie avait-elle été alors remplacée ou compensée ? Et, surtout, la manière dont cette évolution du fait religieux s'exprimait en termes géographiques. Plutôt que d'en appeler à des connexions romantiques incertaines, voire incongrues, c'est donc à ces remaniements, à ces réélaborations, que je porterai mon attention dans les lignes qui suivent.

1. La nébuleuse pentecôtiste latino-américaine

Dans sa propre contribution au dossier qu'il coordonna pour la publication, en 1992, du treizième numéro des *Cahiers des Amériques Latines*[274], C. Gros affirme que la consolidation des sectes protestantes sur le continent et, en particulier, dans les communautés indigènes, daterait d'au moins deux décennies, faisant ainsi remonter aux années 1970, non la phase d'implantation, mais de développement intense desdites « sectes » (*ibid*.: 119). Pour ce qui est de leur implantation, il faut en effet revenir plus en arrière encore. Comme l'explique Jean-Pierre Bastian pour le cas du Mexique, le protestantisme y serait apparu dès 1870 -plus tôt encore dans beaucoup d'autres secteurs-, mais ne s'y serait véritablement développé qu'à partir de l'influence de migrants formés dans les églises pentecôtistes nord-américaines, durant la première moitié du XXe siècle (Bastian, 2008: 20).

Aussi, l'importance prise par le courant pentecôtiste en fera « [...] *vite le principal moteur de la percée du protestantisme* » souligne Y. Le Bot qui, aussitôt, poursuit : « *on estime qu'aujourd'hui les trois quarts des convertis dans les pays du sous-continent sont des pentecôtistes* » (Le Bot, 1994: 229). Des pasteurs latino-américains se rattachant à ce courant ne tardèrent pas, d'ailleurs, à fonder leurs propres églises dans leur pays d'origine. Les premières seraient apparues dès 1910 au Mexique, au Chili et au Brésil. Elles n'ont, depuis, cessé de croître, d'étendre leur influence mais aussi de se multiplier (Bastian, 1997: 4).

Dans son étude sociologique sur le protestantisme au Chili, Christian Lalive d'Epinay (1968) soutient que, depuis 1930, la population évangélique croît à un taux annuel moyen de 6,5%. Ainsi, précise-t-il, la part des protestants au sein de la population chilienne serait passée de 1,4% en 1920 à 5,6% en 1960 (Lalive d'Epinay, 1968: 62-64). Dans la dernière des périodes traitées, entre 1952 et 1960, la croissance protestante aurait même été proportionnellement plus importante que celle de la

[274] Le dossier de ce numéro fut organisé autour du thème : « *Questions indiennes : changement social et identité culturelle* ».

population totale du pays, et ce pour l'ensemble des provinces. 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* » (*cf.* Carte 32)[275] qui, rappelons-le, constituent également le berceau du territoire mapuche historique (*ibid*.: 66).

Carte 32 : Population protestante par province en 1960

Œuvre sous droit

Sans interpréter abusivement ces données, il semble que l'on puisse affirmer que la poussée du protestantisme au Chili n'est pas indifférente à l'adhésion dont a pu bénéficier ce courant religieux en terres mapuches. Or, le cas mapuche ne constitue pas un isolat et se trouve lié, en ce sens, à une communauté de destins à l'échelle amérindienne. Aussi, chez les Mayas du Chiapas mexicain (Bastian, 2005 & 2008), les Tobas du Chaco argentin (Ceriani & Citro, 2005), les Paez et Guambiano de la Sierra colombienne (Gros, 1992), les Quichuas d'Equateur (Andrade, 2002 & 2005) ou encore les Aymaras de l'altiplano chileno-bolivien (Guerrero, 2005 & Rivière, 1997), de profonds bouleversements ont également pu être observés dans le champ religieux au cours des dernières décennies (Bastian, 1997: 9). Au Chili comme ailleurs, les

[275] La Province d'Arauco est probablement la plus illustrative de ce phénomène dans l'ensemble de la région. 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).

communautés amérindiennes ne seraient donc pas absentes du débat portant sur la dérégulation religieuse en Amérique Latine.

L'apparition de nouvelles sociabilités religieuses aboutirait de la sorte au dessin d'une « *géographie de la décatholicisation* » touchant non seulement les grands ensembles urbains défavorisés, mais aussi les campagnes et tout particulièrement leurs « *périphéries ethniques* » (Bastian, 1997 & 2008). Enjeu d'intégration politique pour l'Etat, les sociétés amérindiennes se sont ainsi vu « converties » -c'est bien le mot- en un véritable enjeu de conquête spirituelle. Telles une denrée de première nécessité sur un « *marché des âmes* »[276] en pleine crise, elles prennent part aujourd'hui, malgré elles, dans ce que l'on serait tenté d'appeler une sorte de géopolitique paroissiale.

Le rythme de croissance soutenu et même vertigineux qu'a pu expérimenter le mouvement protestant au cours des dernières décennies a en effet contribué à l'affaiblissement relativement proportionnel d'une Eglise Catholique en perte de vitesse. Chiffres en mains, J.-P. Bastian s'autorise alors à parler d'un processus de « dérégulation » du champ religieux latino-américain mettant à mal une hégémonie catholique vieille de cinq siècles.

A l'offensive protestante et à la percée particulièrement forte du pentecôtisme, l'Eglise Catholique a notamment opposé la stratégie de l'inculturation (*cf.* Chapitre 2). Une réponse par laquelle elle tente, en quelque sorte, de se « racheter une foi », ne pas perdre la main et récupérer l'hégémonie dont elle jouissait il n'y a pas si longtemps sur les communautés amérindiennes. Rien, pourtant, ne semble y faire et les sectes protestantes continuent d'attirer un public toujours plus nombreux. Il serait intéressant de pouvoir expliquer les causes de cette « dérégulation » à échelle latino-américaine mais, faute de place, je m'en tiendrai à l'univers amérindien que je circonsrirai, pour des raisons évidentes d'intérêt et d'économie d'énergie, à la réalité mapuche du Chili[277].

2. Le processus de conversion : rupture ou continuité identitaire ?

Afin de mesurer la force avec laquelle s'est enraciné le pentecôtisme en territoire mapuche, il est nécessaire de revenir en arrière et s'intéresser en premier lieu aux raisons de la désertion du *nguillatué*. Les réflexions que le *ngenpin* A. Marileo[278] tire de

---

[276] L'expression est de Gilles Rivière (1997).

[277] Du reste, j'invite le lecteur à se reporter aux analyses fournies dans les travaux des auteurs cités ainsi qu'à l'ouvrage de référence d'Alain Touraine (1988).

[278] Personnage emblématique du mouvement mapuche depuis le début des années 1990, Armando Marileo se prévaut avant tout de sa fonction traditionnelle de *ngenpin* que A.-M. Bacigalupo définit comme « [...] *une personne sachant « prier ». Il est instruit ou apprend aux côtés d'une autre personne et, traditionnellement, c'est celui qui prie dans les cérémonies du « nguillatún »* » (Bacigalupo, 1995: 56). Littéralement, *ngenpin* signifie « maître de la parole ». C'est un orateur qui occupe une place centrale dans la consécration des cérémonies religieuses mapuches. En sa qualité d'autorité traditionnelle, Armando Marileo sillonne la région -et le pays- de conférences en séminaires, au cours desquels il

ses expériences aux abords du lac Budi sont assez éclairantes à ce sujet. Selon lui, l'alcool serait le principal facteur permettant d'expliquer l'abandon du *nguillatun* et, de manière plus générale, la perte des valeurs et du sens spirituel traditionnel (Marileo, 1995). Dans un contexte d'exclusion sociale et de grande pauvreté, l'ingestion d'alcool s'est effectivement peu à peu constituée en un fléau se répercutant avec une violence extrême au sein d'une multitude de foyers mapuches. Devenue parfois systématique, elle s'est immiscée dans la vie d'un grand nombre d'individus, au point de devenir partie prenante lors de la célébration de cérémonies religieuses de la plus haute importance.

Il n'est pas rare d'entendre que telle ou telle année le *nguillatun* de telle ou telle autre communauté s'est terminé en rixe généralisée ou bien, encore, en réglements de compte, et ce, comme résultat d'une trop forte consommation d'alcool. Combinée à la non-reconnaissance et à la dévalorisation des cultures autochtones, de leurs normes et leurs structures sociopolitiques, dans la société dominante, cette réalité s'exprime aujourd'hui par une perte grandissante d'intérêt voire, dans certains cas, par un rejet des codes de conduite de l'*Admapu*. Dénués de toute utilité dans un contexte où prévaut un tout autre système de valeurs, les savoirs traditionnels, les connaissances et croyances des anciens perdent du terrain dans leur communauté. Ces considérations étant faites, notre *ngenpin* en conclut : « *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 mapuche, ni envers les vieux sages. En d'autres termes, le* nguillatún *n'est plus un* nguillatún [...] » (Marileo, 1995: 18).

Ce sont ces mêmes considérations qui ont poussé -et continuent de le faire- un nombre croissant d'individus à ne plus assister au *nguillatun*. Au-delà de ce qu'ils considèrent être désormais une perte de temps, ils se réfèrent à cette sortie comme s'agissant d'une nécessité. Rappelons que la cérémonie en question constitue le moment privilégié pour entrer en contact avec la sphère sacrée, l'instance cruciale permettant à l'humanité de ré-équilibrer les rapports la liant aux divinités -via le sacrifice- afin de s'en concéder les faveurs. Ces aspects religieux fondamentaux ayant été violés, le *nguillatun* a, en conséquence, perdu le sens lui donnant vie et animant sa réalisation. Le dialogue avec la sphère divine en est inévitablement rompu. L'alcool s'y est interposé, venant brouiller les canaux de communication qui facilitent cette connexion. Or, dans un tel contexte, aucune forme de rétribution ne peut être effective. Le divin est devenu sourd, il n'entend plus l'humanité, ne peut donc accepter ses offrandes et, par conséquent, lui concéder quelque faveur que ce soit. En somme, il ne lui prête plus son soutien. Pis encore, on craint qu'une telle situation n'éveille en lui une colère

---

enseigne à son public les fondements de la cosmologie mapuche. Aujourd'hui, il dirige également à Temuco une Ecole de Philosophie et de Sagesse Ancestrale Mapuche.

insoupçonnable qui se retournerait contre ceux qui, préférant « s'enivrer » et prendre part aux « bagarres » plutôt que de s'en remettre à son ordre et à ses conseils, auraient adopté une attitude de défiance à son égard.

Ne remplissant plus ses fonctions primordiales, le *nguillatun* a ainsi perdu son utilité et sa cohérence, le faisant alors basculer du pôle positif au pôle négatif. C'est pour cela que beaucoup considèrent nécessaire de ne plus y assister ; d'autres, en revanche, ne s'y refusent que par manque d'enthousiasme ou d'intérêt pour une cérémonie ne signifiant, pour eux, rien de particulier. Quoi qu'il en soit, un vide spirituel s'est de toute évidence créé. Un manque qu'il faudra, par nécessité également, tenter de combler au mieux. L'abandon du *nguillatun* ne représente en ce sens qu'un premier pas, une première étape dans un processus de reconquête d'une spiritualité déchue. Comment en vient-on alors à la seconde étape, celle poussant ces « âmes en dérive » à se laisser emporter dans le champ d'attraction des prosélytes pentecôtistes ? Comment les représentants de ce courant protestant parviennent-ils mieux que d'autres à capter la ferveur des « fidèles indigènes » ? En quoi réside cette capacité ? Quels éléments permettent d'expliquer ce succès ?

L'ensemble des auteurs traitant ce sujet s'accordent à admettre que la percée protestante, et plus particulièrement pentecôtiste, en territoires amérindiens ne s'explique pas seulement par la défaillance des structures traditionnelles de contrôle s'imposant aux communautés indigènes -l'Etat et l'Eglise Catholique. Elle est aussi et surtout le fait d'une adéquation efficace, d'une réponse cohérente faisant écho aux attentes spirituelles et nécessités exprimées à la base. Il y aurait donc à la fois, comme le précise J.-P. Bastian (1997), des causes exogènes et endogènes à cette mutation religieuse. Mais revenons-en au processus même de conversion et aux modes selon lesquels celle-ci s'opère et s'effectue. Les témoignages dont on m'a fait part insistent fort souvent sur le rôle et les fonctions du *pewma*, le rêve. C'est par ce biais, dans une communication transcendante avec le divin, que la conversion au pentecôtisme, l'entrée dans la communauté des « frères évangéliques », est presque systématiquement annoncée. Présentée comme « la » possibilité offerte au salut de leur âme, cette annonce prend alors, pour les futurs convertis, la valeur d'un message divin, d'une révélation et, donc, 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'agit là d'une forme indiscutable de guérison et, par conséquent, d'un véritable salut. Les convertis se « soignent », en effet, dans la mesure où en entreprenant activement et volontairement de renouer les liens avec le divin ils tirent un trait sur une vie d'errance et d'abandon spirituel. Ils se détachent et se distancient d'une forme de vie -et des pratiques l'accompagnant- qui, bien que communément qualifiée de traditionnelle, s'est faite au fil du temps l'expression d'un mal-être ancré au coeur de

l'univers communautaire, le signe symptomatique d'un état avancé de décadence spirituelle.

Dans certains cas, cette guérison n'est d'ailleurs pas que spirituelle, elle est aussi et 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 notre modernité occidentale s'étaient déclarées incompétentes. Les témoignages allant en ce sens abondent. Après de multiples diagnostics et ordonnances chez autant de « guérisseurs » -du *machi* au médecin en passant par un vaste pannel de médiums et charlatans en tout genre-, 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.

Et voilà la boucle bouclée ! La disparition des maux tant corporels que psychiques[279] confirme et renforce l'idée selon laquelle la conversion offrirait à l'individu une forme de « libération conditionnelle », de réhabilitation et de retour dans le droit chemin. La « maladie » n'était donc bel et bien que le produit d'une dangereuse prise de distance vis-à-vis des normes et préceptes du code de conduite qu'incarne l'*Admapu*. 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.

Sa conversion au pentecôtisme ne signifie donc pas une rupture brutale vis-à-vis d'un passé traditionnel ou « authentiquement mapuche » mais, bien 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 ».

Le nouvel univers religieux peut donc être réapproprié d'autant plus sereinement qu'il est investi dans la continuité logique d'un « avant » que les fidèles poursuivent et dont ils se réclament. Il l'est aussi avec d'autant moins de difficulté qu'il fait preuve d'une certaine « [...] *aptitude à capter les aspirations et les expressions de la religiosité populaire et à les transmuer en « manifestations de l'Esprit Sain » : possession, transe, « don des langues » (pseudo-glossolalie), don d'opérer des guérisons et d'autres*

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

miracles, rêves divinatoires, signes annonciateurs de la fin des temps... » (Le Bot, 1994: 231)[280].

Enfin, cette affinité est d'autant plus évidente chez les Mapuches 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, « [...] *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* [...] » (Foerster, 1993: 157).

Seulement, on assiste dès lors à un véritable renversement des codes de représentation et de tout le symbolisme associé à cette dichotomie. Dans le processus de conversion, la religiosité autochtone et l'ensemble rituel lui étant lié sont violemment rejetés et réinterprétés à la lumière de l'évangile comme oeuvre maléfique. La relative intolérance des pasteurs 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*, ils ne peuvent en effet 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 donc encore et toujours une polarisation extrême qui sous-tend la vie communautaire mapuche. L'usage d'une terminologie résolument plus engagée, motivée par des intérêts davantage prosélytiques, ne saurait néanmoins être réduite à une simple récupération pentecôtiste des cultes autochtones. Il semble bien s'agir, au-delà, d'une forme évidente de réappropriation.

Réinterprété dans la lecture de la Bible, l'*Admapu* renaît de ses cendres[281], revigoré par un ajustement de son contenu aux préceptes et orientations de la nouvelle option religieuse. En somme, « *les différences entre Mapuches pentecôtistes et non pentecôtistes se situent* [...] *dans l'usage des moyens rituels pour faire face au problème*

---

[280] L'observation répétée de ces parallélismes en divers endroits du continent laisse ainsi présumer une véritable affinité entre le culte pentecôtiste et les systèmes de croyances amérindiens -qui entretiennent pourtant entre eux, parfois, de grandes différences. Outre l'ouvrage ci-dessus cité d'Y. Le Bot, on aurait par exemple pu se référer aux travaux de C. Gros (1992), à ceux de J.-P. Bastian (2005 & 2008) ou encore de G. Rivière (1997) et B. Guerrero (2005).

[281] Et d'autant plus facilement qu'une traduction de la Bible en langues autochtones s'est partout généralisée. Un exemplaire en mapudungun m'a d'ailleurs été remis lors d'une visite à l'Alto Bío-Bío, au cours de laquelle j'ai eu l'opportunité d'assister à une messe dans l'un des temples de la communauté.

-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'est donc pas lieu de parler là d'acculturation mais, plutôt, d'*aggiornamento* et de logique syncrétique référant à l'appropriation d'éléments exogènes dûment sélectionnés, 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 Araucanie, les missionnaires ne parvinrent pas à gagner, par la foi, le terrain 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 de réappropriation dont la meilleure illustration figure probablement dans l'évolution des formes de représentation du divin.

La croyance en un Dieu désormais unique, omniprésent et omnipotent, popularisé sous le nom de *Ngenechen*, se serait construite dans l'épaisseur du temps, au fil de la pérennisation des liens avec la société coloniale. Elle aurait surgi, précise G. Boccara, dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, concomitamment à l'émergence conjoncturelle de structures sociopolitiques de niveau supérieur (*ibid*.: 346)[282].

Cette nouvelle croyance n'aurait cependant pas fait table rase des conceptions polythéistes antérieures, à partir desquelles elle se serait de fait forgée et avec lesquelles elle continuerait aujourd'hui de cohabiter. *Ngenechen* cumulerait, en ce sens, l'ensemble des fonctions jadis attribuées aux différents *ngens*, ces « *esprits-maîtres de la nature* » tels que les définit M.-E. Grebe (1994-a). Ainsi, par exemple, au moment des activités de *piñoneo*, plutôt que d'en référer à *ngen-pehuen*, l'esprit-maître de l'araucaria, il n'est pas rare que les Pehuenches s'adressent directement à *Ngenechen*, le « tout-puissant ».

Celui-ci n'est cependant pas parvenu à faire oublier celui-là ni, d'ailleurs, les autres membres de cette vaste famille d'esprits tutélaires logés dans les différents éléments des niches écologiques présentes en terres mapuches. A ce titre, *Ngenechen* semble davantage s'assimiler à une sorte d'esprit supérieur qu'à une forme de divinité omnipotente et universelle propre au récit monothéiste chrétien. A.-M. Bacigalupo, considère cette nouvelle divinité comme le reflet « [d'] *une tentative de formuler un nouveau concept de Dieu qui soit fidèle à l'essence mapuche, mais lui permette de*

[282] Je réserverai une partie du prochain chapitre à l'explication de ce processus.

survivre et de s'intégrer à un monde chrétien/chilien. C'est la lutte mapuche pour trouver un espace sémantique au sein duquel leur concept de Dieu soit respecté et reconnu dans le monde moderne » (Bacigalupo, 1996, p. 67-68).

Il est alors intéressant de noter qu'en changeant de culte, les pentecôtistes n'ont pas changé de Dieu : à l'Eglise, c'est à *Ngenechen* qu'ils adressent, eux aussi, leurs prières et qu'ils chantent leurs complaintes. En somme, et pour conclure sur ce point, il demeure impossible de considérer le complexe rituel mapuche comme un ensemble fermé et immuable. Le corpus ou système de croyances auquel il renvoie « [...] *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* » (Boccara, 1998: 321).

Illustration 57 : Temple pentecôtiste installé sur le terrain d'un particulier à Quepuca Ralco

Clichés : G. Valle, 2008

3. Vers une redéfinition des contours communautaires

Il ne semble pas que le terme de conversion soit le plus approprié pour se référer au processus de pentecôtisation du territoire mapuche. L'unique forme de rupture se situe en fait au niveau d'une matérialité -des prières quotidiennes, Bible à la main, dans les enceintes d'une Eglise plutôt qu'un *nguillatun* annuel à champ ouvert autour du *rewe*- n'ayant en définitive que peu d'importance en rapport au contenu et aux orientations spirituelles qu'elle est censée encadrer. Il n'y a donc pas à proprement parler d'« avant » ni d'« après » et, pour tout dire, cette conversion n'en est pas vraiment une.

S'il y a pourtant bel et bien un changement religieux, celui-ci ne devient paradoxalement effectif que dans la mesure où il entre au service d'un projet identitaire de contre-acculturation. Etrangement, changement devient synonyme de persistance. Le processus de « conversion » se voit ainsi littéralement enrôlé dans une dynamique de résistance identitaire, ce qui pour autant ne signifie pas le maintien d'une identité ancrée dans les vestiges du passé. La seule forme de persistance véritablement enregistrée n'est

pas celle d'une identité absolutisée mais d'une différenciation ethnique servant à la réaffirmation des contours communautaires.

L'adoption du culte pentecôtiste s'offre telle une possibilité de reconduction de la communauté amérindienne. Celle-ci, en effet, se reproduit, se réinvente, se réarticule et se restructure aujourd'hui autour des églises. Or, comme le souligne Y. Le Bot, cette réalité n'est pas propre au seul contexte mapuche :

> « *S'agissant des sociétés indiennes, l'élimination des manifestations traditionnelles de l'identité que suppose le plus souvent la conversion* [...], *peut laisser place à de nouvelles formes, plus modernes, de l'affirmation communautaire et de la religiosité populaire. Dans la sierra équatorienne, dans le Cauca colombien, mais aussi au Guatemala et au Mexique, on observe des exemples de « contre-manipulation », de détournement de la dynamique évangélique au service du renforcement de la communauté indienne* » (Le Bot, 1994: 236).

Au-delà des aspects syncrétiques purement religieux décrits un peu plus haut, on peut aisément avancer que l'intromission du pentecôtisme en territoire mapuche tient aussi son importance d'une évidente capacité de réponse et d'adaptation aux dynamiques locales. La communauté des « frères évangéliques » est venue épauler, suppléer, voire même supplanter, un lien communautaire en perdition, menacé d'érosion par la force déstabilisante d'une modernité ayant violemment frappé l'univers social amérindien. Elle s'imposerait ainsi comme « [...] *le meilleur substitut au lien communautaire déchiré, décomposé ou menacé et à l'absence de recours et de protections* [...] » (*ibid*.: 231).

Au gré d'une solidarité rituelle ponctuée d'une multitude de rencontres et d'échanges, tant formels qu'informels, on assiste alors à une restructuration des sociabilités amérindiennes et de leurs différents niveaux d'emboîtements. Fondé sur la mise en réseau d'églises s'articulant aux échelles régionale, nationale voire, parfois, transnationale, le pentecôtisme contribue à sa manière à la reconfiguration du territoire mapuche. Non seulement il lui redonne une substance spirituelle mais, par son implantation réticulaire, il en redessine également les contours et lui fournit de nouveaux ancrages.

Une dirigeante mapuche « convertie » de Concepción me confiait, par exemple, qu'elle avait pu connaître, par l'intermédiaire des réseaux de l'église, un grand nombre de leaders et de présidents de communautés dites « traditionnelles » en divers points de la région. Sa « toile » d'interconnaissance s'était ainsi peu à peu élargie et diversifiée ; son ethnicité, elle, s'était réaffirmée[283].

[283] On verra ultérieurement que le fait religieux participe pleinement à (re)connecter le monde de la ville à l'univers rural traditionnel.

A une tout autre échelle, Ana Guevara (2001) signale la création d'un Conseil des Peuples Indigènes Evangéliques d'Abya Yala, fondé en 2001 en Equateur. Une telle appellation ne va pas sans rappeler celle des grandes confédérations interethniques de l'indianisme continental. D'ailleurs, dans le prolongement de la Fédération Equatorienne d'Indigènes Evangélistes (FEINE) qui, depuis le début des années 1990, prend activement part aux mobilisations indigènes d'Equateur (Guamán, 2006: 69), ce grand conseil se situe à la croisée des mouvements indianistes et protestants. Il constitue, en somme, une forme originale de « panindianisme protestant ». S'il s'édifie sur un fondamentalisme religieux bâti sur le rejet des cultes païens et des religiosités traditionnelles, cela ne l'empêche pourtant pas de se revendiquer, lui aussi, de cette utopie territoriale amérindienne de l'*Abya Yala* (*cf*. Chapitre 2).

Contrevenant le *leitmotiv* de la tradition, sans relâche ressassé par les leaders indianistes, ce grand territoire d'origine ne serait-il pas en train de se profiler tel un vaste réseau d'églises protestantes ? Il n'y a rien d'improbable à cela, surtout si l'on s'accorde à considérer, comme J.-P. Bastian, que « [...] *la différenciation religieuse contribue à redéfinir l'ethnicité plutôt qu'à la détruire* » (Bastian, 1997: 9).

On ne peut guère s'étonner, dès lors, du parti pris politique des organisations indigènes évangéliques qui participent activement aux mobilisations du mouvement indianiste. Si elles en constituent, à ce titre, un acteur encore minoritaire et périphérique, elles pourraient néanmoins en devenir, d'ici quelque temps, l'un des principaux promoteurs. Les demandes de reconnaissance de leur ethnicité se croisent alors avec celles du droit à la pluralité religieuse. C'est en ce sens une lutte dédoublée qu'elles se doivent d'entreprendre. 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.

Pleinement intégré aux dynamiques rythmant l'évolution contemporaine des sociétés amérindiennes, le fait religieux vient donc, à son tour, servir les demandes de nouvelle gouvernance. Notons qu'en se revendiquant « évangéliques », les indigènes « convertis » se joignent à « [...] *une communauté d'« élus » qui transcende les frontières sociale, nationale et linguistique* » (Rivière, 1997: 85). Vecteur d'acceptation sociale, le pentecôtisme joue un rôle fondamental incontestable quant à l'insertion des fidèles amérindiens au sein de la société dominante.

Si l'adoption du culte pentecôtiste contribue, dans un premier temps, à redessiner et raffermir les contours communautaires et si, par voie de conséquence, elle participe à une redéfinition de la communauté sur la base d'une spiritualité rénovée, elle inscrit alors simultanément cette dernière dans un vaste réseau d'interconnaissance et d'entraide. La condition ethnique, loin d'être primordiale, n'y constitue pas un prétexte

discriminatoire. En-deçà de leurs origines, les « frères évangéliques » sont avant tout des « fils du Seigneur », eux aussi (Guevara, 2001) ! La recomposition du lien communautaire ne peut donc être entendue comme une forme primaire de sectarisme ou de renfermement sur soi. Elle participe, au contraire, d'une géopolitique « à l'amérindienne » revendiquant un pacte territorial renouvelé.

4. De lonko *à pasteur : la nouvelle figure du « chef indien »*

Bien sûr, la redéfinition des ancrages spirituels de la communauté n'est pas sans conséquence. De manière parfois insoupçonnée, elle retentit peu ou prou sur l'ensemble des champs couvrant l'univers amérindien. Le champ politique, notamment, s'impose comme l'un de ceux où la nouvelle substance religieuse résonne avec le plus de force et de clarté. Comme par fatalisme, telle la conséquence d'un « effet domino », la redéfinition de la communauté en des termes rituels rénovés a entraîné la restructuration de ses instances politiques. L'imbrication, voire la confusion, des deux sphères y est évidemment pour beaucoup.

Il n'y a pas de laïcité, pas de séparation des pouvoirs en territoire mapuche. Les *lonkos* que l'on retrouve à la tête de chacune des communautés se chargent eux-mêmes de l'organisation du *nguillatun*. Ce sont eux qui déterminent le calendrier religieux. Le déroulement de la cérémonie, en revanche, est généralement confié au *machi*, jouant l'intermédiaire entre le commun des mortels et la sphère du sacré. Mais dans les communautés pehuenches, où l'on ne trouve plus de *machis* depuis fort longtemps, ce sont les *lonkos* qui assurent la conduite du *nguillatun*. Ils sont à la fois investis en leur qualité de chef religieux et de leader politique.

Seulement, dans un contexte ayant profondément évolué au cours des dernières décennies, l'ancien pouvoir, celui de l'ordre « traditionnel », s'est tout simplement vu dépossédé de ses assises. Aujourd'hui dénué de sens, il est appelé à se réformer lui aussi, à se réarticuler à la donne de ce nouveau contexte. En conséquence, quand un *lonko* meurt ou renonce à ses fonctions, il n'est pas nécessairement remplacé. Cela ne plonge pas pour autant les communautés dans une situation d'acéphalie. Comme dans un jeu de chaises musicales, les *lonkos* sont remplacés dans leur rôle par de nouvelles autorités, affines à la réalité communautaire contemporaine.

On remarque alors, sans grand effet de surprise, qu'à la forte décroissance enregistrée du nombre de *lonkos* se corrèle l'apparition proportionnellement inverse d'un nombre de plus en plus conséquent de présidents de communautés et de pasteurs évangéliques. L'une et l'autre de ces deux figures se complètant -elles incarnent respectivement les deux dimensions d'un pouvoir politico-religieux-, il n'est pas rare de les voir se fondre dans un même personnage. Se faire élire président puis se convertir en pasteur peut être un moyen efficace, pour un *lonko*, de ne pas voir dépérir ses charges.

On peut sans aucun doute y voir la marque d'une quête de relégitimation de la figure du « chef indien » et d'une pérennisation de ses pouvoirs.

Comme le remarque Gilles Rivière dans la société aymara des hauts plateaux de l'altiplano bolivien, « *le fait que l'on retrouve parmi les pentecôtistes de nombreux anciens* jilaqata *ou* alfereces *montre bien que les charges les plus prestigieuses ne garantissent plus intégration et statut dans le contexte actuel* » (Rivière, 1997: 90). Le changement structurel observé dans la définition de la figure du « chef indien » ne semble donc pas être seulement le produit de la réactivité autochtone à l'inexorabilité d'un processus d'effritement communautaire. Il témoigne aussi, et en conséquence, d'une volonté de ne pas perdre la main et de conserver son pouvoir -voire de l'accroître- en en redéfinissant le cadre d'action. Plutôt que de prôner, à l'occasion du *nguillatun*, les préceptes de l'*Admapu*, 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. Elle n'accuse de changements que dans sa forme, pas dans son contenu ni dans ses orientations.

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 la pentecôtisation du territoire mapuche n'est donc 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'a pas non plus prise sur la composition de l'auditoire auquel ce message est adressé.

La communauté de culte semble transiter, sans grand encombre, des *ramadas* du *nguillatué* 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).

Il convient là de relever ce fait, relatif à la formation d'églises « à part », auquel se rapporte l'auteure. Elle fait bien référence à la réappropriation des structures et des hiérarchies pentecôtistes par des communautés locales qui en prennent le contrôle. On assite ainsi 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.

Il semblerait, en effet, 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 au mieux les formes d'exercice de ce pouvoir religieux. La définition qu'en donne Y. Le Bot 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* » (Le Bot, 1994: 226).

Les bases du mouvement mapuche contemporain trouveraient-elles là, dans le pouvoir décentralisé de la hiérarchie pentecôtiste, une réponse concluante à leurs demandes d'autonomie et de rétablissement d'un pouvoir local ? Ce n'est pas improbable, mais il faudrait, pour pouvoir l'affirmer, s'attacher plus attentivement aux configurations passées et présentes de ce que l'on doit entendre par « pouvoir local » dans le contexte mapuche.

Si, à ce stade de la réflexion, il est désormais admis que l'inscription du pentecôtisme en territoires amérindiens se manifeste, notamment, au travers d'une évidente capacité à redessiner les contours communautaires et que, d'autre part, les congrégations autochtones se structurent autour d'un « chef indien » retrouvé dans la figure du « pasteur évangélique », aucun lien n'a cependant pu être établi entre cette nouvelle forme d'organisation -ce communautarime religieux- et celle l'ayant précédée. En quoi ces deux réalités se répondent-elles ? Dans quelle mesure la modernité religieuse autochtone résonne-t-elle avec le passé communautaire traditionnel ? Il s'agit de questions fondamentales ne pouvant être contournées et méritant, à ce titre, elles aussi, un traitement « à part »[284].

Contentons-nous, pour l'instant et afin de compléter ce tour d'horizon sur la question pentecôtiste en territoire mapuche, de quelques considérations subsidiaires permettant de problématiser davantage ce phénomène. Poursuivons donc cette piste ouverte par la réflexion portant sur le caractère horizontal et diffus des formes de pouvoir intrinsèques à l'ordre hiérarchique du pentecôtisme. C. Gros signale à ce propos

[284] L'importance de tels questionnements se voit « gonflée » par la diversité des problèmes soulevés en cette occasion. J.-P. Bastian, par exemple, se réfère dans ses travaux (2005 & 2008) au poids des dynamiques internes dans l'explication de la percée pentecôtiste au Chiapas. Il précise, notamment, que les sectes protestantes peuvent faire l'objet d'instrumentalisations dès lors qu'elles permettent une remise en cause substancielle du pouvoir des *caciques*, devenus symboles des inégalités socio-économiques intracommunautaires. C'est pour échapper à ce pouvoir que beaucoup se seraient convertis. La présence pentecôtiste dans nombre de communautés chiapanèques révélerait donc, en fait, l'existence de fortes tensions intraethniques mettant à mal la légitimité et l'exercice du pouvoir d'une élite traditionnelle choyée par le pouvoir central et l'Eglise Catholique. Des dynamiques similaires, quoique faisant écho à une réalité quelque peu différente, sont observables en territoire mapuche. Il sera nécessaire de les explorer et de pouvoir en donner une explication. Rendez-vous, pour cela, au prochain chapitre.

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* » (Gros, 1992: 128). Il est important d'insister sur cet aspect dans la mesure où cela nous renseigne sur le rôle de « rempart » du pentecôtisme, devenu une véritable option de contournement, un moyen d'échapper au contrôle et à l'opression des structures de pouvoir centralisées ayant accompagné l'élan colonial en Amérique Latine.

Placé au coeur du dispositif de « dérégulation religieuse » mentionné plus haut, ce fait dépasse à bien des égards la seule réalité amérindienne. Mais c'est peut-être là, justement, qu'il prend le plus de sens et acquiert, en tout cas, toute sa cohérence. A la lueur du contexte de colonialisme interne, la percée protestante ne peut-elle pas être interprétée comme une remise en cause des pouvoirs hégémoniques hérités de la période coloniale ? Ne constituerait-elle pas un facteur de décolonisation plutôt que d'acculturation ? N'est-elle pas un moyen de réaffirmer un contre-pouvoir autochtone faisant barrage aux anciennes formes de tutelle politico-religieuse ? Enfin -se demande J.-P. Bastian-, « *la multiplication d'acteurs religieux autonomes* [n'exprime-t-elle pas] *une réponse à un système politique relativement fermé* » ? Les conclusions qu'il tire de ses expériences chiapanèques semblent alors remarquablement bien s'accorder à la contemporainéité mapuche en Araucanie. Il remarque, en effet, que « *le religieux peut servir à la fois à construire un espace organisationnel au sein de l'anomie générale des exclus et à mettre en place un mécanisme de protestation efficace, capable d'engager des négociations avec les pouvoirs politiques en place* » (Bastian, 1997: 8).

Il apparaît donc, à ce stade des réflexions, que la pentecôtisation du territoire mapuche n'exprime pas seulement une forme de résistance identitaire. Au-delà, elle prend aussi l'allure d'une recomposition d'un lien communautaire effrité et s'impose, dès lors, tel un recours original d'*empowerment*, comme un moyen par lequel les « convertis » parviennent à recouvrir un pouvoir que la colonisation avait tenté de leur usurper. On aurait tort de n'interpréter la poussée pentecôstiste qu'à la lisière d'enjeux de pouvoir animant des conflits -pourtant bien réels- déchirant la chrétienté.

Il y a bel et bien une course aux âmes sur un « marché » en pleine expansion, c'est indéniable ! Mais l'adoption du culte pentecôtiste par un nombre croissant de « frères mapuches » ne s'y réduit pas. Présenter ce phénomène comme résultant d'une forme d'« ingérence religieuse » relèverait d'un raisonnement trop simpliste pour être crédible. Il vaut mieux considérer, avec C. Gros, « [qu'] *acceptation ne veut pas dire soumission pure et simple et* [que]*, si il y a manipulation, celle-ci peut se trouver des deux côtés* » (Gros, 1992: 122). Littéralement absorbé par la logique syncrétique amérindienne, le pentecôtisme a effectivement fait l'objet d'une étonnante réappropriation.

S'il est donc vrai que le territoire mapuche subit, depuis plusieurs décennies, un intense processus de « pentecôtisation », il faut également préciser que, par effet de retour, le pentecôtisme s'est lui aussi « mapuchisé ». Fournissant un ancrage rénové à ce « territoire ancestral » que certains revendiquent comme le berceau d'une « mapuchité » aujourd'hui révolue, la nouvelle option religieuse oeuvre, contre toute attente, à l'emplir d'une cohérence lui ayant fait horriblement défaut ces derniers temps. N'en déplaise à beaucoup, le pentecôtisme s'est à l'évidence imposé comme une incontournable dynamique de recomposition territoriale, une stratégie efficace de reterritorialisation.

Conclusion

Les recherches menées dans un va-et-vient constant entre les archives du Fond Indigène de la CONADI et les communautés pehuenches de l'Alto Bío-Bío ont permis de mettre le doigt sur le décalage existant entre le discours tenu par les dirigeants du mouvement mapuche et la réalité du terrain observée *in situ*. Un premier élément de réponse au questionnement guidant cette recherche s'est imposé de soi : cet « Indien écolo », protecteur par essence du milieu l'environnant, acteur central animant la problématique de mes recherches, n'existe pas ! Quant à l'araucaria, servant pourtant de *rewe* au centre de toute cérémonie religieuse, elle ne serait visiblement pas si sacrée que cela.

De toute évidence, ces constats m'ont obligé à reproblématiser le contenu de ma recherche. Sans pour autant dénigrer à l'araucaria de manière univoque et irrévocable son statut d'« arbre sacré », j'ai alors commencé à m'intéresser aux circonstances en fonction desquelles l'argument de la sacralité était en définitive activé et mis en avant. En somme, à replacer cet argumentaire dans le(s) contexte(s) lui donnant sens et présidant à sa mise en scène.

Les conclusions qui en resortent, et qui ont été présentées dans la première partie de ce chapitre, s'avèrent relativement éclairantes quant à la compréhension de l'idéologie indianiste et des rouages articulant le processus de revendication des territoires amérindiens. La variable de sacralité, intrinsèquement liée à une forme d'ethnicisation du discours écologiste, y est souvent mobilisée à des fins de légitimation d'un accès à la terre et de reconnaissance de droits fonciers. En emplissant l'espace revendiqué d'une spiritualité ayant pour finalité de le patrimonialiser, elle constitue une forme de marquage et d'appropriation d'un territoire converti en véritable refuge identitaire.

C'est ainsi que « [...] *les savoirs naturalistes locaux deviennent l'enjeu de revendications identitaires et se retrouvent au coeur des combats liés à la reconnaissance des droits territoriaux des peuples autochtones, par exemple sur les aires protégées* » (Verdeaux & Roussel, 2006: 21). On l'a effectivement vu pour le cas de la Réserve Nationale Alto Bío-Bío dont l'élévation au rang de « territoire sacré », par les dirigeants du CPL, cherche en fait à exclure les colons de la course au foncier.

Or, un tel argumentaire n'a rien d'inédit et ne relève en aucun cas d'un particularisme propre au contexte local du secteur étudié. Il se fait effectivement l'écho de discours forgés dans l'enceinte des vastes réseaux panindianistes auxquels les organisations mapuches -et le CTT en particulier- sont activement connectées. L'argumentaire de la sacralité résonnant aujourd'hui en terres pehuenches doit ainsi être compris comme le fruit d'un patient travail qui, au fil d'une multitude de forums ayant permis la rencontre de leaders venus de toutes parts, facilita l'émergence de catégories

interethniques désormais mobilisées au travers du langage commun de l'autochtonie (*cf.* Chapitre 2).

La « Terre Mère » est l'une de ces catégories, probablement parmi les plus usitées et les plus connues de l'opinion publique. Elle est devenue, partout sur le continent, le référent le plus caractéristique des luttes autochtones[285] et semble, d'ailleurs, constituer l'élément central autour duquel s'articule cette religion néoindienne du troisième millénaire dont parlent J. Galinier et A. Molinié (2006). C'est en effet au nom de cette « Terre Mère », et donc d'une nature pourvoyeuse de vie et d'énergie, que s'orchestrent désormais nombre de revendications territoriales contemporaines.

C'est ainsi le moule d'une indianité idéale qui se forge au gré des rencontres rythmant le calendrier panindianiste dans ce que B. Albert nomme une « *réinvention « écologisée » des différences culturelles* » (Albert, 1997: 192). Or, ce qu'il y a de paradoxal, c'est que cette réinvention qui se revendique d'une authenticité puisée dans un passé préhispannique mythifié[286], se fait au nom de luttes indiscutablement ancrées dans la modernité et mobilise, pour cela, un arsenal idéologique répondant à des attentes et des préoccupations tout à fait contemporaines et orienté, en définitive, à la sensibilisation d'un public non-(Amér)Indien :

> « *L'emploi d'un langage de type New Age ultra-contemporain par beaucoup d'indigènes revendiquant supposément la tradition spirituelle ancestrale de leurs cultures, prend place dans le cadre de relations interethniques dans lesquelles les indigènes sont conscients de la réception positive de ce type de discours et des avantages que cela peut signifier* » (Sarrazin, 2008: 78).

Les discours et pratiques du néoindianisme apparaissent dès lors teintés d'une forme évidente de performativité. On a bien vu, d'ailleurs, comment l'enjeu des revendications du CPL tenait à la capacité de ses membres à faire valoir aux yeux du grand public, et en particulier des autorités forestières, leur statut d'« authentiques Indiens » revendiquant un territoire ancestral. Leur est-il cependant possible de faire autrement ? L'épanouissement, ces dernières décennies, de postures fondamentalistes ne peut-il pas être entendu, à ce propos, comme le revers d'une structuration verticale, descendante et rigide du champ politique formel ? D'autre part, plutôt que d'éteindre l'incendie guettant la « chaumière nationale », la réponse multiculturaliste de l'Etat latino-américain n'a-t-elle pas finalement apporté plus d'eau au moulin du fondamentalisme néoindianiste[287] ? Les mesures de discrimination positive n'ont-elles

[285] Son adaptation mapuche, *Ñuke Mapu*, serait probablement apparue dans le courant des années 1980, signale A. Menard (2003: 39).

[286] Il a maintes fois été souligné (Gros, 1994 & 1999 ; Galinier & Molinié, 2006) que ce sauvetage identitaire ne manquait pas de passer, fort souvent, par une récupération militante des travaux d'ethnologues, anthropologues ou historiens.

[287] On pourrait même se demander si, en amont de cette réponse relativement récente, l'Etat ne serait pas à l'origine -en partie au moins- de tout ce processus. Le cas, en Colombie, de la communauté de Yaguara,

pas contribué, en ce sens, à faire de l'ethnicité et de la réification des identités culturelles une véritable opportunité, un moyen efficace -le seul ?- d'obtenir gain de cause[288] ?

Quoi qu'il en soit, les dirigeants indianistes semblent s'être relativement bien pris au jeu et accommodés de cette nouvelle donne. N'ayant pas hésité à endosser leur costume d'« Indiens à plumes »[289], ils rivalisent désormais d'authenticité, lancés dans une course effrénée à l'« ethno-projet ». En privilégiant l'ethnicité contre quelconque autre forme d'inscription identitaire, ils en ont fait leur fond de commerce et l'ont inmanquablement politisé. Pratiquant une forme de *marketting* identitaire, ils sont en quelque sorte devenus des « entrepreneurs ethniques » (Rodinson, 1993). La différence culturelle fonctionne en effet dans leurs discours comme un levier permettant d'actionner une dimension du politique liée à la reconnaissance des droits autochtones. Comme le précise Julie Devineau, « [...] *l'ethnicité se politise dans le sens où les identités culturelles deviennent des marqueurs utilisés de façon intentionnelle dans l'espace public par les intéressés eux-mêmes* [...] » (Devineau, 2009: 73).

Mais au vu du fossé parfois abyssal séparant le discours d'« en haut » des pratiques d'« en bas », il semble qu'il soit même permis de parler d'instrumentalisation du culturel et de l'environnement par le politique. Il n'est pas rare, d'ailleurs, comme on l'a vu dans le cas des mobilisations du CPL, que les leaders indianistes entreprennent de se lancer dans de complexes processus de réindianisation de leurs troupes. Il en va de la cohérence de leur projet et des possibilités effectives de sa concrétisation. A ce titre, « [...] *c'est à ceux qui dans un certain sens ont le plus « perdu » de cette culture, qui savent le moins, dont l'identité est la plus floue et la plus controversée, que le mouvement s'adresse et demande de construire le discours légitimateur de la spécificité culturelle, des valeurs traditionnelles, du droit à la différence et à l'identité ethnique* » (Gros, 1994: 147).

Cette réapparition / réinvention des signes extérieurs les plus patents de l'ethnicité vient alors prêter main forte à un processus d'ethnification de l'espace, indispensable à sa reconnaissance en tant que « territoire ancestral », légitimement attribuable au groupe le revendiquant. L'analyse que développe Carmen Salazar (2006) de l'opposition à l'exploitation minière, dans un secteur des Andes péruviennes où l'identité ethnique demeurait *a priori* relativement improbable, est à ce titre remarquable. Elle fait état d'un

---

rapporté par C. Gros (1994: 137-139), est relativement éloquent à ce propos. Considérés comme trop « paysans » par les fonctionnaires chargés de régulariser leur situation foncière, les Indiens deladite communauté se virent refuser l'accès à la propriété collective de type *resguardo*. Les marqueurs les plus patents de leur indianité auraient, aux yeux des fonctionnaires, visiblement fait défaut, ne permettant pas de justifier du caractère collectif de la propriété.

[288] Il ne faut néanmoins pas perdre de vue que l'apposition du préfixe « ethno » reste pour l'Etat un moyen efficace à l'aide duquel il cherche à imposer sa propre conception du développement (*cf.* Chapitre 3).

[289] L'expression est de G. Boccara (2010).

conflit se fondant sur un argumentaire qui, exclusivement socio-environnemental au départ, s'ethnicisa peu à peu, via l'usage d'une rhétorique de l'autochtonie le pourvoyant d'une légitimité accrue. (Re)-découverte, l'ethnicité devient ainsi une ressource identitaire et territoriale !

Choisie ou imposée, cette réindianisation n'en est pas moins problématique du point de vue de ses implications et de ses conséquences. Enfermant les sociétés amérindiennes dans un cadre ethnique dont la rigidité et l'étroitesse ne leur correspond guère, elle peut en effet vite devenir « étouffante » et contraignante. Comme le précise Ludivine Eloy, cette nouvelle configuration du paysage ethnique en vient à « coincer » les communautés « [...] *entre des propositions d'alternatives économiques fondées sur la « survalorisation » stéréotypée des « pratiques traditionnelles » à vocation écologique, et des modèles génériques et productivistes qui tendent à transformer leurs économies locales en modes de production de type «* caboclo *»* » (Eloy, 2005: 285). Procédant par évacuation de tout élément qui, considéré comme allant à l'encontre de la tradition, pourrait entacher cette indianité idéale, pure et limpide présentée dans leurs discours, les leaders indianistes tendent à ôter aux bases qu'ils prétendent représenter leur ethnicité ordinaire ou « du quotidien », celle se situant du côté de la pratique et du vécu, en amont des idéologies prônées.

Le problème étant que ne s'ajustant pas ou peu aux normes et patrons identitaires dictés par le « haut », cette ethnicité non officielle s'est de la sorte vue « subalternisée ». Son écologisation au nom d'une « authenticité verte » l'a même prise au piège par un appel à l'enfermement de la nature dont elle ne partage pourtant pas les fondements. Plusieurs auteurs (Albert, 1997 ; Léna, 1999) rapellent ainsi les décalages observés sur le terrain entre le discours et les pratiques. On en a vu une belle illustration avec les contrats d'exploitation forestière que signèrent certaines communautés pehuenches dans les années 1950-1960. Tel que le préconise Leticia Durand (2000), dans sa tentative d'asseoir au banc des sciences une « ethnoécologie » sans ethnocentrisme, on ne peut donc se cantonner à une vision statique de la relation qu'entretient un groupe déterminé avec son environnement. Celle-ci change au cours du temps, s'adapte, se reformule et subit des transformations en fonction de l'évolution du contexte dans lequel elle s'insère. Pas de culture fosilisée mais, plutôt, en perpétuelle actualisation.

Mais attention, ces reformulations ne signifient pas que l'on fasse table rase du passé, ainsi que des croyances, pratiques et « traditions » lui étant liées. Toute actualisation a en fait lieu dans un but de réédition des différenciations culturelles nécessaires à l'édification d'une ethnicité en accord à sa propre modernité. C'est ainsi, par exemple, qu'en Amazonie brésilienne, le match de football représente aujourd'hui, pour les jeunes générations de Yanomamis, « [...] *un enjeu important, succédané d'affrontements plus directs qui se produisaient dans le passé* » (Le Tourneau, 2009: §19). Comme en Amazonie, nous avons noté qu'une nouvelle indianité était également

en chantier dans l'outre Bío-Bío. Contre toute attente, le développement du pentecôtisme contribue, depuis plusieurs décennies déjà, à y réaffirmer une mapuchité en voie de sécularisation et, par conséquent, à y redessiner les contours d'un territoire pourtant revendiqué comme berceau d'une authenticité expurgeant toute forme d'innovation identitaire.

Les différences culturelles ne se sont donc pas diluées dans le pentecôtisme. Elles y ont été resignifiées, prenant désormais vie dans une forme moderne et négociée d'ethnicité, fort distante de celle si ardemment galvanisée par les leaders indianistes. C'est alors à juste titre que F. Mires met en garde sur le fait que la remissionalisation pratiquée pourrait en ce sens « [...] *amener à une nouvelle phase colonisatrice : imposer aux Indiens un type de culture religieuse qui n'habite que dans les recoins les plus obscurs de leur passé et qui* n'est plus apte pour leur actuelle compréhension du monde » (Mires, 1991: 212). Déconnectée de fait d'une réalité qu'elle ne parvient pas à assimiler et à se réapproprier en des termes positifs, l'ethnicité revendiquée ferait ainsi figure de « vitrine identitaire », pour reprendre une expression de B. Albert (1997: 194). C'est alors dans les coulisses de cette théatralisation, de ce simulacre territorial, en amont des idéologies prônées, qu'il faut aller rechercher les fondements du *Wallmapu*, objet central de la problématique initialement posée.

C'est avant tout aux pratiques contemporaines situées en-deçà des discours que le territoire mapuche doit sa substance actuelle. Or, en révélant les excès idéologiques et les décalages produits au regard de la réalité observée *in situ*, le présent chapitre n'a pas seulement tenté de délivrer le territoire mapuche d'une certaine forme de culturalisme l'enfermant dans les vestiges d'un passé révolu. Il a également permis de mettre le doigt sur des dynamiques sous-tendant sa configuration en tant qu'espace social en cours de (re)production.

Tant les tensions intraethniques suscitées au moment de la coupe des forêts d'araucaria que les conflits de représentation cristallisés autour de l'appartenance à différentes communautés de culte viennent indéniablement questionner l'« unité nationale » amérindienne officiellement prônée. Les unes comme les autres semblent en effet se rapporter à un espace social fragmenté et relever, à ce titre, d'une même géographie de l'acéphalie. C'est à cette dimension, fondamentale dans le présent essai de (re)définition d'un territoire posé comme problème géographique, que sera donc consacré le prochain chapitre.

Chapitre VI
Territoire ou territoires mapuche(s) ?

Dans le discours public mapuche, *Wallmapu* est présenté comme une unité géopolitique allant de soi. Posé en amont d'une reconstruction nationale amérindienne à laquelle il sert de cadre, il est érigé tel un « *a priori* spatial » incontestable. Mais au-delà de quelques repères historiques légitimants, comme notamment le traité de Quilin de 1641, le « pays mapuche » ne fait pas véritablement l'objet d'un travail réflexif de recontextualisation. Il s'établit tout simplement comme le « territoire ancestral » de la nation mapuche, expression dont l'usage a pour effet de brouiller toute possibilité de resituer la réalité socio-spatiale que cet objet recouvre. Or, nous venons de voir que ce territoire était le réceptacle d'une identité qui n'existait pas ou, du moins, pas dans les termes dans lesquels celle-ci était formulée. *Wallmapu* serait ainsi un contenant sans contenu.

Tout comme cette « mapuchité » idéale et fantasmée à laquelle il sert de support, le « pays mapuche » ne serait-il donc pas, lui aussi, une construction ? Ne serait-il pas également le résultat d'une histoire et d'une culture revisitées, visant à produire une catégorie spatiale efficace et opérationnelle dans le champ politique ? Ne relèverait-il pas alors d'une forme d'instrumentalisation géographique ? C'est à l'ensemble de ces questions que tentera de répondre ce nouveau chapitre. Le but de mes développements sera ici d'interroger la nature, la substance et le caractère anhistorique du territoire revendiqué. Plutôt que de réifier le « territoire mapuche » en le posant comme un « *a priori* spatial », je parlerai de l'existence de structures communautaires dont je tenterai de contextualiser l'émergence, la formation et les modes de reproduction.

Une première partie sera pour cela reservée à l'étude de l'évolution de ces structures au cours de l'histoire. Je m'appuierai alors notamment sur les travaux menés par G. Boccara (1998 & 1999), J.-M. Zavala (2000) et M. Stuchlik (1976). Couvrant des périodes historiques différentes, ces recherches anthropologiques présentent l'intérêt de donner un panorama relativement complet des grands bouleversements opérés depuis l'arrivée des premiers Européens jusqu'au régime dictatorial d'Augusto Pinochet. En réarticulant au mieux ces différentes périodes, je tenterai de redonner à l'armature territoriale mapuche sa cohérence interne et d'en expliciter la logique de reproduction.

Afin de compléter cette analyse, la seconde partie portera sur les recompositions contemporaines affectant cette armature. A partir d'une étude ethnographique réalisée dans le secteur de Pehuenco, je chercherai à mettre en évidence les manières dont les structures communautaires mapuches se sont redéfinies suite au processus de mise en

réduction. Ce sera l'occasion de voir que, loin d'avoir été anéanties sous le poids du *fatum* colonial, elles ont au contraire subi un intéressant processus de resémantisation. Reformulées dans la réalité d'un nouveau contexte auquel elles ont su s'adapter, ces structures sont pleinement connectées à celles ayant prévalu en outre Bío-Bío avant la campagne de « pacification ». Par-delà des matérialités et des formes d'expression sensiblement différentes, nous verrons qu'elles sont effectivement mues par une même logique.

Ayant ainsi présenté les modes d'agencement et de reproduction des structures communautaires animant l'armature territoriale mapuche, il sera possible de les transposer dans le champ politique afin d'évaluer leur influence sur la configuration du mouvement politique indigène et de ses organisations. Je reviendrai donc, dans une troisième et dernière partie, sur le mouvement mapuche, que j'analyserai cette fois du point de vue de sa structuration. J'expliquerai ici dans quelle mesure, par-delà l'idéologie spatiale ouvertement prônée, les organisations mapuches sont elles-mêmes de grandes productrices de territoire. Je démontrerai, par cette voie, que la fabrique territoriale obéit à des schémas qui ne sont en rien étrangers aux modes de définition de l'organisation sociale mapuche contemporaine. Il y a là une continuité entre le champ social strict et l'univers politique amérindien que je m'efforcerai de dévoiler.

L'ensemble des éléments avancés au cours de cette démonstration devrait permettre, en définitive, de voir que l'on ne peut, à proprement parler, se référer à l'existence du territoire mapuche au singulier. En somme, qu'il n'existe pas un mais plusieurs, voire une multitude de territoires mapuches !

I. Les structures communautaires mapuches au cours de l'histoire

La forte résistance qu'opposèrent les Mapuches au processus de colonisation est le plus souvent expliquée par le caractère diffus d'une importante population faisant front de toutes parts aux tentatives d'asservissement des conquistadors espagnols. On a ainsi pu invoquer l'existence d'une « race guerrière » ou d'un peuple « sans foi, sans roi, sans loi » (Casanueva, 1998: 292 ; Boccara, 1999: 85). Au-delà de préjugés n'entrevoyant l'Autre que dans l'optique de la sauvagerie, ces Indiens qu'affrontèrent les premiers Espagnols constituaient en effet un peuple « sans roi », en ce sens qu'il n'existait chez eux aucune forme de centralisation du pouvoir politique. Celui-ci se répartissait en une multitude d'entités mineures qui étaient d'ailleurs la réponse au caractère épars du peuplement, élément à partir duquel s'expliquerait en partie l'échec des conquistadors qui, bien entendu, ne purent entreprendre d'asservir une à une chacune des juridictions de la carte géopolitique autochtone.

Mais G. Boccara a également démontré que l'on ne pouvait affirmer que les Autochtones du Chili central n'obéissaient à aucune « loi », sous prétexte que la leur était tout simplement différente. Aussi a-t-il souligné que les conquistadors ne se sont pas véritablement confrontés à un peuple « sans foi » ou à une « race guerrière », mais plutôt à « *une* société pour la guerre [...]*, parce que la guerre représente l'espace social dans lequel s'actualise la figure de l'Autre et se constitue le Soi. L'Autre nécessaire à la reproduction de la différence et de la société* » (Boccara, 1999: 104). L'affrontement y était en fait perçu comme une source potentielle d'accumulation de biens et de prestige. Les sociétés amérindiennes ont donc bien, elles aussi, une certaine épaisseur historique, et l'on aurait tort de croire qu'elles ne seraient entrées dans l'Histoire qu'au moment de l'arrivée des premiers Espagnols.

Cependant, l'irruption inespérée de cet Autre venu de « nulle part » fut synonyme de grands bouleversements et de l'avènement d'une réalité nouvelle à laquelle les Amérindiens durent s'adapter. C'est de ce processus d'adaptation que serait née l'identité mapuche qui, selon G. Boccara, résulterait d'une transculturation des anciens Reches peuplant les vallées de l'Araucanie[290]. Constituant, dans les premiers temps de la conquête, une société au pouvoir acéphale, ces Reches durent, pour faire face à l'ennemi, s'allier davantage et concentrer leurs forces. Au prix d'une indépendance jalousement préservée, les structures du pouvoir politique autochtone tendirent progressivement à se centraliser, jusqu'à la fin du XVIIIe siècle. Cette profonde

[290] L'auteur se fonde pour cela sur le fait que « *le seul terme présent dans la documentation pour désigner de façon générale les Indiens vivant dans le* Royaume du Chili*, entre le fleuve Choapa au nord et l'archipel de Chiloé non inclus au Sud, est Reche. Ce terme, qui signifie les « vrais Hommes » ou « Hommes authentiques » (*re *: vrai, pur, authentique,* che *: Homme, genre humain), est mentionné pour la première fois en 1606* [...] » (Boccara, 1999: 91).

restructuration fut le corollaire d'un intéressant processus d'ethnogenèse qui donna naissance à la société et au territoire mapuches (Boccara, 1998 & 1999).

Il fallut alors attendre la conquête de l'outre Bío-Bío, suite à la campagne de Pacification de l'Araucanie, pour voir cet ordre à nouveau troublé. En systématisant le régime de la Réduction sur l'ensemble du territoire conquis, les vainqueurs procédèrent par enfermement et formatage de la diversité des structures socio-politiques autochtones. L'annexion des terres mapuches engendra ainsi un intense processus de recomposition territoriale. Mais si la disparition des entités les plus englobantes du système socio-politique amérindien s'est accompagnée d'un mouvement de repli sur des niveaux d'organisation sociale plus basiques, la réalité observée dès les premières décennies du siècle passé ne peut pour autant être interprétée de manière univoque, au travers du prisme d'un inexorable processus d'acculturation.

A l'aide des travaux de Milan Stuchlik (1976)[291], je tâcherai de démontrer ici que la société mapuche n'est pas restée sans réponse face à cette nouvelle réalité. Considérant, comme lui, qu'il est plus important de s'attacher à la nature des liens sociaux définissant et articulant les interactions qu'aux structures en tant que telles, je tenterai d'entrevoir les modalités selon lesquelles l'espace communautaire mapuche s'est restructuré dans le contexte du régime de réduction.

1. Structures socio-politiques autochtones préhispaniques

Le niveau basique d'intégration des Reches du Chili central aurait été, durant l'époque précolombienne, 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 alors selon le principe de patrilocalité que la répartition des *rukas* nouvellement constituées semble s'être le plus souvent 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 avec leur mari sur celles de leur beau-père. Le regroupement de plusieurs *rukas* -celle du père et celles de ses fils mariés- au sein d'un même hameau constituait alors une patrifamille, et l'association de

[291] Milan Stuchlik (1932-1980) est un anthropologue tchèque qui « arpenta » les communautés mapuches de l'actuelle commune de Chol Chol, et plus particulièrement celle de Coipuco où il réalisa un vaste travail de terrain et séjourna même entre 1968 et 1970. On lui doit, sans aucun doute, les recherches contemporaines les plus poussées quant à l'analyse de l'organisation sociale mapuche postréductionnelle. Outre leur indiscutable valeur ethnographique, ses travaux ont permis un véritable saut qualitatif vis-à-vis des recherches antérieures menées à ce sujet. M. Stuchlik ne fut effectivement pas le premier à s'intéresser aux formes d'organisation de la société mapuche postréductionnelle. Ses réflexions doivent à ce titre être replacées dans la continuité, ou plutôt la poursuite, de celles de Tomás Guevara (1913), Ricardo Latcham (1924), Mischa Titiev (1951) et, surtout, Louis Faron (1961 & 1964) -pour ne citer qu'eux. Comme le précise F. Le Bonniec, le principal apport de M. Stuchlik est d'avoir su « [donner] *de la fluidité aux structures mises en évidence par Faron* » (Le Bonniec, 2009: 20).

plusieurs patrifamilles le *quiñelob* ou *lof* qui, aux dires de G. Boccara, aurait été « [...] *le premier niveau politique autonome de la structure sociale reche* » car, ajoute-t-il, « [...] *c'est à l'intérieur de celui-ci que l'on se marie et que l'on coopère pour les activités de production essentielles à la survie du groupe* » (Boccara, 1998: 30)[292].

S'il semble avoir été fréquent que le mariage polygame reposât sur le principe de polygynie sororale, il semble aussi que les épouses d'un même homme eussent été les filles du frère de son père, c'est-à-dire ses cousines paternelles. Cependant, le *lof* n'aurait pas été exclusivement endogame, car la recherche d'alliances politiques et économiques aurait poussé l'*ulmen* -chef désigné du *lof*[293]- à contracter au moins un mariage hors de son *lof*. Plus qu'une alliance matrimoniale et charnelle, le mariage aurait en effet été avant tout une alliance politique et économique, un pacte conclu entre deux familles.

La femme aurait donc, semble-t-il, joué un rôle essentiel dans la société reche des temps préhispaniques. Plus un *ulmen* en « possédait », et plus sa richesse et son influence étaient à même de s'étendre : « *Sa force reposant sur ses qualités individuelles et sur le nombre de* cona *(guerriers) qu'il est susceptible de mobiliser, il n'est pas étonnant de le voir se lancer dans d'habiles stratégies matrimoniales afin de tisser un vaste réseau d'alliés* » (Boccara, 1999: 97). Parallèlement, il semble également que plus un *ulmen* avait de filles à marier, et plus ses chances d'asseoir son pouvoir étaient importantes. Le mariage d'une fille signifiait effectivement l'acquisition d'une dote non-négligeable, mais aussi la sollicitation permanente et régulière du gendre et de sa famille dans les diverses tâches communautaires. Il constituait, enfin, un pacte politique entre deux familles. Transparaît ainsi dans les formes du mariage des Reches précolombiens un aspect géopolitique évident (Boccara, 1998).

Le *lof* n'était donc pas une structure réellement autonome et complètement indépendante, mais fonctionnant conjointement avec d'autres *lof* auxquels, en fonction d'un jeu subtile d'alliances matrimoniales, il était en définitive associé. Cette forme d'association de second niveau s'appelait le *lebo*, structure au sein de laquelle prenaient place les alliances établies entre les *ulmens* des différents *lof*. Comme le précise J.-M. Zavala, « *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*

---

[292] Plutôt que *quiñelob*, J.-M. Zavala emploie le terme de *lov* pour se référer à cette structure qu'il définit comme « [...] *une forme patrilocale de résidence qui unissait territorialement un patrilignage (un* lov*), mais pas sous un même toit* [...]. *Le* lov *prend la forme d'un agrégat assez lâche de maisons hébergeant les familles (monogames ou polygames) constituant ce patrilignage* » (Zavala, 2000: 54). Ailleurs, on peut également lire *lob* ou *lof*. Ce dernier étant celui le plus couramment utilisé de nos jours, je le reprendrai à mon compte par la suite.

[293] L'*ulmen* n'est obéi et accepté comme chef que si sa légitimité est reconnue au sein du *lof*. Pour cela, il se doit de représenter et travailler pour sa communauté, et non pour ses ambitions personnelles. C'est notamment à lui d'organiser les fêtes et de bien recevoir tous ses invités. De même, il se doit de participer activement aux tâches communautaires, dans une idée de réciprocité de l'aide apportée (Ruiz, 1998: 16).

autour d'un lignage dominant » (Zavala, 2000: 62-63). Il précise, d'ailleurs, les modalités présidant à l'édification de ces liens :

> « [...] *au XVIIIe siècle, le système d'alliances matrimoniales des Mapuche mettait en jeu au moins trois groupes : un groupe ego, un groupe qui donne à ego et un groupe qui reçoit d'ego. Il ne s'agit donc pas d'un échange réciproque de femmes entre deux groupes mais d'un système où les femmes « circulent » à l'intérieur d'un circuit d'échange du type : A → B → C → A où A donne à B, qui donne à C, lequel donne à son tour à A* » (*ibid*.: 56).

Unité fondée sur la base de solidarités mutuelles et du principe de réciprocité, « *non seulement* [le *lebo*] *fonctionne comme un groupe politique autonome, mais il est le lieu de la première différenciation identitaire* » (Boccara, 1998: 90). La guerre n'étant *a priori* pas envisageable en son sein, les combats ne pouvaient avoir lieu qu'à partir de l'affrontement entre deux *lebos* au moins. Pour ce qui est des conflits internes, ceux-ci se résolvaient selon des normes juridiques clairement établies et reconnues par l'ensemble des *ulmens* le dirigeant. C'est alors autour du *rehue*, dont on a précisé plus haut les fonctions religieuses (*cf*. Chapitre 4), que la justice était rendue. 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 de l'*ulmen* en ayant la charge. Reposant sur une imbrication des sphères du politique et du religieux, le *lebo* aurait donc été tout autant une unité administrative qu'une communauté du culte[294].

Au-delà du *lebo*, il n'y aurait pas eu à l'époque précolombienne de légitimité réellement reconnue. Les systèmes d'alliances tissés en fonction des relations qu'entretenaient entre elles ces entités primordiales n'auraient vraisemblablement été que momentanés et éphémères. Connus sous le nom d'*ayllarehue*[295], il semble que ces systèmes d'alliances aient considérablement varié dans leur composition au fil du temps et des événements. Malgré la désignation d'un *apo-ulmen* au commandement de l'ensemble des *lebos* réunis dans *l'ayllarehue*, les *conas* auraient en effet continué, dans la pratique, à vouer une obéissance plus particulière au *toqui*[296] désigné de leur *lebo* respectif (*ibid*.).

Le manque d'unité, au-delà du simple *lebo*, dans le commandement politique et militaire des Reches, aurait ainsi joué plus d'un tour aux Espagnols. Pensant pouvoir

---

[294] Le *nguillatun* lui fournissait, à ce titre, une substance spirituelle indispensable à sa reproduction. Instance communautaire de premier ordre, il était le moment privilégié au cours duquel on remerciait les entités célestes de l'abondance des récoltes obtenues grâce au travail collectif de l'ensemble des *lof* d'un même *lebo*.

[295] Bien que, littéralement, *aylla* signifie « neuf », l'*ayllarehue* n'était pas nécessairement composé de neuf *rehues* ; on pouvait en compter parfois plus, parfois moins (Ruiz, 1998: 8).

[296] Désigné par l'*ulmen*, le *toqui* était le chef de guerre dirigeant les troupes militaires de son *lebo* sur le champ de bataille (Boccara, 1998).

résoudre les conflits par la signature d'un seul et unique traité de paix avec le clan adverse, ceux-ci s'étonnèrent à de multiples reprises de voir que les hostilités ne cessaient en fait jamais. Chaque *lebo* maintenant son autonomie au sein d'un même *ayllarehue*, il aurait en fait fallu signer autant de traités qu'il y avait de *lebos* pour qu'une paix définitive ait été finalement conclue.

L'impossibilité des forces coloniales à soumettre ces « Indiens rebelles » s'explique, en partie, par cette forme de segmentation du champ socio-politique amérindien qui ne resterait cependant pas indifférent aux événements ayant jalonné le cours l'histoire coloniale. Suite à la signature du traité de Quilin (1641), le contexte de guerre auquel avaient été constamment soumis les Reches, à partir de la seconde moitié du XVIe siècle, laissa place à l'instauration progressive d'un véritable climat de « détente » (*cf.* Chapitre 3).

La nécessité de veiller au maintien d'une paix gagnée à feu et à sang s'accompagna alors d'une redéfinition et d'une rehiérarchisation des structures du maillage territorial préhispannique. Sans pour autant cesser d'exister, les structures anciennes se virent littéralement dépassées par la consolidation d'entités plus ou moins neuves qui, dans ce que l'on serait tenté d'appeler une sorte de « révolution territoriale », en vinrent à « [...] *constituer une forme de gouvernement et de connexion de caractère plus permanent* » (Ruiz, 1998: 26).

2. Transformations et restructurations durant la période coloniale

Comme s'accorde à le souligner G. Boccara, avec l'apaisement des relations interethniques de part et d'autre de la « frontière » :

> « *La dynamique guerrière (centrifuge) dans laquelle les Grands hommes allaient puiser prestige et pouvoir est substituée par une logique économico-politique qui contraint le* ulmen *à accumuler des richesses et à parlementer avec les* Huinca *afin de conquérir ou de maintenir une position privilégiée dans le champ politique intégré que forme désormais l'Araucanie* » (Boccara, 1998: 348).

C'est alors dans le parlement, cette institutition hybride propre à la société coloniale des XVIIe et XVIIIe siècles (*cf.* Chapitre 3), instance formelle de négociation et de reproduction du pouvoir politique, que la figure du « chef indien » prend désormais place, se déploie et se redéfinit. Il est alors intéressant de noter qu'au fil du temps, le nombre de représentants mapuches à ces grandes réunions politiques diminua considérablement. En l'espace d'un siècle, il passa de 800 chefs présents au Parlement de Puren (1698) à seulement 187 au Parlement de Negrete (1793) (*ibid.*: 357). Or, cette importante diminution dans le nombre de représentants autochtones ne fut point le signe d'une perte grandissante d'intérêt de leur part pour le réglement des affaires

interethniques. Il traduisit plutôt une accentuation des principes de délégation et de concentration dans une société expérimentant un intense processus de centralisation du pouvoir : « *ainsi, on peut conjecturer que le dispositif du* parlamento*, qui réunit et classe dans un même espace l'ensemble des groupes mapuche, constitue l'une des principales causes de l'émergence d'une politique indigène unitaire et du processus de restructuration socio-politique* » (*ibid*.: 359).

La première de ces restructurations fut la consolidation et pérennisation de l'*ayllarehue* qui, rappelons-le, n'était, dans la période précédente, qu'une entité mobilisée en cas de conflits[297]. Une fois les différends résolus, elle tendait à se dissoudre et perdre de sa substance. Dès la première moitié du XVIIIe siècle, G. Boccara observe qu'il constitue « [...] *une unité politique stable ayant à sa tête un* apoulmen *ou grand cacique* » (Boccara, 1999: 108). Cet *apo-ulmen*, qui était l'*ulmen* le plus puissant de tous les *lebos* intégrant l'*ayllarehue*, se vit ainsi investi d'un pouvoir accru sur une juridiction bien plus étendue que celle dont il avait initialement la charge. On assista dès lors à un vaste chantier de redéfinition des contours communautaires.

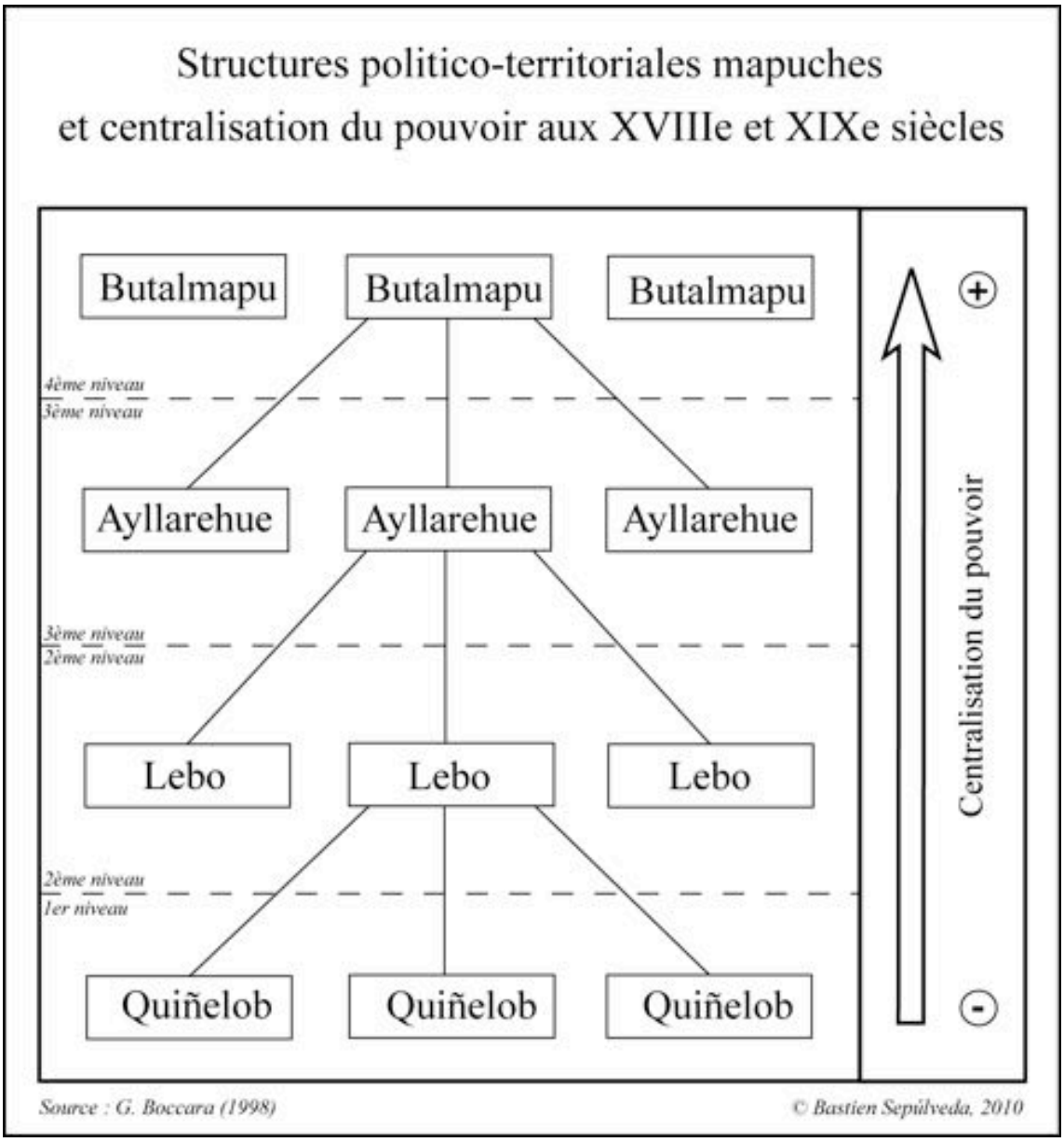
Or, une telle évolution n'aurait pas seulement été le produit d'une adéquation de l'intérieur, mais aussi le fruit des influences subies de l'extérieur. J. M. Zavala informe, à ce propos, que les institutions du dispositif colonial visant à réguler les rapports avec les « Indiens insoumis », telles que les missions ou les *capitanes de amigos* (*cf*. Chapitre 3), n'hésitèrent pas à se caler sur les juridictions des *ayllarehues* (Zavala, 2000: 63-64). Aussi, elles contribuèrent à en réaffirmer l'existence, tout en favorisant un processus engagé de cristallisation du pouvoir.

La stabilisation des *ayllarehues* ne fut d'ailleurs pas le seul et unique changement enregistré à cette même période. Une autre entité, plus englobante encore et définie de fait comme un regroupement de plusieurs *ayllarehues*, se serait elle aussi consolidée. Connue sous le nom de *futanmapu*, *vutanmapu* ou *butalmapu*, ce qui littéralement signifie « grande terre », cette structure n'apparaît mentionnée dans les sources historiques qu'à partir du XVIIe siècle (Zavala, 2000: 65). La disponibilité d'informations faisant défaut, les auteurs s'étant penchés sur la question refusent d'affirmer que le *futanmapu* n'ait pas été antérieur à l'arrivée des conquistadors (Boccara, 1998 ; Ruiz, 1998 ; Zavala, 2000). La seule certitude en la matière est que, comme l'*ayllarehue*, il ne se stabilisa véritablement qu'à partir du XVIIIe siècle,

[297] Ce sont étrangement et contradictoirement ces mêmes conflits qui, très souvent, pouvaient être à l'origine de l'alliance entre deux *lebos*. Car si, par exemple, le rapt s'était institué chez certains *ulmens* comme une possibilité du moins originale de pouvoir contracter un nouveau mariage -très souvent recherché à l'extérieur du *lebo* justement pour des raisons politiques-, cela ne les libérait pas pour autant de leur obligation de dote envers les parents de l'« heureuse élue ». Le conflit pouvait alors durer jusqu'à ce qu'une invitation vienne officialiser le mariage car, finalement, ce qui fâchait n'était pas vraiment le rapt en soi, mais plutôt le non-paiement de la dote. La célébration du mariage marquait alors non seulement la fin du conflit, mais aussi le début d'une nouvelle alliance entre deux *lebos* (Boccara, 1998).

s'affirmant comme espace géopolitique pleinement intégré au champ d'action du pouvoir autochtone (*cf*. Figure 4).

Figure 4



En tant que structure regroupant des unités fédérant à leur tour d'autres entités de plus petite taille, il est évident que le *futanmapu* se fit d'autant plus « rare », en comparaison du *lebo* notamment que l'on retrouvait bien entendu en grand nombre. De fait, il n'y en aurait jamais eu plus de quatre[298] :

[298] Initialement au nombre de trois, ces « grandes terres » passèrent finalement à quatre dans la mesure où le mouvement de mapuchisation des populations du secteur andin -les Pehuenches- se consolida. D'après J. M. Zavala, le *futanmapu* pehuenche aurait fait son apparition dans la première moitié du XVIIIe siècle (Zavala, 2000: 66).

> « *La particularité des* vutanmapu*, dans le cas de l'Araucanía, était qu'il s'agissait d'alliances longitudinales qui sectionnaient le territoire en quatre longs pays dont chacun recouvrait un des quatre « étages » écologiques reconnaissables : frange côtière, plaine intérieure, piémont andin et vallées andines. Cette organisation en quatre grands regroupements longitudinaux d'*ayllarehue *semble relever d'un phénomène d'ajustement historique des Mapuche aux changements issus de l'affrontement et du contact avec le monde colonial* » (Zavala, 2000: 65).

Ce qu'il est intéressant de noter, c'est la mise en réseau de ces « regroupements longitudinaux » qui, ensemble et face aux autorités espagnoles lors de la réalisation des parlements, formèrent le *meli wixan mapu* ou « quatre terres alliées »[299]. Une politique extérieure commune, formulée au nom de cette multitude d'entités traditionnellement dipersées et agissant de manière autonome, commença de la sorte à se profiler. C'est ainsi que furent dessinés les contours de ce *Wallmapu* que les dirigeants du mouvement mapuche contemporain revendiquent tant.

Cette tendance centralisatrice se stabilisa et se confirma au fil du temps et des réunions, jusqu'à ce qu'en 1803, pour le Parlement de Negrete -le dernier de l'époque coloniale :

> « [...] *l'*apoulmen *de Angol, Curinaguel, est désigné comme représentant de l'ensemble des* futamapu*. Tous les caciques présents à Negrete s'expriment, mais Curinaguel préside seul la session.* [De ce fait,] *un nouveau pas semble franchi dans le processus de concentration du pouvoir et dans les mécanismes de la délégation et de la représentation politique* » (Boccara, 1998: 361).

Carlos Ruiz fait même référence à l'apparition d'une instance organisationnelle supérieure, unifiant les quatre *futanmapu*. Il s'agit du *Butacoyaq*, Grand Conseil mapuche, entité la plus centralisée qu'aurait connu la société mapuche (Ruiz, 1998).

Ce processus d'imbrication et d'unification croissante des structures politico-territoriales autochtones fut, bien entendu, le corollaire de bricolages identitaires inédits. C'est dans la gestation d'une nouvelle ethnicité, forgée au gré du contact avec le *winka*, que se situe cette transculturation dont parle G. Boccara. Les Reches du XVIe siècle laissèrent ainsi place aux Mapuches du XVIIIe siècle :

> « [...] *ces transformations dans les structures objectives s'accompagnèrent de modifications dans l'ordre subjectif de la perception de Soi et dans la construction de l'altérité. Car si les Reche définissaient leur identité essentiellement en relation au* rehue*, c'est désormais fondamentalement en*

[299] Les références bibliographiques consultées ne font pas état des dynamiques territoriales engendrées à la même époque en outre-cordillère, dans le *Puelmapu*. Il y a là un important travail à réaliser quant aux formes d'intégration des groupes puelches à l'évolution des structures socio-politiques ayant pris place en Araucanie entre le XVIIe et le XVIIIe siècles. Il n'est pas improbable que la mapuchisation des pampas ait donné lieu à la formation d'au moins un *futanmapu*.

fonction de leur appartenance à une unité macrorégionale et dans leur opposition globale aux étrangers huincas *qu'ils se déterminent* » (Boccara, 1999: 109).

Le besoin constant de négocier une paix durable aux abords du Bío-Bío aurait ainsi contribué à forger un sentiment partagé d'autochtonie au sein d'un ensemble faisant désormais bloc et s'autodéfinissant en tant que « gens de cette terre » (*mapu* = terre ; *che* = gens), par opposition à l'allochtonie des Espagnols. Suivant G. Boccara, il semble bien que l'on puisse parler, à ce propos, d'un « *processus combiné d'ethnogenèse et d'ethnification* » (*ibid*.: 110) car, comme il le précise, « *en s'informant de l'état des communautés indiennes et tentant de mettre de l'ordre, les Espagnols informèrent aussi les Indiens et exercèrent une influence sur leur manière de se percevoir et de négocier* » (Boccara, 1998: 360).

Plutôt que d'aboutir à ses fins, l'entreprise coloniale eut donc pour principal effet de regrouper et mettre d'accord les rivaux d'antan, faisant germer en eux le sentiment d'appartenir à une même « nation ». C'est ainsi, par exemple, qu'apparurent, vers la fin du XVIIIe siècle, les premières bannières dont le rôle et l'usage sont bien de « montrer » et d'affirmer l'existence d'un collectif censé s'y rattacher (*ibid*.: 352).

Ce « glissement identitaire », opéré au cours de l'histoire coloniale, se traduisit en termes géographiques par l'avènement d'un nouvel échelon, d'une nouvelle structure qui, projetée dans le haut du maillage politico-territorial autochtone, engloba et subsuma toutes celles l'ayant précédé. Je veux tout simplement parler du territoire mapuche, auquel on ne peut se référer qu'à partir du moment où le sentiment de fonder une même communauté de destin s'empara de cette multitude de groupes initialement dispersés. Ne pouvant être posé en amont de toutes choses, le territoire aujourd'hui revendiqué par les leaders du mouvement mapuche constitue, à l'évidence, le produit d'une histoire de contacts forgée dans l'épaisseur du temps. Il n'y aurait donc rien de si ancien ni de si figé.

Les structures territoriales autochtones n'ont -on l'a vu- jamais cessé de se redéfinir, suivant le rythme et la forme des relations interethniques, s'adaptant à l'instauration d'institutions et de dispositifs de pouvoir renouvelés. La formation d'un grand « territoire ethnique », réceptacle d'une construction nationale résultant d'un phénomène de recomposition identitaire accélérée, vint prendre part d'une fabrique territoriale en perpétuelle resémantisation. Aussi, le déroulement des événements postérieurs, dans le contexte d'un Chili devenu indépendant, ne tarda pas à mettre à mal l'unité et l'intégrité de ce nouvel agrégat. Les déséquilibres introduits dans le balancier politique par la campagne militaire de « pacification » ouvrirent définitivement la voie à un projet d'indigénisation (*cf*. Chapitre 3), dont le principal effet fut de convertir l'outre Bío-Bío en un grand chantier territorial.

L'histoire républicaine se chargea de réagencer et reconfigurer, à sa manière, le territoire des vaincus, intervenant tant sur sa substance que sur ses contours. Un nouveau maillage administratif vint se superposer à cet emboitement organisationnel qui, au gré des événements ayant ponctué le cours de l'histoire, avait façonné le territoire mapuche (*cf.* Chapitre 3). Sans s'y substituer complètement, ce nouveau maillage chercha en fait à intégrer les juridictions autochtones. Il les refonda alors dans un schéma fonctionnel à ses propres besoins et intérêts. La complexité de la pyramide du pouvoir autochtone fut ainsi considérablement simplifiée. 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* -T.M. (*cf.* Chapitre 3).

3. Débâcle, pacification et perte d'autonomie : la vie en Réduction

L'imposition de la Réduction peut, en quelque sorte, être considérée comme une forme de standardisation de l'espace politique mapuche. Dans la pratique, elle permit d'aligner et formater l'ensemble des juridictions traditionnelles sur un même modèle. La Réduction devint ainsi le seul échelon communautaire officiellement reconnu. Sans s'inquiéter outre mesure des formes d'agencement et de structuration du pouvoir autochtone, les autorités coloniales n'eurent d'autres préoccupations que de délimiter en son sein la propriété indigène, selon leurs propres convenances. Pour ce faire, le tracé des Réductions a parfois pu recouper la mosaïque socio-politique locale tout à fait au hasard, regroupant alors des individus dont l'intensité des liens était au préalable relativement faible. Morcelant l'espace communautaire amérindien, la Réduction aurait ainsi contribué à rompre les solidarités sur lesquelles celui-ci reposait.

Mais en tant qu'unité topographique, elle s'est aussi très souvent superposée aux anciennes juridictions qui se fondaient également sur les principes de contiguïté et de proximité spatiale[300]. Suivant le dessin d'entités socio-politiques plus ou moins bien inscrites dans l'espace, selon des degrés d'interdépendance en terme de parenté, les T.M. tendirent à épouser les contours communautaires et n'auraient donc pas, de ce fait, systématiquement oeuvré à fractionner ou démembrer l'univers amérindien. Il n'est pas impossible qu'ils aient même contribué à en consolider les structures.

Le problème tient alors 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

[300] Dans la pratique, la consolidation des *ayllarehues* et des *futanmapus* fut rendue possible par les stratégies matrimoniales de certains *ulmens* qui, afin d'asseoir leur prestige, oeuvrèrent à la création de « ponts de parenté » entre une multitude d'entités qui n'entretenaient pas nécessairement de relations familiales auparavant. La formation de vastes agrégats socio-politiques s'étendant sur d'aussi vastes étendues geógraphiques reposa, en ce sens, sur une véritable géopolitique du mariage et d'expansion des liens de parenté (Boccara, 1998 ; Zavala, 2000).

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 auquel fut remis le T.M. fut institué en tant que *cacique* par le pouvoir colonial. Mais dans les faits, son pouvoir se restreignit à une autorité limitée et exclusivement orientée vers l'intérieur du nouvel univers communautaire. En tant que chef désigné de la Réduction lors de l'inscription du T.M. à son nom, c'est théoriquement à lui que revint le devoir d'arbitrage des conflits internes, l'organisation de la vie communautaire et l'installation de nouveaux foyers au sein de la Réduction.

Cependant, 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 au sein de l'univers réductionnel (Stuchlik, 1976: 29). Cette perte de légitimité s'accéléra postérieurement avec le processus de liquidation des Réductions, initié dès 1927 (*cf.* Chapitre 3). La division des terres en parcelles distribuées en propriété à chacun des foyers constitutifs de l'ex-Réduction eut raison du peu d'influence que pouvait continuer d'y exercer le *cacique*.

Conjuguée à l'absence de reconnaissance formelle de sa qualité de chef aux yeux des autorités chiliennes, cette réalité fit rapidement du titre de *cacique* une coquille vide. Ne pouvant prétendre représenter sa communauté vers l'extérieur ni jouer d'intermédiaire vis-à-vis du pouvoir colonial, le *cacique* confisqua au chef mapuche -quel qu'ait été son rang ou son grade- ses principales fonctions. Il le convertit par ce biais en un citoyen égal en droits et devoirs à l'égard des autres membres de la Réduction. Les tentatives de réappropriation de la figure de *cacique*, rebaptisé en tant que *lonko*[301], n'y firent rien. Face à l'imposition d'un contexte dans lequel ses charges étaient désormais dénuées de toute utilité, il s'effaça peu à peu jusqu'à disparaître. Ces chefs à qui un T.M. avait été attribué ne furent pas nécessairement remplacés après leur mort[302]. L'univers communautaire donna de la sorte l'impression d'être plongé dans une situation d'acéphalie :

> « *Dans ce contexte, les structures de gouvernabilité, les anciens* Wichan mapu*, cessèrent d'être fonctionnelles et, conséquemment, l'autorité des grands* lonko *entra en déclin. Leur influence au niveau de la Réduction devint relative et diminua considérablement, dans la mesure où leur rôle de*

[301] Littéralement, le terme *lonko* signifie « tête ». Par extension, il s'emploie de manière générique pour désigner la personne se situant à la tête d'une structure quelconque : le chef. C'est ainsi qu'il put être indifféremment attribué à un *ulmen*, un *apo-ulmen* et, plus globalement, à tout représentant de l'autorité dans la société mapuche, quelle qu'ait été sa charge. Comme le terme *cacique*, il cache une grande diversité terminologique et fonctionnelle qu'il normalise et standardise selon une conception univoque du rôle de chef. En réponse au processus de « réindianisation » engagé ces dernières décennies, son usage est aujourd'hui remis au goût du jour et présenté comme une catégorie allant de soi. « LE » *lonko* serait ainsi l'autorité politique de « LA » communauté mapuche.

[302] Et quand ils le furent, ils n'occupèrent alors qu'une place symbolique, suppléés dans les faits par une nouvelle génération de chefs.

conducteur et de régulateur des conflits quotidiens de la communauté fut remplacé par d'autres organismes et agents comme les Protecteurs d'Indigènes et, ensuite, les Juges d'Indiens [...] » (Mariman-a, 2006: 121).

On aurait pourtant tort de croire que la société mapuche se laissa inexorablement emporter dans les rouages acculturants des structures de domination coloniale. M. Stuchlik relève, au contraire, qu'à Coipuco, « [...] *il y a trois personnes qui, dans différents contextes et pour des raisons distinctes, exercent une autorité personnelle* » (Stuchlik, 1976: 52). Puis il précise, plus loin, que c'est dans des formes d'organisation tout à fait nouvelles que deux de ces leaders sont allés puiser leur légitimité : le conseil des parents d'élève de l'école de la communauté et le club sportif[303]. De nouvelles figures d'autorité, définies sur de toutes nouvelles bases, seraient ainsi venues se substituer au pouvoir traditionnel des *lonkos*, en réponse à un processus d'adaptation à un nouveau contexte.

L'existence de trois personnages se relayant tour à tour à la tête de la communauté de Coipuco pose néanmoins le problème de leur représentativité et de ce que l'on doit entendre par « communauté ». Comment expliquer, en effet, l'existence de trois chefs là où, auparavant, il n'y en avait qu'un ? Au-delà de toute contextualisation et du cadre dans lequel leur autorité doit être replacée et entendue, ces trois chefs représentent-ils bien le même groupe ? Une telle division des charges exprime-t-elle une forme moderne de partage d'un pouvoir auparavant concentré dans les mains d'un seul individu ? Ou ne serait-elle pas plutôt le reflet d'une rivalité intracommunautaire ? Ne s'agirait-il pas alors de trois rivaux cherchant, chacun dans des formes parallèles de pouvoir, à asseoir leur légitimité en tant que chef à Coipuco ? Dans quelle mesure Coipuco constitue-t-il donc une unité ? A quel échelon, enfin, M. Stuchlik se réfère-t-il lorsqu'il associe le secteur de Coipuco au terme « communauté » ? S'agit-il d'un ancien *lof*, *lebo* ou *ayllarehue* ? Au sein de quelle entité s'opèrent les changements et restructurations qu'il observe ?

L'auteur n'est malheureusement pas explicite sur ce point et ne fait allusion que très vaguement aux structures de la période préréductionnelle. Or, pour comprendre les effets de la défaite militaire et de la colonisation sur l'organisation sociale de la société mapuche, et en particulier à Coipuco, il aurait été indispensable de le préciser. Sans pour autant s'attacher à rechercher une continuité linéaire liant le passé préréductionnel à la période contemporaine, il semble tout de même qu'il faille contextualiser

[303] Le troisième, quant à lui, s'affirmait comme chef en raison de la place centrale qu'il lui incombait dans l'organisation d'une activité plus traditionnelle : le *nguillatun*. Il ne faut pas oublier que M. Stuchlik réalisa ses enquêtes en 1968, alors que les « sectes protestantes » commençaient à peine à faire leur entrée en territoire mapuche. On a vu précédemment comment, dans les décennies qui suivirent, la chefferie religieuse passa peu à peu aux mains de « pasteurs autochtones », qui s'imposèrent à leur tour comme une nouvelle forme d'autorité au sein des communautés (*cf.* Chapitre 5).

l'instauration du régime de réduction dans le secteur étudié. Quel(s) échelon(s) ce régime est-il venu recouper ? Selon quelle(s) modalité(s) s'est-il intercalé à Coipuco ?

S'il n'est pas explicite, l'auteur précise néanmoins que la distribution des T.M. est venue scinder Coipuco en plusieurs entités juridiques formelles : cinq Réductions, plus un sixième groupe non formalisé en tant que tel mais de taille et composition similaires aux précédents. Il signale ensuite que chacune des Réductions se compose de plusieurs « segments de deux ou trois générations » formant des patrifamilles localisées au sein de hameaux. Une telle forme de regroupement rappelle à bien des égards le *lof* que l'on avait précédemment défini comme l'association de plusieurs patrifamilles. Les Réductions fondées à Coipuco se seraient donc vraisemblablement calées sur cet échelon communautaire. Il est alors possible de supposer qu'elles aient formé ensemble, au moment de la distribution des T.M., un *lebo* -celui de Coipuco ?

Un élément permettant de ratifier une telle supposition est la présence d'un *nguillatué* sur le terrain de l'une des Réductions de Coipuco. L'auteur précise que les membres de la communauté -c'est-à-dire des différentes Réductions la composant- s'y retrouvent cycliquement pour y réaliser leur *nguillatun* (Stuchlik, 1976: 177). Rappellons, à ce titre, qu'en tant que lieu des cérémonies communautaires, le *nguillatué* vient symboliser la réunion des différents *lof* -ou « Réductions » dans ce cas- intégrant le *lebo* -la « communauté » en l'occurrence.

Or, si le *nguillatun* se joue à l'échelle du *lebo*, il mobilise également les membres d'autres *lebos* voisins qui y assistent en tant qu'invités. C'est ainsi que l'auteur assista conjointement à certaines familles de Coipuco, en 1968, à un *nguillatun* organisé par la « communauté » ou *lebo* d'Ancapulli (*ibid*.: 171-174). Il ne semble pourtant pas que l'on puisse parler là de reconstitution de l'*ayllarehue* car, comme le souligne l'auteur, « *concrètement, la communauté, entendue comme un tout, n'invite pas d'autres communautés, directement ou indirectement* [...]. *Chaque membre de la communauté organisatrice invite ses hôtes en forme individuelle et indépendamment des autres membres* » (*ibid*.: 178-179).

Au moment où M. Stuchlik se rendit à Coipuco, à la fin des années 1960, il semble donc que l'organisation communautaire autochtone se soit repliée sur le *lebo*, faisant table rase des échelons supérieurs. N'oublions pas, à ce propos, et comme l'a indiqué G. Boccara, que le *lebo* consituait, à l'arrivée des premiers Espagnols, « *le lieu de la première différenciation identitaire* » (*op. cit.*). Reposant sur la réalisation cyclique du *nguillatun*, celui-ci se serait maintenu comme l'échelon communautaire le plus élevé de la structure sociale mapuche. Il n'est alors pas impossible que la perte de sens de cette cérémonie, dans les décennies qui suivirent (*cf.* Chapitre 5), ait oeuvré à son démembrement, non seulement en tant que communauté de culte mais aussi et surtout en tant qu'entité politique.

L'existence de trois chefs à Coipuco, à cette même période, en serait-elle l'expression ? Ce n'est pas impossible, et cela semble même d'autant plus plausible que M. Stuchlik signale à plusieurs reprises que la réalisation du *nguillatun* à Coipuco était à cette époque, déjà, de plus en plus espacée dans le temps. Dans d'autres secteurs, précise-t-il, celui-ci n'était d'ailleurs même plus célébré.

On tient donc là une première hypothèse selon laquelle, en réponse au contexte colonial et à l'intégration forcée de la société mapuche au système socio-politique chilien, s'opérait à Coipuco, depuis plusieurs décennies, un processus complexe et continu de repli des structures communautaires vers des échelons de plus en plus basiques. M. Stuchlik l'exprime lui-même assez explicitement : « *Il semble qu'il y ait une tendance à la disparition graduelle des unités cohérentes plus vastes et à leur substitution par des segments résidentiels et des groupes locaux plus petits qui, dans certains cas, représentent moins qu'une communauté* » (Stuchlik, 1976: 49). Même si les trois chefs dont parle l'auteur se meuvaient dans des contextes et des formes de pouvoir différents, il n'est donc pas impossible qu'ils se soient fait l'écho des rivalités et jeux de pouvoir éventuels entre les différents *lof* intégrant le *lebo* de Coipuco. Le *lof* aurait alors pris progressivement le pas sur le *lebo*, invalidé en tant que structure de pouvoir.

Sans être complètement fausse, cette première hypothèse n'est cependant pas entièrement satisfaisante. Enfermant la société mapuche dans un cadre la contraignant à se soumettre passivement aux impératifs imposés de l'extérieur, elle ne semble pas en capacité d'expliquer à elle seule la situation décrite par M. Stuchlik. Cette première hypothèse n'a en fait de valeur heuristique que dans la mesure où on la combine à une seconde hypothèse.

Celle-là voudrait alors qu'en réponse à un phénomène « naturel » de croissance démographique, et suivant la redéfinition constante des lignes de partage des liens de parenté, les échelons communautaires traditionnels aient été en pleine restructuration au moment des observations de notre anthropologue. Les différents échelons de la structure communautaire autochtone n'auraient donc pas disparu, mais se seraient reformulés au gré de l'évolution généalogique de chacun des foyers composant le groupe de départ. Concrètement, cela signifie qu'en un laps de temps plus ou moins long, relatif au rythme de succession des nouvelles générations, un secteur ayant initialement constitué une unité ait pu, en quelques décennies, perdre sa cohérence en tant que telle.

Prenons, pour cela, l'exemple de l'unité communautaire fondamentale : la *ruka*. Celle-ci, on l'a vu, constitue un groupe domestique composé des parents et de leurs enfants non-mariés. Une fois mariés, les fils de ce foyer construisent à leur tour leur propre *ruka*, formant alors avec le foyer parental un segment de deux générations. Rapidement, ce segment passe de deux à trois générations -et plus. Théoriquement, sa taille peut considérablement varier en fonction du nombre de fils mariés à chaque

nouvelle génération. En plusieurs décennies, s'organise ainsi autour de notre *ruka* de départ, un regroupement plus ou moins vaste de segments générationnels constituant un *lof*. Et ainsi de suite à chaque échelon ! En somme, là où il n'y avait, cent ans auparavant, qu'un seul *lebo*, il n'est pas improbable qu'il y en ait aujourd'hui au moins deux[304]. Etait-ce le cas de Coipuco au moment de la présence de M. Stuchlik ? Ce-dernier aurait-il assisté au « divorce » de l'ancien *lebo* et à sa scission inéluctable en deux nouvelles entités de composition similaire ?

Pour tenter de répondre à ces questions, il faut bien garder à l'esprit que, dans le contexte du milieu du XXe siècle, cette reconfiguration ne pouvait s'effectuer au travers de la résurgence de structures dites « ancestrales », tout droit sorties de l'histoire précolombienne. Ce n'est donc pas, à proprement parler, à l'apparition de deux *lebos* qu'aurait assisté M. Stuchlik. Comme il l'a déjà été signalé, c'est au travers de formes d'organisation tout à fait modernes, comme le conseil de parents d'élèves ou le club sportif, que les contours de l'espace social de Coipuco semblent s'être redessinés. Or, il n'est pas inintéressant de noter que l'émergence de ces deux nouvelles formes de leadership se corréla à l'individualisation de plus en plus claire de deux groupes dont la distance sociale s'inscrivit géographiquement, de part et d'autre d'un cours d'eau « coupant » littéralement Coipuco en deux secteurs.

Quant au troisième chef, dont l'existence se fondait sur une base plus traditionnelle, il incarnait à l'évidence une forme de pouvoir perdant peu à peu ses assises, invalidée dans la réalité d'un nouveau contexte. Sa persistance, à Coipuco, semble avoir été d'autant plus mise à mal qu'il représentait une entité alors en décomposition. Peut-on de ce fait supposer que le Coipuco observé en 1968 par M. Stuchlik était un espace en pleine restructuration, produit à la fois de pressions exercées de l'extérieur -*la perte de sens du maintien des structures et chefferies traditionnelles entraînant leur reformulation*- et d'une dynamique interne propre au rythme et à l'évolution de la société mapuche -*successsion généalogique appelant un ajustement des structures communautaires à la nouvelle configuration démographique* ?

Il faudrait, en fait, pour vérifier une telle hypothèse, retourner à Coipuco. Ce serait l'occasion d'y évaluer, d'une part, l'envergure de la percée pentecôtiste et de l'ensemble des formes d'organisation structurant l'espace social contemporain ; d'y étudier, d'autre part, la configuration interne de l'ensemble de ces structures ainsi que les modalités de leur emboîtement les unes par rapport aux autres. On pourrait de la sorte déterminer ce qu'il est advenu du *lebo* de Coipuco, depuis les expériences de M. Stuchlik. Ce *lebo* existe-t-il toujours ? S'est-il littéralement décomposé ? Ou, pour reformuler la question,

[304] Un tel schéma n'est cependant pas reproductible « à l'infini », d'autant moins dans le contexte de la réduction où la redistribution des terres est rapidement devenue impossible. La migration s'est alors offerte comme une sortie de piste empruntée par beaucoup (Stuchlik, 1976: 78). Le traitement de cette question fera l'objet du prochain chapitre.

s'est-il reconfiguré en une série de structures plus modernes mais équivalentes en termes de taille et de composition ?

Mais au-delà du cas isolé de Coipuco, ce qui intéresse là est bien entendu de se questionner sur les implications territoriales de la mise en réduction de la société mapuche. Par un jeu de glissement d'échelles, il importe de se demander ce qu'il est advenu du territoire mapuche dans la période postréductionnelle. Il en va de sa définition en tant qu'espace social. On ne peut néanmoins faire l'économie d'une étude de cas localisée dont le « dépouillement » constitue une étape indispensable à cette déconstruction. En se sens, la présentation de la communauté de Coipuco a simplement permis de problématiser la réalité communautaire mapuche de la période postréductionnelle et d'émettre, à ce sujet, un certain nombre d'hypothèses[305].

Dans la continuité logique de mes propres recherches, et au vu de la cohérence des développements en cours, c'est néanmoins à partir de l'analyse de la configuration communautaire pehuenche, dans le secteur de Pehuenco, que je propose de répondre à l'ensemble des questions posées.

[305] Suite à la lecture qu'il a gentiment accepté de faire du présent chapitre, Fabien Le Bonniec me faisait part de son scepticisme et de la difficulté qu'il éprouvait à retrouver, dans la description faite de Coipuco par M. Stuchlik à la fin des années 1960, des structures socio-politiques de la période coloniale. Il me signalait alors que, selon lui, il y a trop d'inconnues pour pouvoir réellement reconstituer des transformations ayant eu cours sur plusieurs siècles. Enfin, il insistait sur le fait, qu'avant M. Stuchlik, les premiers auteurs ayant abordé la question des stuctures socio-politiques mapuches au début du XXe siècle (*cf.* Note 291) ne parlaient déjà des *lof* qu'au passé. De fait -et je m'accorde entièrement avec lui sur ce point-, il précisait que ce n'est que très récemment que des communautés se revendiquent en tant que *lof*, certainement sous l'influence de la lecture qui a été faite de l'histoire coloniale, d'où proviennent ces termes. Aussi, l'usage que je fais d'une terminologie héritée de la période coloniale pour qualifier des structures contemporaines constitue une facilité lexicale vouée à souligner la reproduction, non pas d'un ensemble de structures données, mais de logiques présidant à leur édification. Conscient que les agrégats socio-politiques mapuches ne sont pas des entités immuables et qu'ils peuvent être amenés à évoluer et prendre des formes diverses en fonction du contexte et de la période de référence, j'ai davantage porté mon attention sur les rouages et les mécanismes permettant d'expliquer l'articulation des différents échelons ou niveaux communautaires de la société mapuche. Si l'enclenchement de tels mécanismes a, certes, permis la création, au cours de l'histoire, d'une variété de structures -du *lof* ancestral au comité de quartier- n'entretenant *a priori* que peu de rapports entre elles -puisque prenant corps dans des contextes socio-politiques différents-, on observe néanmoins que toutes tendent à s'organiser selon des logiques similaires et comparables. C'est sur ces logiques que j'ai donc cherché à recentrer mon analyse.

II. Dynamiques communautaires contemporaines : le cas de Pehuenco

Pehuenco ne nous est pas inconnu. Nous y avons analysé précédemment le retentissement des mobilisations de Nivaldo Romero et de son organisation, le Conseil Pewenche de Lonquimay (CPL). Il avait alors été constaté que l'émergence du CPL avait inscrit une véritable fracture, contribuant à articuler les communautés du secteur sud-est de Lonquimay en deux bandes ennemies, rivées sur des positions idéologiques décrétées incompatibles (*cf.* Chapitre 5). Aucune précision n'avait cependant été donnée quant à une éventuelle logique permettant d'expliquer la structuration de cette ligne de partage. Par-delà ce simple constat, il convient donc de revenir sur le conflit mentionné dans une perspective plus analytique. C'est ainsi sur les mécanismes socio-politiques structurant les jeux d'alliances inter et intracommunautaires que je propose de m'arrêter au cours de cette nouvelle partie.

Je remonterai, pour cela, le cours de l'histoire jusqu'aux origines légales de la communauté de Pehuenco. Cette première étape me permettra non seulement d'identifier les fondateurs deladite communauté, mais aussi et surtout de poser le cadre dans lequel, un siècle plus tard, a pris place le conflit auquel se livrèrent leurs descendants. Mais il faudra également remarquer que, postérieurement à la mise en réduction, deux processus vinrent jalonner l'évolution des structures communautaires à Pehuenco. Le premier est celui relatif à la liquidation de la propriété collective qui n'épargna aucun des secteurs de Lonquimay (*cf.* Chapitre 3). Le second, plus contemporain, met en scène les Communautés Indigènes (C.I.) apparues avec la législation de 1993. Une sous-partie sera reservée à l'analyse de chacun de ces deux points.

Ceci étant posé, je pourrai alors, dans un dernier temps, revenir sur les événements ayant mobilisé l'ensemble des voisins de la Réserve Nationale Alto Bío-Bío au cours de l'année 2008. Etoffés d'une certaine épaisseur historique, nous verrons qu'ils pourront être compris autrement que comme un simple affrontement idéologique fondé sur des critères d'appartenance religieuse.

1. Le T.M. n°1.290 : l'invention d'une communauté à trois chefs

Comme pour beaucoup d'autres secteurs, le premier antécédent dont on dispose pour restituer l'histoire des familles de Pehuenco est le *Título de Merced* (T.M.), attribué par les autorités chiliennes en 1908. Contrairement aux habitudes, ce titre ne fut pas remis au nom d'un, mais de trois *caciques* : Pedro Curilem, Levinao Zúñiga et Gregorio Ñehuen. Consigné dans les registres sous le numéro « 1.290 », il établit la propriété de ces trois chefs et de leurs familles respectives sur la parcelle n°4 du plan de colonisation de Lonquimay (*cf.* Illustration 58). D'une superficie totale de 2.100 ha,

cette parcelle s'étend de part et d'autre du fleuve Pehuenco, « coincée » entre le Bío-Bío et la frontière internationale avec l'Argentine (*cf.* Carte 33).

<u>Illustration 58</u> : *Título de Merced* n°1.290, remis en 1908 à P. Curilem, L. Zúñiga et G. Ñehuen

1933

CANCELADO

N°1290.

Pedro Curilem, Lorenzo Zúñiga y Gregorio Nehuen

Título de Merced

Hijuela N° de 2100 hectáreas

1908

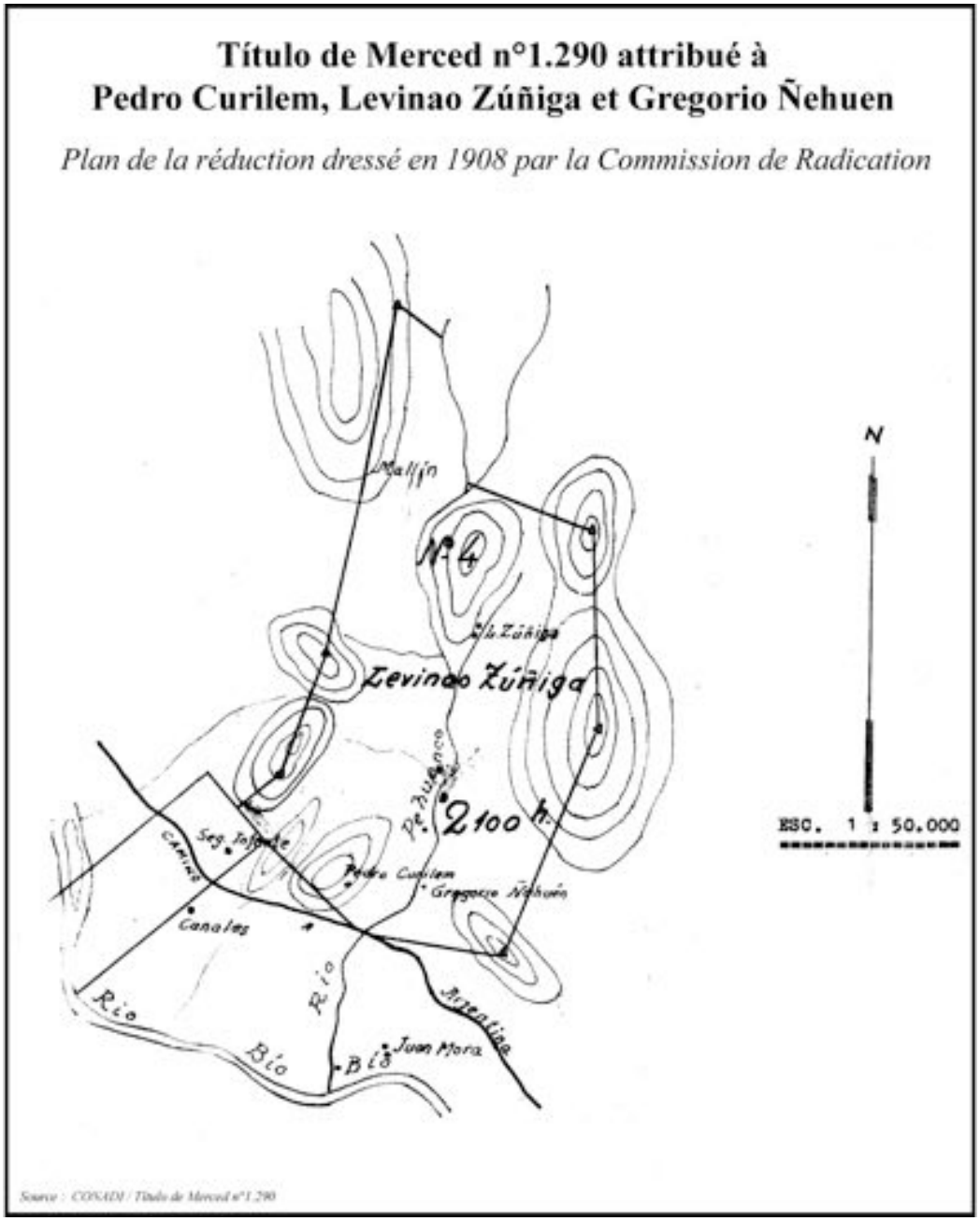
Departamento de Llaima, lugar "Pehuenco"

Queda inscrito en el tomo VI del libro de actas en las fojas 111 bajo el N° 1243

Queda inscrito en el tomo IV del Registro Conservador en la fojas 60 bajo el N° 1240.

<u>Source</u> : Archivo de Asuntos Indígenas, CONADI

Carte 33



Le principal intérêt de ce titre est de recenser l'ensemble des foyers et des individus théoriquement placés sous l'autorité de chacun des trois *caciques*. Mais il présente surtout l'avantage de préciser les liens de parenté entre tous ces individus. Il est ainsi possible de dresser un arbre généalogique de chacune des trois familles et de visualiser leur composition (*cf.* Figures 5, 6 et 7). Cette simple observation permet une première remarque d'ordre purement descriptive : il existe un déséquilibre du point de vue de la taille de ces trois familles. Alors que les groupes représentés par Pedro Curilem et Gregorio Ñehuen ne totalisent qu'une vingtaine d'individus, celui dirigé par Levinao Zúñiga en compte plus de cinquante. Comment cette différence se traduit-elle alors en termes de composition familiale ?

Figure 5

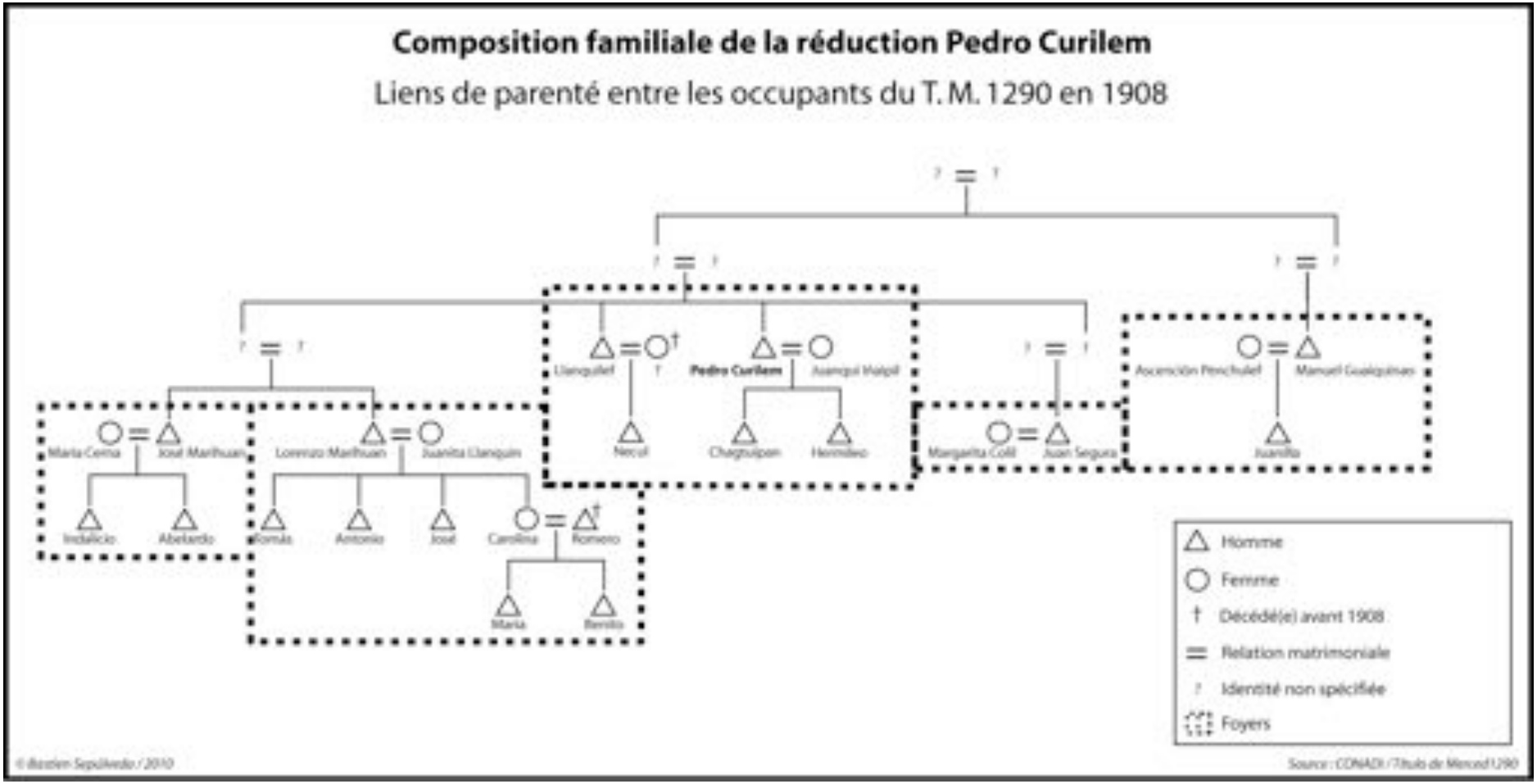

Composition familiale de la réduction Pedro Curilem
Liens de parenté entre les occupants du T. M. 1290 en 1908
Pedro Curilem
Homme
Femme
Décédé(e) avant 1908
Relation matrimoniale
Identité non spécifiée
Foyers

Figure 6

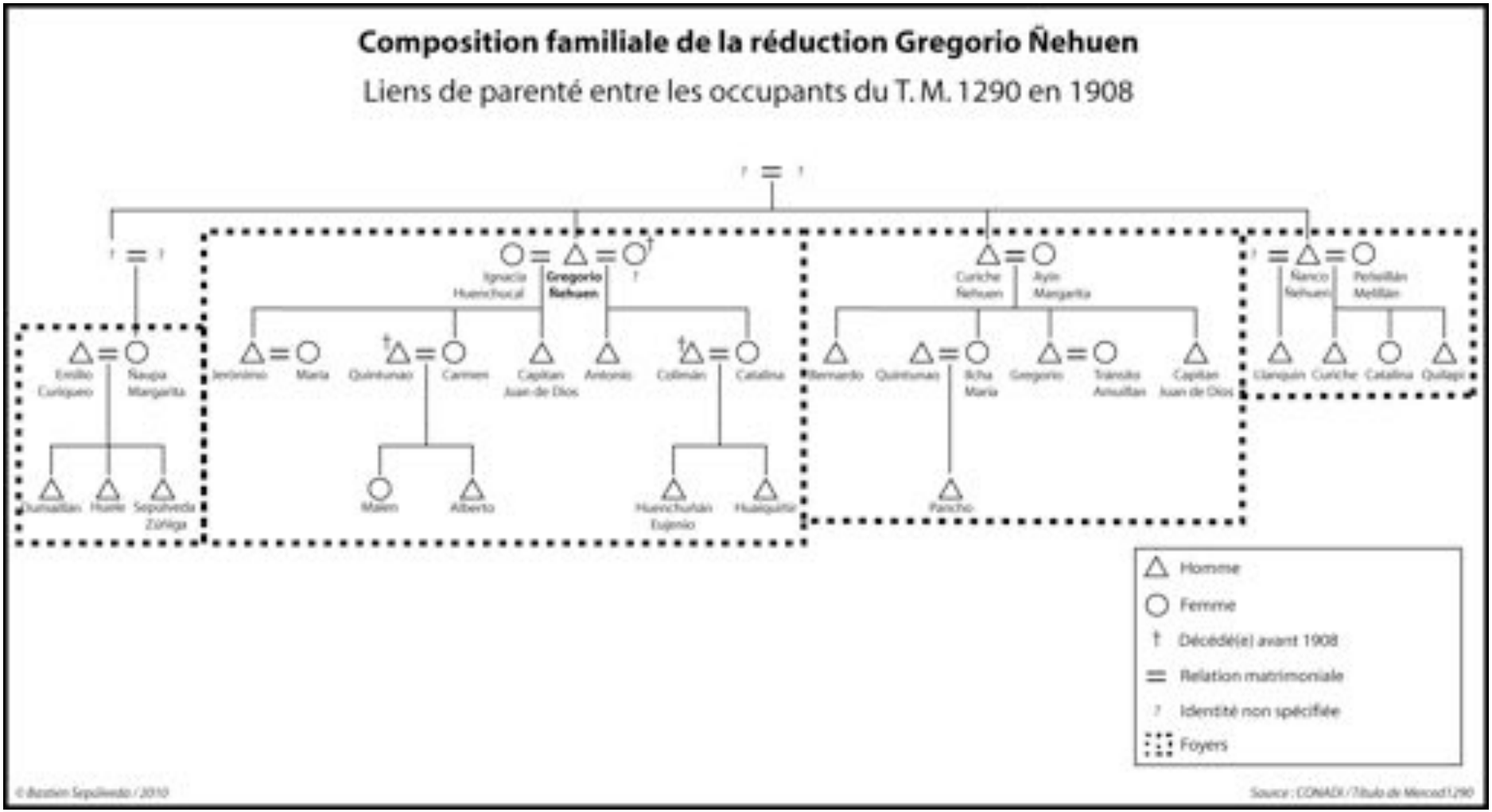
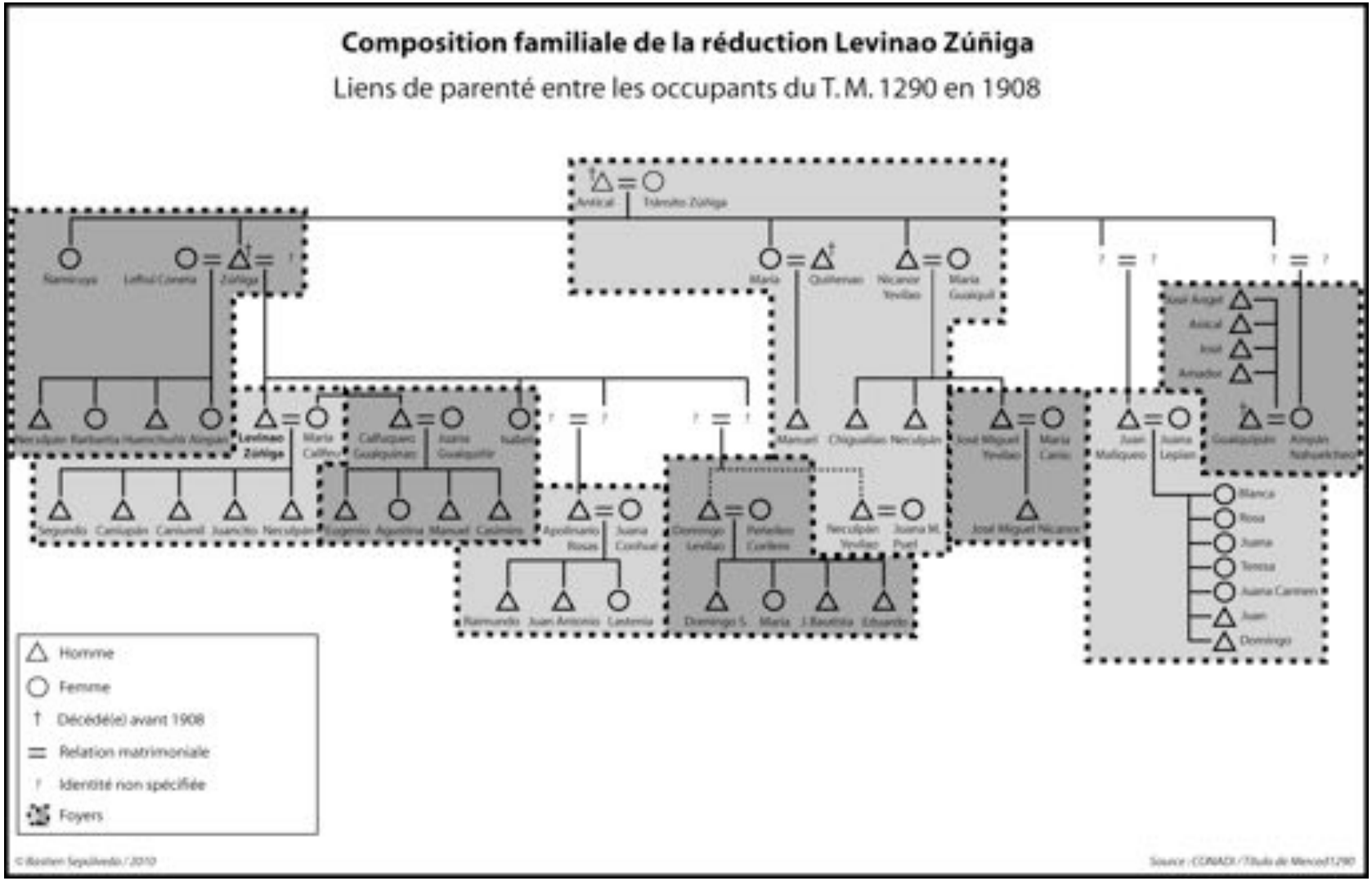

Composition familiale de la réduction Gregorio Ñehuen
Liens de parenté entre les occupants du T. M. 1290 en 1908
Ignacia Huenchucal
Gregorio Ñehuen
Curiche Ñehuen
Ayin Margarita
Ñanco Ñehuen
Peñeillán Melillán
Emilio Curiqueo
Ñaupa Margarita
Jerónimo
María
Quintunao
Carmen
Capitan Juan de Dios
Antonio
Colimán
Catalina
Bernardo
Quintunao
Ilcha María
Gregorio
Tránsito Amuillan
Capitan Juan de Dios
Llanquín
Curiche
Catalina
Quilapi
Dumaillan
Huele
Sepúlveda Zúñiga
Maien
Alberto
Huenchuñán Eujenio
Huaiquitir
Pancho
Homme
Femme
Décédé(e) avant 1908
Relation matrimoniale
Identité non spécifiée
Foyers
© Bastien Sepúlveda / 2010
Source : CONADI / Título de Merced 1290

Figure 7


Composition familiale de la réduction Levinao Zúñiga
Liens de parenté entre les occupants du T. M. 1290 en 1908
Homme
Femme
Décédé(e) avant 1908
Relation matrimoniale
Identité non spécifiée
Foyers

Pour ce qui est des deux premiers groupes, il apparaît assez clairement qu'il s'agit d'associations de plusieurs foyers ou *rukas* constituant une patrifamille, ce que M. Stuchlik (1976) qualifie de « segments de deux ou trois générations ». On note notamment que quatre des cinq foyers composant la patrifamille de Pedro Curilem entretiennent un lien de parenté direct les unes avec les autres. Il s'agit, respectivement, des foyers de Pedro Curilem et de trois de ses neveux (*cf.* Figure 5). Cette composition en patrifamille est plus évidente encore dans le cas du groupe représenté par Gregorio Ñehuen. On se retrouve là face à quatre foyers habités chacun, respectivement, par Gregorio Ñehuen, deux de ses frères et l'une de ses nièces -fille d'un autre frère ou d'une soeur non mentionné(e) (*cf.* Figure 6). Afin de confirmer le caractère de patrifamille de ces deux entités, il faudrait néanmoins, d'une part, pouvoir remonter plus loin dans la composition des arbres généalogiques et, d'autre part, être en mesure d'observer leur distribution géographique sous forme de hameaux.

N'existant, comme je l'ai signalé, aucune source historique antérieure, il est difficile de satisfaire à ces interrogations. La mémoire collective des habitants et descendants contemporains de ces groupes n'offre pas non plus, à ce titre, d'alternative possible, puisqu'au mieux on en revient aux *caciques*, jamais au-delà[306]. Quant au plan de la réduction dressé par les fonctionnaires de la Commision de Radication, il n'indique que le foyer des *caciques* et ne permet donc pas non plus de corroborer l'hypothèse formulée. En ce sens, il ne laisse entrevoir qu'assez vaguement les juridictions de chacun de ces trois chefs. Si l'on observe que leurs foyers se répartissent le long du fleuve Pehuenco, il est alors possible de supposer que celui-ci ait fait figure de « limite », du moins entre Pedro Curilem et Gregorio Ñehuen. En ce qui concerne Levinao Zúñiga, en revanche, cette « limite » est beaucoup plus floue et, de fait, nous verrons plus loin que ses descendants s'établissent aujourd'hui de part et d'autre dudit fleuve (*cf.* Carte 37).

Mais arrêtons-nous, avant cela, sur la composition familiale du groupe représenté par Levinao Zúñiga en 1908 (*cf.* Figure 7). Plus étendu que les deux précédents, il se présente tel un regroupement de plusieurs patrifamilles et semble de ce fait épouser les contours du *lof*. La première et la plus importante de ces patrifamilles est celle s'organisant autour du foyer du *cacique*, qu'il habite avec sa femme et ses enfants. A cette première unité domestique, s'agrègent respectivement celle composée des demi-frères de Levinao Zúñiga -frères par le père-, celle de son beau-frère -frère de l'épouse- puis, enfin, celles de deux de ses neveux. Ces cinq foyers regroupent au total une trentaine d'individus. La seconde patrifamille, de moindre importance, ne se compose

[306] Aussi, des doutes subsistent quant à la validité du recensement établi. Mentionne-t-il vraiment tous les individus du groupe ? Ceux-ci étaient-ils tous présents lors du passage des fonctionnaires de la commission ? Les liens de parenté ont-ils été bien explicités ? Dans quelles conditions ont eu lieu les « interrogatoires » ? Une série de questions dont le doute ne peut être levé par le présent travail. A défaut de sources complémentaires, je n'ai guère d'autres choix que de m'y résoudre.

que de deux foyers ne regroupant qu'une douzaine de personnes. Elle semble s'organiser autour de Nicanor Yevilao, seul oncle en vie de Levinao Zúñiga signalé dans le titre de propriété. Outre son épouse et deux de ses fils, Nicanor abrite également dans son foyer une de ses soeurs et son fils ainsi que sa propre mère -soit la grand-mère du *cacique*. Le deuxième foyer de cette patrifamille se compose du troisième fils de Nicanor, alors marié et père d'un enfant.

Il existe, enfin, deux autres foyers s'organisant respectivement autour d'un neuveu et d'une nièce de Nicanor -soit des cousins de Levinao Zúñiga. Il demeure toutefois impossible de déterminer s'ils fondent chacun une patrifamille relativement indépendante ou s'ils se rattachent, au contraire, à l'une des deux unités précédemment identifiées. Ce qui, en revanche, s'avère relativement certain est l'existence d'un *lof* fondé sur la présence d'au moins deux patrifamilles dont les liens de parenté sont clairement établis dans le procès verbal du *Título de Merced*. Ce qui doit être relevé également, ce sont les liens d'affinité entretenus, d'une part, avec la patrifamille de Pedro Curilem et, d'autre part, avec les groupes des vallées voisines de Pino Solo et Piedra Blanca. Les deux patrifamilles signalées s'organisent en effet autour de Juan Maliqueo, probablement parent avec les Meliqueo de Piedra Blanca, et d'Ainpán Nahuelcheo dont on peut supposer qu'elle ait été liée par son père aux Nahuelcheo de Pino Solo. Pour ce qui est des affinités avec Pedro Curilem, notons que l'une de ses filles se maria avec le neveu de Levinao Zúñiga.

Cette complexification du tissu social serait-elle le signe d'une arrivée plus précoce des ascendants de Levinao Zúñiga dans le secteur ? Les autres patrifamilles présentes à Pehuenco seraient-elles arrivées plus tardivement ? Se seraient-elles alors organisées autour d'un *lof* déjà constitué ? Une géopolitique du mariage, via l'établissement de circuits d'« échange de femmes », se serait-elle développée ? Il est d'autant plus difficile de répondre à ces questions que les modalités contemporaines du registre civil n'avaient à l'époque pas encore prise en outre Bío-Bío. C'est plus tard, dans le courant du XXe siècle, qu'un identifiant national fut assigné aux individus et que l'on figea des normes quant à l'attribution des noms de famille[307]. On observe, à ce propos, qu'il n'y a pas vraiment de régularité dans les noms donnés aux membres de la réduction. Ceux-ci semblaient encore se nommer, à cette époque, selon les us et coutumes de la période pré-réductionnelle (*cf.* Encadré 16). Ainsi, certains ne portent qu'un nom dont on ne peut affirmer s'il a valeur de prénom ou de nom de famille.

[307] Comme dans l'ensemble du continent, c'est le modèle espagnol qui prévaut au Chili. Chaque individu est ainsi identifié par le nom du père, cité en premier lieu, puis celui de la mère, en seconde position. Selon les circonstances, un enfant peut néanmoins se voir attribuer deux fois le nom de la mère (abandon du père ou non-reconnaissance formelle) ou, plus rarement, deux fois celui du père (décès prématuré de la mère), ou bien alors, se faire reconnaître par ses grands-parents ou un oncle. C'est selon ce modèle que les Mapuches déclinent aujourd'hui leur identité formelle.

Encadré 16

Du cüga *au* kupalme *:*
l'identification des individus dans la société mapuche

Avant l'imposition et la généralisation du registre civil dans l'outre Bío-Bío, les Mapuches ne s'identifiaient que par un seul nom, appelé *cüga*, qu'ils recevaient d'un *laku*, sorte de parrain qui baptisait l'enfant en lui transmettant son propre *cüga*. Chaque *cüga* faisait référence à un élément du milieu environnant, aussi bien de la flore que de la faune (puma, condor, rocher, bois etc.), précédé d'un adjectif qualifiant ledit élément (rouge, noir, grand, rapide, etc.). Les *cüga* auraient été attribués par générations intercalées, soit du grand-père au petit-fils qui, ainsi, devenaient *laku*. Pour J.-M. Zavala, un tel système se fait, à l'évidence, « [...] *l'expression d'une forme d'organisation clanique* » (Zavala, 2000: 57). Ce que semble également approuver G. Boccara, qui précise que « [...] *les noms des individus font référence à leur appartenance à un groupe* » qu'il qualifie de « patrilignage » ou « patriclan » (Boccara, 1998: 56-57).
Suite à la « pacification », le registre civil fit observer la norme chilienne, convertissant alors le *cüga* en nom de famille. Chaque nouveau-né se vit ainsi attribué le *cüga* paternel en premier nom, suivi du nom de la mère et précédé d'un prénom chrétien. D'un seul identifiant par individu (le *cüga*), on passa donc progressivement à trois (prénom, nom paternel et nom maternel).
Aujourd'hui, on ne parle plus de *cüga* mais de *kupalme*, dont la transmission se fait désormais automatiquement de père en fils/fille -ou, à défaut de reconnaissance formelle de la part du père, de mère en fils/fille-, sans qu'aucune cérémonie de *lakutun* ne soit pour cela nécessaire. Malgré une évolution dans les formes de transmission des patronymes, le *kupalme* continue donc malgré tout de participer à la définition d'une organisation de type clanique.
Ainsi, A. Volle indique que « [...] *le* kupalme *renseigne sur la famille, le lignage auquel la personne appartient, à travers les patronymes* », au travers desquels « [...] *il est possible de déduire l'origine géographique d'une famille. Les* Mañke *sont susceptibles de venir des territoires peuplés de condors. De même, les* Lemu *doivent être originaires de la montagne* [...]. *Les patronymes transmettent donc un certain nombre d'informations sur l'identité des personnes, à la fois sur le milieu naturel qui les entoure, mais parfois, également, sur leur caractère, leur comportement, leurs attitudes* » (Volle, 2005: 125-126).
Ces affirmations doivent toutefois être relativisées, dans la mesure où le principe d'uxorilocalité a pris de plus en plus d'importance au cours du siècle passé. Couplée à l'imposition du registre civil chilien, cette réalité se traduit par l'intégration de plusieurs *kupalme* au sein d'un même clan, qui ne se définit donc plus strictement comme un patrilignage. La simple observation des patronymes ne peut dès lors constituer en soi une indication de l'appartenance clanique.

Aucune systématisation n'est donc possible, rendant finalement incertains les liens d'affinité postulés précédemment. En revanche, la mémoire collective des habitants de Pehuenco ratifie sans ambiguité le fait que le neveu de Levinao Zúñiga se maria à l'une des filles de Pedro Curilem. Les plus anciens ont ainsi pu retracer toute la descendance du couple jusqu'à nos jours, soit trois générations regroupant au moins une quarantaine d'individus, établis sur la juridiction reconnue en 1908 à Levinao Zúñiga. Pour ce qui est des descendants des autres « chefs » de la réduction, ils ont également été identifiés avec clarté. Mais du fait des nombreuses ramifications qui en découlent et la

conséquente complexification du tissu social au sein de l'espace réductionnel, je traiterai cette question à part.

Restons-en ici à ce qui vient d'être dit : l'invention, en 1908, d'une communauté à trois chefs, deux d'entre eux représentant une patrifamille et, pour le troisième, un *lof* réduit lui aussi postérieurement en patrifamille, suite au départ de la plupart de ses membres vers l'Argentine. La documentation disponible ne permet toutefois pas d'établir la nature ni l'intensité des liens tissés entre ces différents groupes. Comment cette situation a-t-elle alors évolué ? Quel(s) type(s) de restructurations communautaires ont eu lieu par la suite ? Je propose, à cet effet, un bond de plusieurs décennies, jusque dans les années 1980, date de mise en oeuvre du processus de division et liquidation des communautés à Pehuenco.

2. Division des terres et morcellement des juridictions ancestrales

Avant même de s'attacher à l'analyse de la reconfiguration des structures communautaires à Pehuenco, au cours du XXe siècle, il est important de préciser que les terres données en propriété aux familles pehuenches, en 1908, n'incluèrent pas les secteurs de *veranadas*. Comme ce fut souvent le cas dans la commune, celles-ci furent considérées sans occupants et déclarées fiscales par les autorités. Cette absence de reconnaissance légale sera lourde de conséquences car si, dans les faits, les Pehuenches continuèrent de se rendre à leurs *veranadas*, ils dûrent rapidement faire face à la pression exercée par l'arrivée d'un nombre croissant de colons dans le secteur. S'installant dès les premières décennies du siècle passé aux abords de la Réduction, ils firent usage, eux aussi, de certains secteurs de la haute vallée de Pehuenco où, comme les Pehuenches, ils commencèrent à mener leurs troupeaux et y ramasser les pignons d'araucaria.

La cohabitation devint de plus en plus difficile au fil des ans, dans la mesure où une pression accrue sur les terres de cette haute vallée se fit inévitablement sentir. Dans l'élan de colonisation agricole dirigé par les autorités chiliennes dans le courant des années 1950-1960, le contexte devint même explosif. Un climat de fortes tensions s'installa entre « colons » et « indigènes », s'affrontant telles deux bandes ennemies, dans une course à la reconnaisance formelle de leurs droits d'usage respectifs[308]. Face au risque de se voir légalement dépossédées des terres de *veranadas* qu'elles considéraient comme la continuité « naturelle » de leur Réduction, les familles de Pehuenco entreprirent, en 1962, de faire valoir leurs droits devant les tribunaux chiliens. Elles intentèrent alors un procès contre non moins de quatorze « colons » qui non seulement faisaient usage des *veranadas* de Pehuenco mais, de plus, occupaient

[308] Des balles furent même tirées durant l'été de l'année 1965.

illégalement certains des secteurs situés aux marges de la réduction. Il serait inutile et fastidieux de détailler pas à pas l'évolution de ce procès, ponctué par de nombreux rebondissements. Je me contenterai présentement à signaler que la raison fut finalement donnée aux familles pehuenches qui durent cependant attendre plus de deux décennies pour obtenir gain de cause.

Ce sont en fait les autorités militaires qui, profitant du processus de division, résolurent « d'une pierre deux coups » l'ensemble des problèmes fonciers du secteur. Tout d'abord, et comme dans la plupart des cas, l'étendue de la Réduction fut recalculée et adaptée à l'usage effectif qu'en faisaient les familles pehuenches. Des 2.100 ha reconnus en 1908, le domaine de l'ex-Réduction, une fois divisée, s'étendit alors, en 1987, à plus de 3.700 ha (*cf.* Tableau 9) qui incluèrent notamment les terres sujettes à litige avec les colons voisins. Dans un même temps, ce sont les quelques 13.000 ha de *veranadas* de la haute vallée du Pehuenco qui, selon un régime mixte de propriété individuelle et collective, furent à leur tour attribués aux familles pehuenches. Ce transfert eut également lieu en 1987, au nom du Groupe Indigène Levinao Zúñiga.

Comme je l'ai précisé plus haut, dans la débâcle face à l'avancée des troupes chiliennes et argentines, les premiers à se réfugier dans l'Alto Bío-Bío y furent les mieux lotis (*cf.* Chapitre 3). La localisation du foyer de Levinao Zúñiga, en retrait dans la haute vallée du Pehuenco, dans un secteur conférant davantage de protection, semble à ce titre confirmer l'hypothèse selon laquelle ce *cacique* et/ou ses ascendants seraient arrivés plus précocement que Pedro Curilem et Gregorio Ñehuen.

Mais ce n'est pas tout : l'analyse du plan de division des terres de Pehuenco de 1987 offre de précieux éléments. Il présente notamment l'avantage de resituer dans l'espace les individus et leurs familles les uns par rapport aux autres (*cf.* Carte 34). Or, loin de s'être faite au hasard, la parcellisation des terres a relativement bien suivi les contours des usages de chacune des familles[309]. Le plan qui en ressort permet alors de déterminer les formes de partage de l'espace et de restituer relativement bien les juridictions de chacun des trois *caciques*. Il doit être, pour ce faire, couplé à la prise en compte des arbres généalogiques établissant les liens de parenté entre les *caciques* de 1908 et les occupants devenus propriétaires en 1987 (*cf.* Figures 8, 9, 10, 11, 12 & 13).

---

[309] M. Stuchlik (1976) a très justement précisé, à ce titre, que même si les Réductions avaient été définies formellement en tant que propriétés collectives, des usages étaient pourtant bel et bien reconnus en leur sein à chacune des familles y résidant. Le caractère communautaire de la propriété indigène n'aurait ainsi été qu'une pure « fiction légale », précise-t-il. Ceci pourrait peut-être expliquer alors pourquoi une partie du mouvement mapuche ne s'opposa pas au processus de division des terres communautaires initié en 1927 et, surtout, pourquoi les membres desdites communautés participèrent avec un certain enthousiasme au processus. Les dirigeants du Front Unique Araucan, par exemple, justifièrent leur approbation par la possibilité qu'offrait la division de réduire les injustices au sein des communautés, en contrecarrant notamment le pouvoir tyranique des chefs traditionnels : « *Ils considéraient que la division des communautés servirait à en finir avec les différences économiques (de terres) à l'intérieur de la communauté et les abus des caciques pour leur contrôle territorial* » (Foerster & Montecino, 1988: 158).

Carte 34

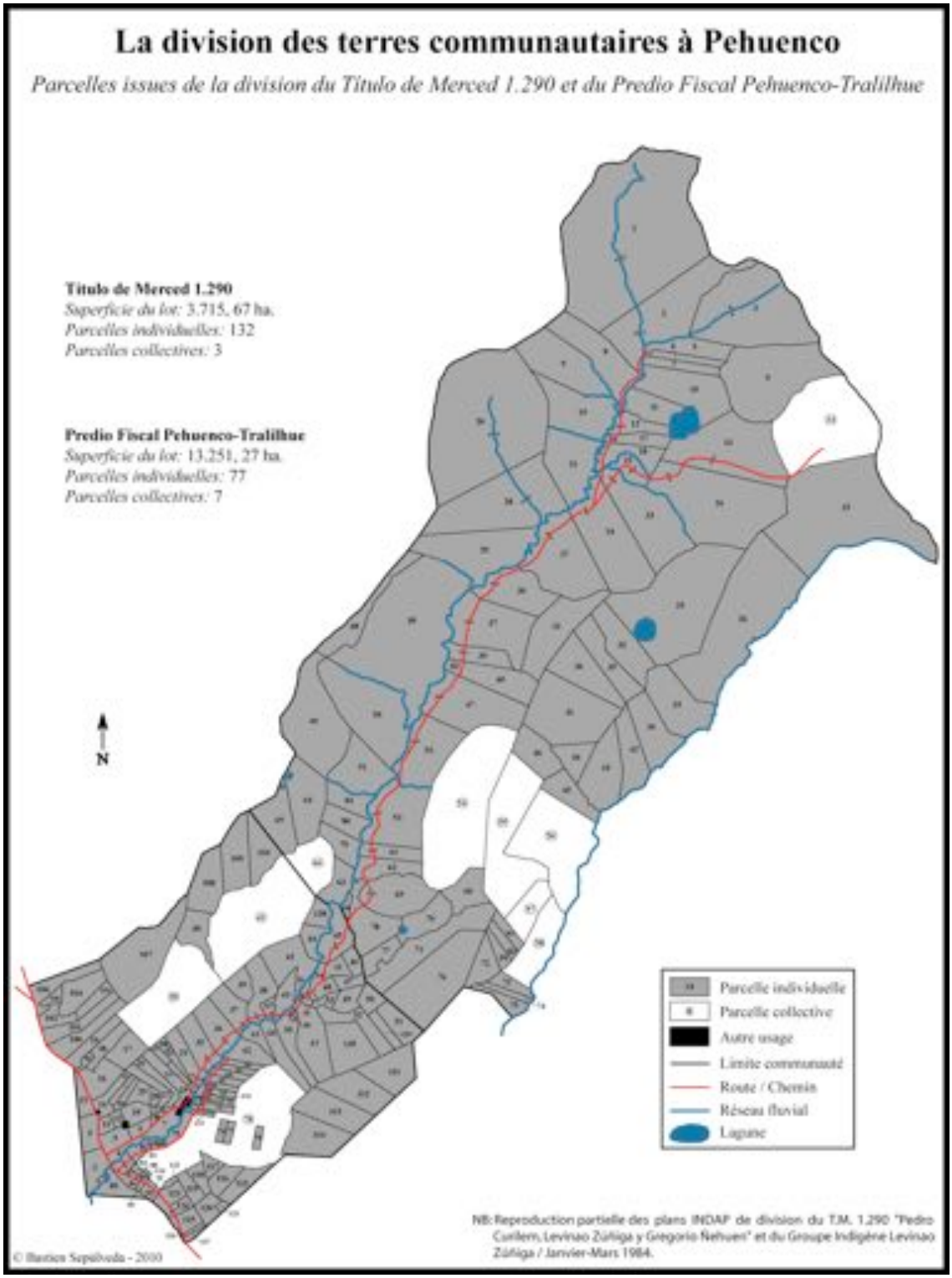

La division des terres communautaires à Pehuenco
Parcelles issues de la division du Titulo de Merced 1.290 et du Predio Fiscal Pehuenco-Tralilhue
Titulo de Merced 1.290
Superficie du lot: 3.715, 67 ha.
Parcelles individuelles: 132
Parcelles collectives: 3
Predio Fiscal Pehuenco-Tralilhue
Superficie du lot: 13.251, 27 ha.
Parcelles individuelles: 77
Parcelles collectives: 7
N
Parcelle individuelle
Parcelle collective
Autre usage
Limite communauté
Route / Chemin
Réseau fluvial
Lagune
NB: Reproduction partielle des plans INDAF de division du T.M. 1.290 "Pedro Curilem, Levinao Zúñiga y Gregorio Nehuen" et du Groupe Indigène Levinao Zúñiga / Janvier-Mars 1984.
© Bastien Sepúlveda - 2010

Figure 8

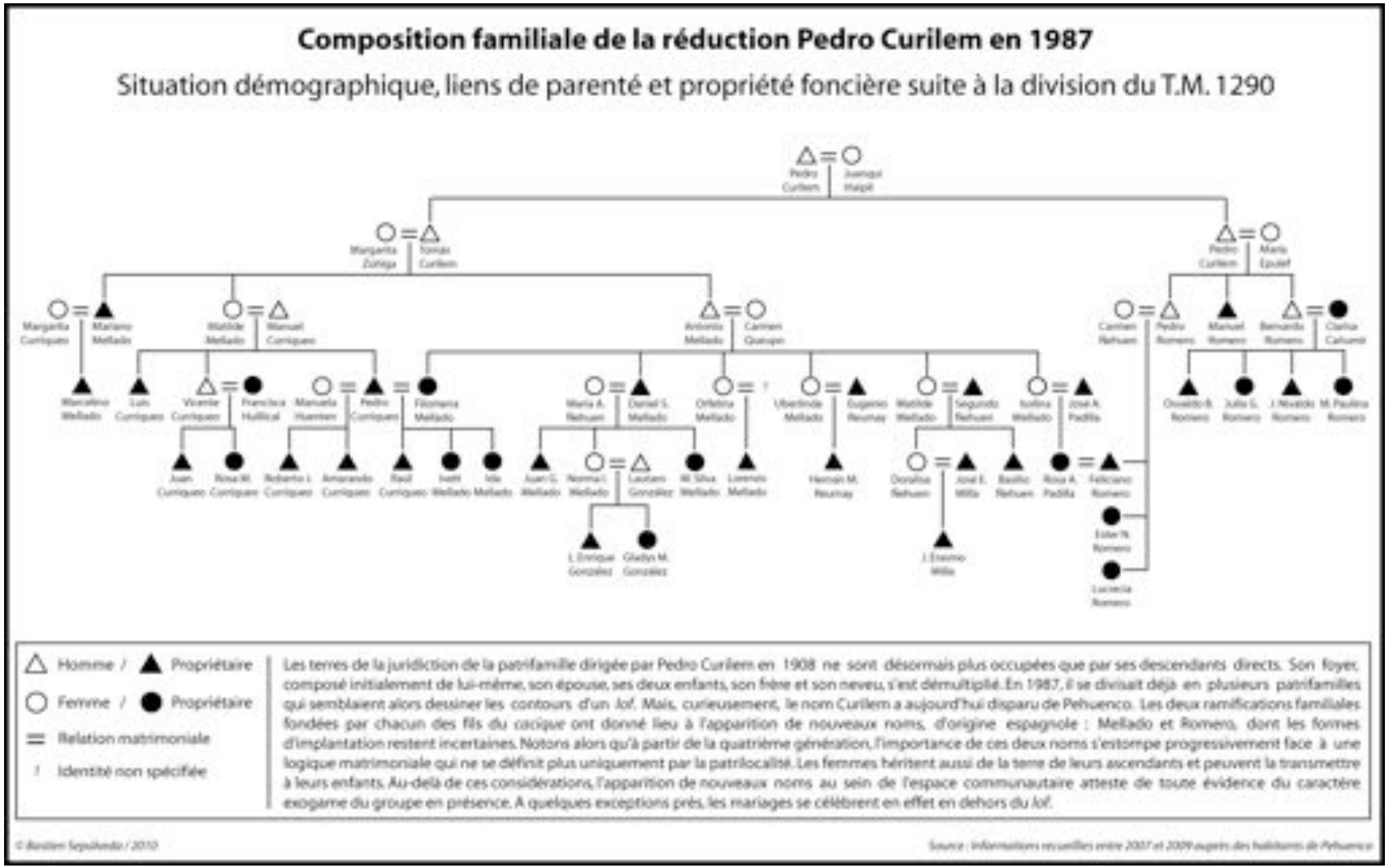
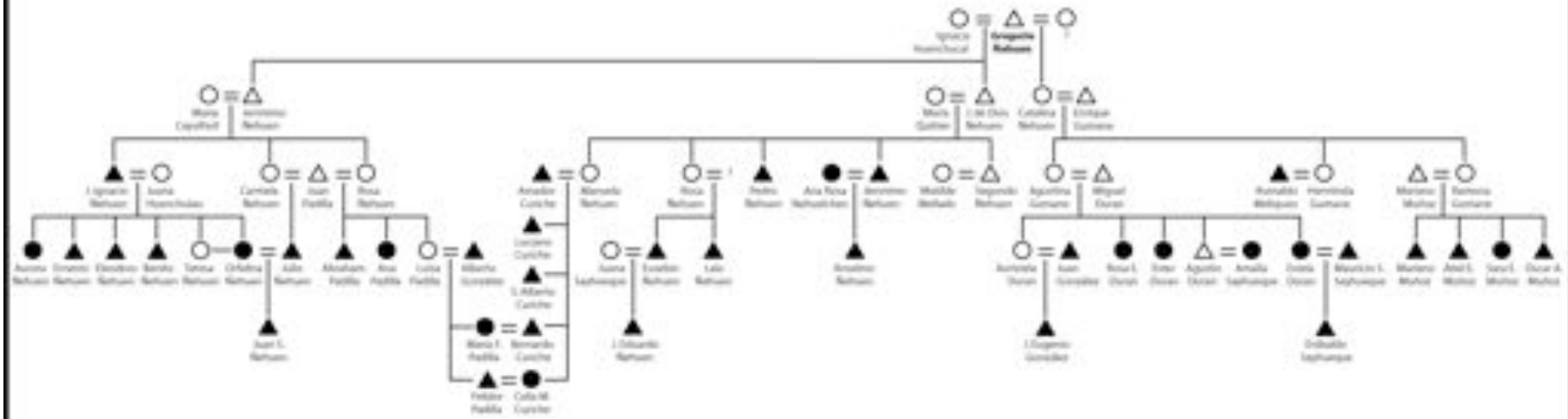

Composition familiale de la réduction Pedro Curilem en 1987
Situation démographique, liens de parenté et propriété foncière suite à la division du T.M. 1290
Homme / Propriétaire
Femme / Propriétaire
Relation matrimoniale
Identité non spécifiée
Les terres de la juridiction de la patrifamille dirigée par Pedro Curilem en 1908 ne sont désormais plus occupées que par ses descendants directs. Son foyer, composé initialement de lui-même, son épouse, ses deux enfants, son frère et son neveu, s'est démultiplié. En 1987, il se divisait déjà en plusieurs patrifamilles qui semblaient alors dessiner les contours d'un lof. Mais, curieusement, le nom Curilem a aujourd'hui disparu de Pehuenco. Les deux ramifications familiales fondées par chacun des fils du cacique ont donné lieu à l'apparition de nouveaux noms, d'origine espagnole : Mellado et Romero, dont les formes d'implantation restent incertaines. Notons alors qu'à partir de la quatrième génération, l'importance de ces deux noms s'estompe progressivement face à une logique matrimoniale qui ne se définit plus uniquement par la patrilocalité. Les femmes héritent aussi de la terre de leurs ascendants et peuvent la transmettre à leurs enfants. Au-delà de ces considérations, l'apparition de nouveaux noms au sein de l'espace communautaire atteste de toute évidence du caractère exogame du groupe en présence. À quelques exceptions près, les mariages se célèbrent en effet en dehors du lof.
© Bastien Sepúlveda / 2010
Source : Informations recueillies entre 2007 et 2009 auprès des habitants de Pehuenco

Figure 9

Composition familiale de la réduction Gregorio Ñehuen en 1987 / sous-groupe A

Situation démographique, liens de parenté et propriété foncière suite à la division du T.M. 1290



△ Homme / ▲ Propriétaire

○ Femme / ● Propriétaire

= Relation matrimoniale

? Identité non spécifiée

Les terres de la juridiction reconnue en 1908 à Gregorio Ñehuen continuaient d'être occupées, en 1987, par les descendants directs de trois des quatre foyers constitutifs de la patrifamille d'origine. Mais en près de huit décennies, ces trois foyers se sont considérablement développés, se configurant chacun tel un regroupement de patrifamilles à part entière : des *lof*. Le plus important de ces *lof*, de par le nombre d'individus le composant, est sans doute celui formé par les descendants directs de Gregorio Ñehuen, regroupés en trois patrifamilles organisées autour de chacun des trois enfants du cacique s'étant maintenus à Pehuenco. La composition des mariages laisse entrevoir, dès la deuxième génération, une logique exogame relativement bien suivie dans les générations ultérieures. Seules deux alliances inter-patrifamilles et une alliance intra-patrifamille peuvent être signalées. Du reste, c'est la perte d'influence du principe de patrilocalité qui mérite d'être soulignée. Dès la deuxième génération, on observe une reconnaissance du droit foncier en faveur de la fille -pourtant mariée- de Gregorio Ñehuen. Celle-ci, d'ailleurs, transféra à son tour ses droits à ses trois filles. Le nom Ñehuen a, en conséquence, complètement disparu chez les descendants de cette patrifamille. Cette réalité est moins marquée au sein des deux autres patrifamilles, où les droits fonciers furent aussi reconnus et transmis aux descendants masculins.

© Bastien Sepúlveda / 2010

Source : Informations recueillies entre 2007 et 2009 auprès des habitants de Pehuenco

Figure 10

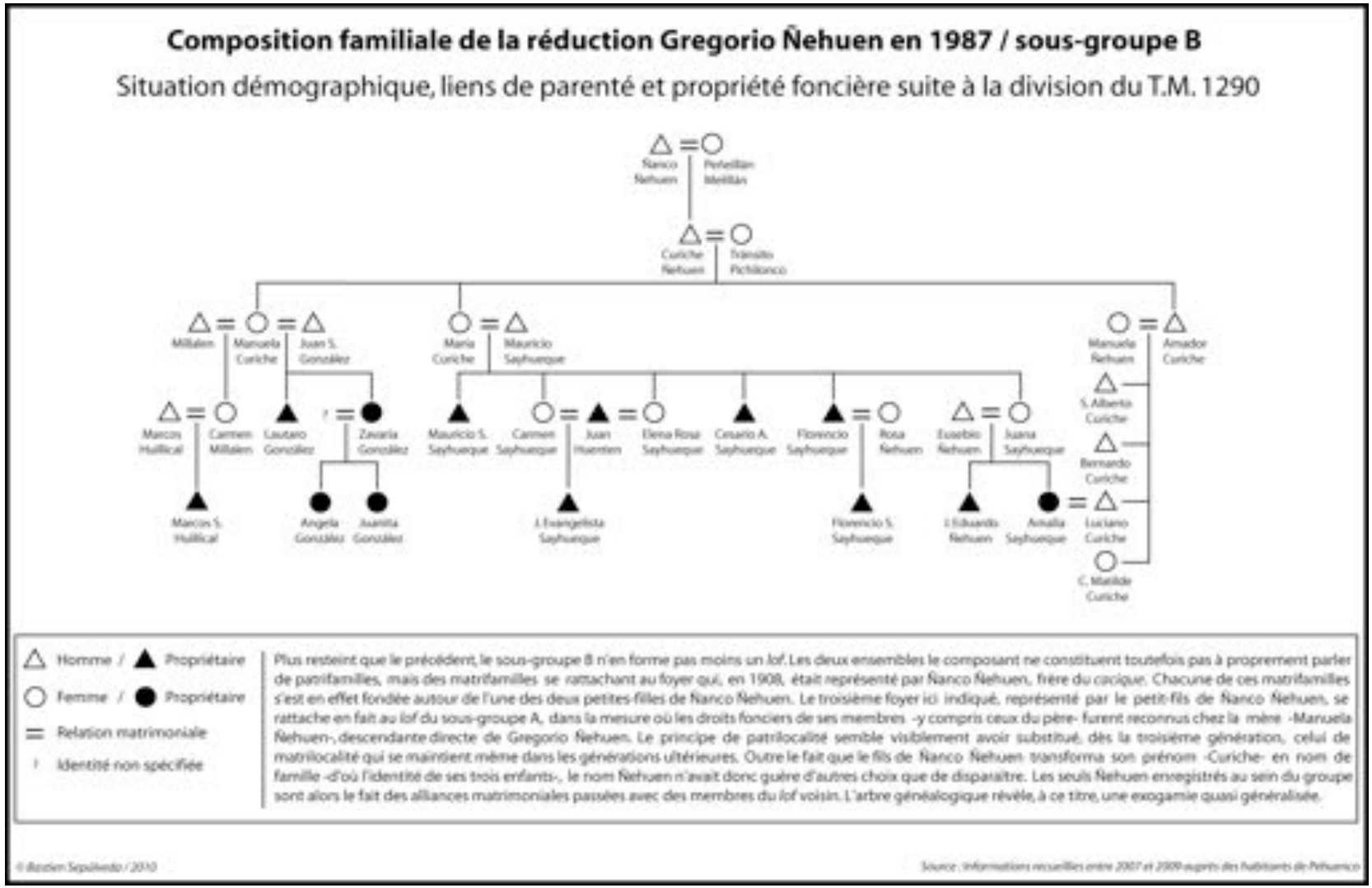

Composition familiale de la réduction Gregorio Ñehuen en 1987 / sous-groupe B
Situation démographique, liens de parenté et propriété foncière suite à la division du T.M. 1290
Ñanco Ñehuen
Peñeillán Melillán
Curiche Ñehuen
Tránsito Pichilonco
Millalén
Manuela Curiche
Juan S. González
María Curiche
Mauricio Sayhueque
Manuela Ñehuen
Amador Curiche
Marcos Huillical
Carmen Millalén
Lautaro González
Zavaria González
Mauricio S. Sayhueque
Carmen Sayhueque
Juan Huenten
Elena Rosa Sayhueque
Cesario A. Sayhueque
Florencio Sayhueque
Rosa Ñehuen
Eusebio Ñehuen
Juana Sayhueque
S. Alberto Curiche
Bernardo Curiche
Marcos S. Huillical
Angela González
Juanita González
J. Evangelista Sayhueque
Florencio S. Sayhueque
J. Eduardo Ñehuen
Amalia Sayhueque
Luciano Curiche
C. Matilde Curiche
Homme / Propriétaire
Femme / Propriétaire
Relation matrimoniale
Identité non spécifiée
Plus resteint que le précédent, le sous-groupe B n'en forme pas moins un lof. Les deux ensembles le composant ne constituent toutefois pas à proprement parler de patrifamilles, mais des matrifamilles se rattachant au foyer qui, en 1908, était représenté par Ñanco Ñehuen, frère du cacique. Chacune de ces matrifamilles s'est en effet fondée autour de l'une des deux petites-filles de Ñanco Ñehuen. Le troisième foyer ici indiqué, représenté par le petit-fils de Ñanco Ñehuen, se rattache en fait au lof du sous-groupe A, dans la mesure où les droits fonciers de ses membres -y compris ceux du père- furent reconnus chez la mère -Manuela Ñehuen-, descendante directe de Gregorio Ñehuen. Le principe de patrilocalité semble visiblement avoir substitué, dès la troisième génération, celui de matrilocalité qui se maintient même dans les générations ultérieures. Outre le fait que le fils de Ñanco Ñehuen transforma son prénom -Curiche- en nom de famille -d'où l'identité de ses trois enfants-, le nom Ñehuen n'avait donc guère d'autres choix que de disparaître. Les seuls Ñehuen enregistrés au sein du groupe sont alors le fait des alliances matrimoniales passées avec des membres du lof voisin. L'arbre généalogique révèle, à ce titre, une exogamie quasi généralisée.
© Bastien Sepúlveda / 2010
Source : Informations recueillies entre 2007 et 2009 auprès des habitants de Pehuenco

Figure 11

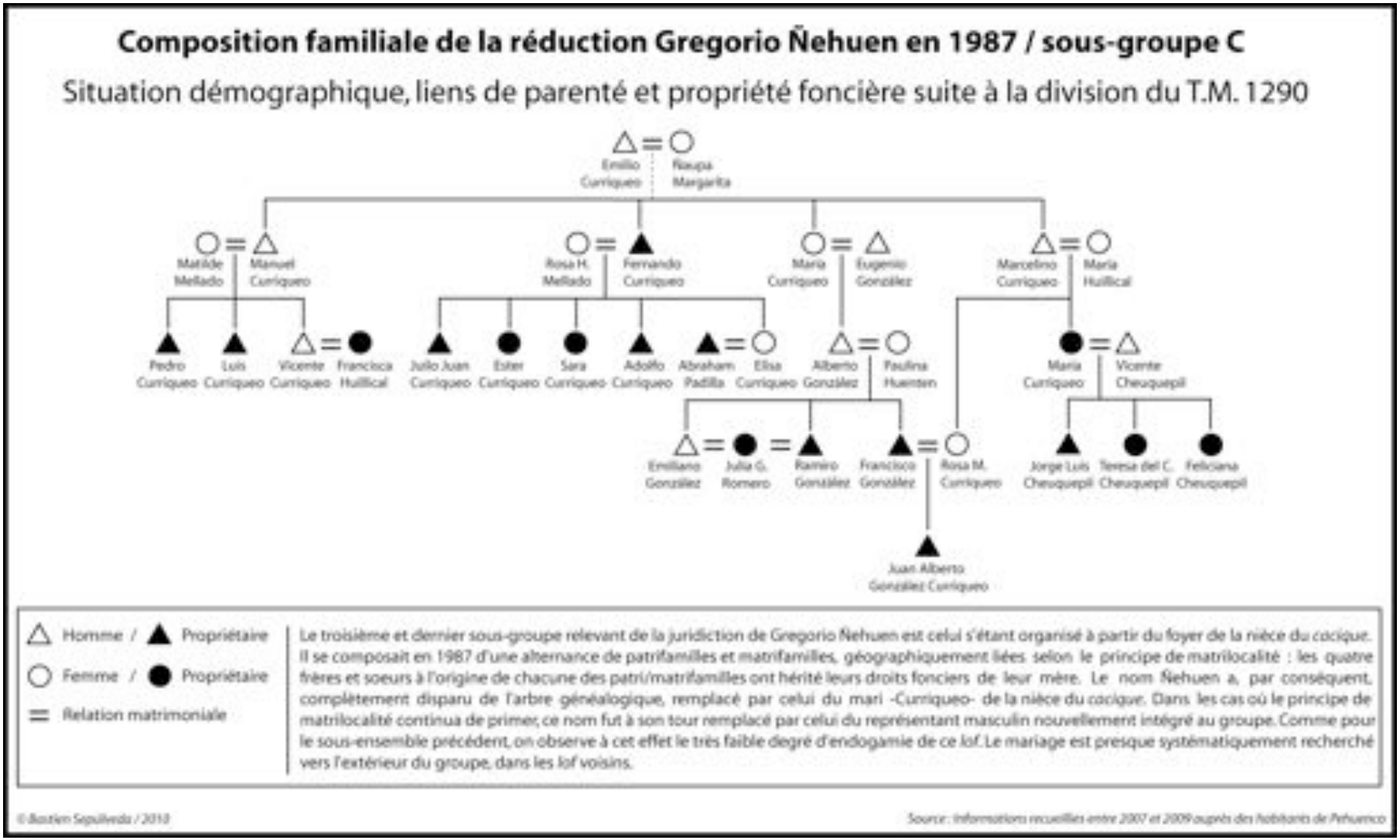

Composition familiale de la réduction Gregorio Ñehuen en 1987 / sous-groupe C
Situation démographique, liens de parenté et propriété foncière suite à la division du T.M. 1290
Emilio Curriqueo
Raupa Margarita
Matilde Mellado
Manuel Curriqueo
Rosa H. Mellado
Fernando Curriqueo
Maria Curriqueo
Eugenio González
Marcelino Curriqueo
Maria Huillical
Pedro Curriqueo
Luis Curriqueo
Vicente Curriqueo
Francisca Huillical
Julio Juan Curriqueo
Ester Curriqueo
Sara Curriqueo
Adolfo Curriqueo
Abraham Padilla
Elisa Curriqueo
Alberto González
Paulina Huenten
Maria Curriqueo
Vicente Cheuquepil
Emiliano González
Julia G. Romero
Ramiro González
Francisco González
Rosa M. Curriqueo
Jorge Luis Cheuquepil
Teresa del C. Cheuquepil
Feliciana Cheuquepil
Juan Alberto González Curriqueo
Homme / Propriétaire
Femme / Propriétaire
Relation matrimoniale
Le troisième et dernier sous-groupe relevant de la juridiction de Gregorio Ñehuen est celui s'étant organisé à partir du foyer de la nièce du cacique. Il se composait en 1987 d'une alternance de patrifamilles et matrifamilles, géographiquement liées selon le principe de matrilocalité : les quatre frères et soeurs à l'origine de chacune des patri/matrifamilles ont hérité leurs droits fonciers de leur mère. Le nom Ñehuen a, par conséquent, complètement disparu de l'arbre généalogique, remplacé par celui du mari -Curriqueo- de la nièce du cacique. Dans les cas où le principe de matrilocalité continua de primer, ce nom fut à son tour remplacé par celui du représentant masculin nouvellement intégré au groupe. Comme pour le sous-ensemble précédent, on observe à cet effet le très faible degré d'endogamie de ce lof. Le mariage est presque systématiquement recherché vers l'extérieur du groupe, dans les lof voisins.
© Bastien Sepúlveda / 2010
Source : Informations recueillies entre 2007 et 2009 auprès des habitants de Pehuenco

Figure 12

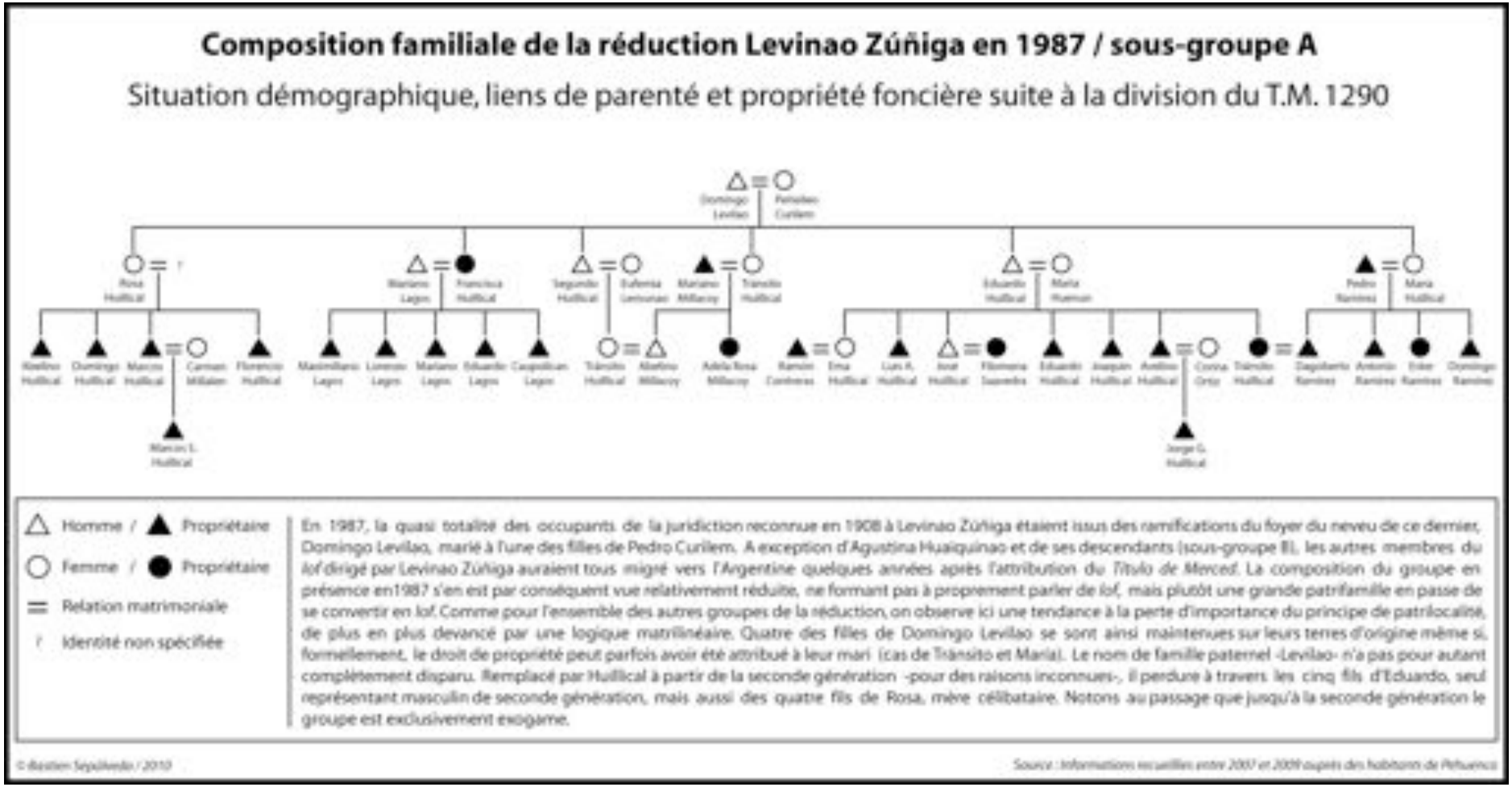
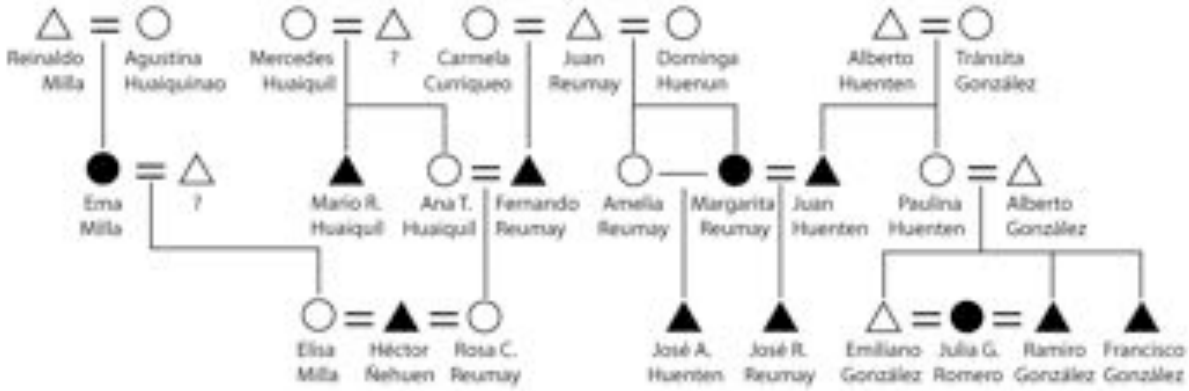

Composition familiale de la réduction Levinao Zúñiga en 1987 / sous-groupe A
Situation démographique, liens de parenté et propriété foncière suite à la division du T.M. 1290
Homme / Propriétaire
Femme / Propriétaire
Relation matrimoniale
Identité non spécifiée
En 1987, la quasi totalité des occupants de la juridiction reconnue en 1908 à Levinao Zúñiga étaient issus des ramifications du foyer du neveu de ce dernier, Domingo Levilao, marié à l'une des filles de Pedro Curilem. A exception d'Agustina Huaiquinao et de ses descendants (sous-groupe B), les autres membres du *lof* dirigé par Levinao Zúñiga auraient tous migré vers l'Argentine quelques années après l'attribution du *Título de Merced*. La composition du groupe en présence en1987 s'en est par conséquent vue relativement réduite, ne formant pas à proprement parler de *lof*, mais plutôt une grande patrifamille en passe de se convertir en *lof*. Comme pour l'ensemble des autres groupes de la réduction, on observe ici une tendance à la perte d'importance du principe de patrilocalité, de plus en plus devancé par une logique matrilinéaire. Quatre des filles de Domingo Levilao se sont ainsi maintenues sur leurs terres d'origine même si, formellement, le droit de propriété peut parfois avoir été attribué à leur mari (cas de Tránsito et María). Le nom de famille paternel -Levilao- n'a pas pour autant complètement disparu. Remplacé par Huillical à partir de la seconde génération -pour des raisons inconnues-, il perdure à travers les cinq fils d'Eduardo, seul représentant masculin de seconde génération, mais aussi des quatre fils de Rosa, mère célibataire. Notons au passage que jusqu'à la seconde génération le groupe est exclusivement exogame.
© Bastien Sepúlveda / 2010
Source : Informations recueillies entre 2007 et 2009 auprès des habitants de Pehuenco

Figure 13

Composition familiale de la réduction Levinao Zúñiga en 1987 / sous-groupe B

Situation démographique, liens de parenté et propriété foncière suite à la division du T.M. 1290



△ Homme / ▲ Propriétaire

○ Femme / ● Propriétaire

= Relation matrimoniale

? Identité non spécifiée

Les terres correspondant à la juridiction de Levinao Zúñiga étaient occupées, en 1987, par un autre sous-groupe, composé de deux patrifamilles et deux matrifamilles, toutes de petite taille. Trois de ces groupes n'étant pas originaires de Pehuenco (Huaiquil, Reumay et Huenten), ils n'entretiennent entre eux que des liens de parenté relativement récents, à partir de la seconde génération. Juan Reumay et Alberto Huenten ne seraient arrivés à Pehuenco que dans le courant du XXe siècle, tous deux déjà mariés. Ce sont des *akunche*, c'est-à-dire des allochtones, par contraste avec les membres des lignages locaux, les *omuniche*, installés de plus longue date à Pehuenco. Il est alors intéressant de noter que plutôt que de s'apparenter avec les représentants du groupe majoritaire -Huillical-, les alliances matrimoniales passées au niveau des deuxième et troisième générations révèlent une ouverture vers des groupes externes proches (Curriqueo, Romero, Ñehuen), définissant en définitive un regroupement exclusivement exogame. Le quatrième groupe, enfin, est celui s'étant organisé autour de la nièce par alliance de Levinao Zúñiga (nièce de son épouse), Agustina Huaiquinao. Ne descendant pas elle-même du cacique et s'étant mariée, de plus, avec un homme venu de Marimenuco, elle a également engendré une ramification familiale totalement à l'écart des Huillical, avec lesquels il ne semble d'ailleurs pas avoir existé de liens de parenté. Conjointement aux groupes *akunche*, les descendants -peu nombreux- d'Agustina Huaiquinao formaient ainsi, en 1987, une sorte d'enclave hétérogène en plein coeur de la juridiction de Levinao Zúñiga.

© Bastien Sepúlveda / 2010

Source : Informations recueillies entre 2007 et 2009 auprès des habitants de Pehuenco

Trois cartes peuvent ainsi être dressées pour chacun des trois groupes respectifs. Si l'on s'en tient alors à l'observation des formes de répartition des terres du T.M. 1290 -celles de l'*invernada*-, on ne peut que confirmer le caractère de « limite » attribué dans l'usage au fleuve Pehuenco. Tandis que l'ensemble des terres situées sur la rive nord du fleuve sont exclusivement occupées par des descendants de Pedro Curilem (*cf.* Carte 35), celles situées sur la rive sud sont habitées, dans la partie basse du fleuve, par des descendants de Gregorio Ñehuen (*cf.* Carte 36) puis, dans sa partie haute, par ceux de Levinao Zúñiga (*cf.* Carte 37)[310].

Pour ce qui est des terres fiscales situées au-delà de l'ex-Réduction, les choses changent. Contrairement à l'espace de l'*invernada* où, en raison d'un relief peu accentué, le fleuve fait aisément office de séparateur, dans la *veranada*, ce sont au contraire les crêtes et cols de montagne qui font usage de lignes de partage[311]. La répartition des terres anciennement fiscales permet en ce sens d'individualiser assez nettement les deux grandes vallées des fleuves Pehuenco et Tralilhue. A chacune de ces vallées correspond en effet un groupe de parenté déterminé : tandis que la première apparaît très clairement comme le domaine des descendants de Levinao Zúñiga (*cf.* Carte 37), la seconde est accaparée par ceux de Gregorio Ñehuen (*cf.* Carte 36). Le domaine des descendants de Pedro Curilem, pour sa part, se confine à la reconnaissance de quelques espaces résiduels aux abords d'affluents mineurs du fleuve Pehuenco. Il n'y a en fait que quelques individus de ce groupe de parenté à posséder une *veranada* (*cf.* Carte 35).

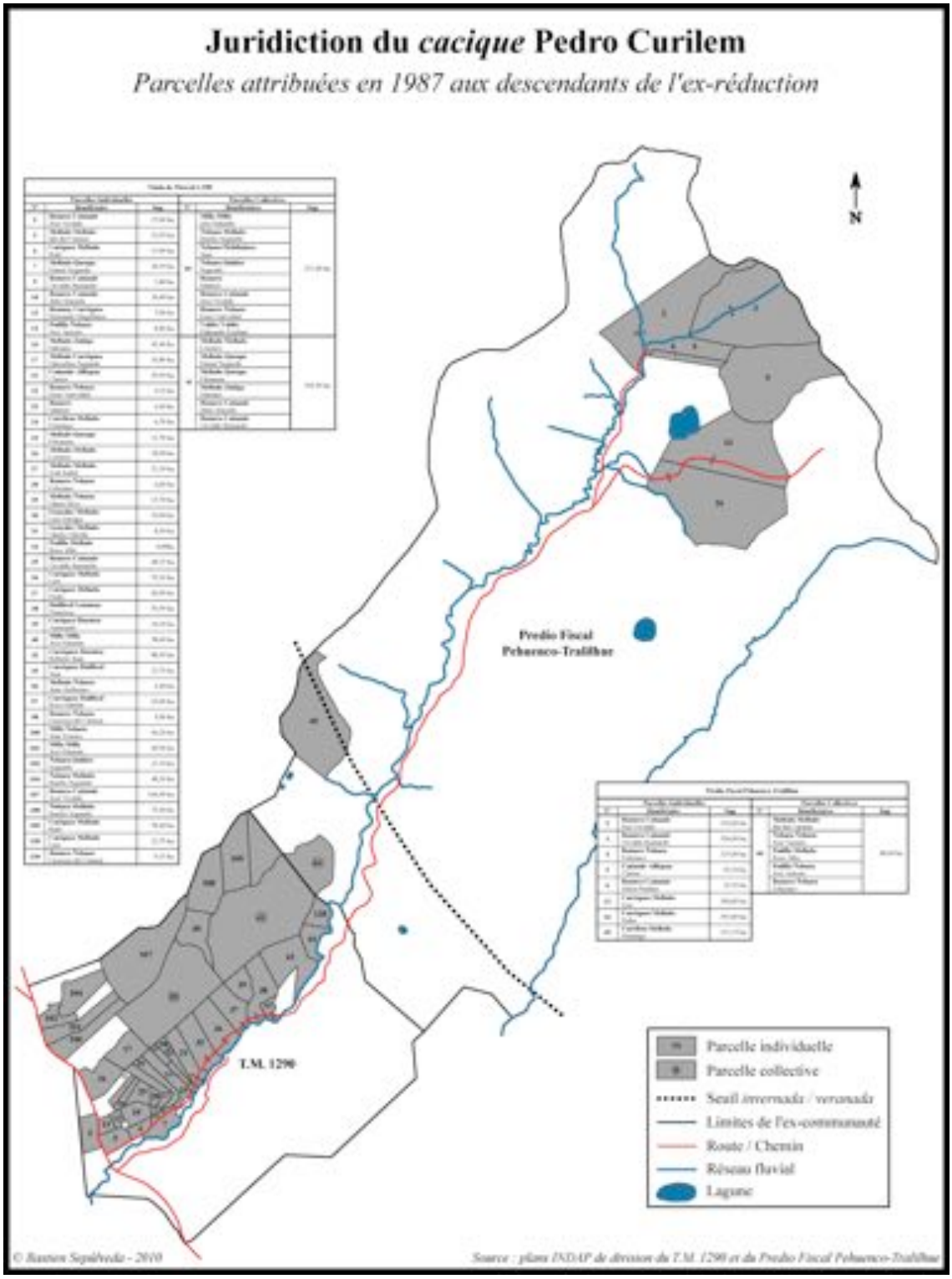
L'espace résiduel réservé aux descendants de Pedro Curilem laisse bien entendu supposer qu'il s'agit là du dernier groupe à s'être installé à Pehuenco. Si cela n'avait pas été le cas, ils auraient sans doute hérité d'un plus ample domaine sur l'une des deux vallées. Leur situation contraste, à ce titre, avec celle des descendants de Levinao Zúñiga, aujourd'hui établis sur la quasi-totalité des terres de la haute vallée du Pehuenco. Il n'existe d'ailleurs même pas de coupure formelle entre leurs juridictions d'*invernada* et de *veranada*. Ensemble, elles se confondent et forment un tout, des unités foncières contigües dans l'espace (*cf.* Carte 37). Toutefois, l'usage différencié qu'ils font de ces terres permet de déterminer un seuil marquant le passage d'un espace à l'autre. Ce seuil ne coïncide pas avec les limites formelles de l'ex-Réduction qui n'exclua pas seulement les terres de *veranadas* mais aussi les *invernadas* de plusieurs familles du secteur.

---

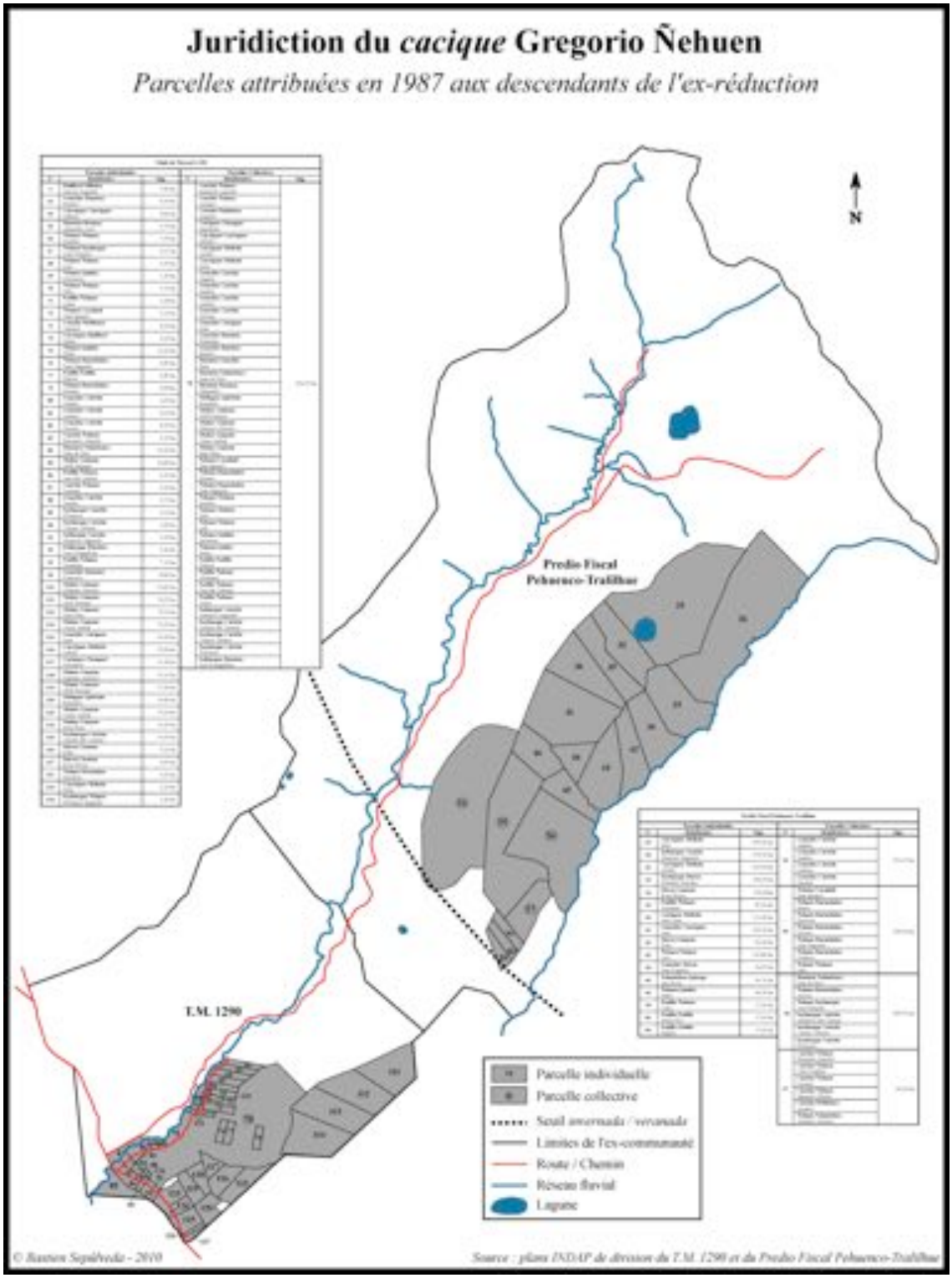
[310] Seules deux « anomalies » se glissent dans ce paysage foncier. Il s'agit de deux parcelles de la rive nord de la basse vallée du Pehuenco, attribuées arbitrairement à des membres du groupe Huillical, du fait de leur persévérance dans le processus judiciaire visant à récupérer les terres usurpées par certains colons à l'intérieur même de la Réduction.

[311] Cette division de l'espace des *veranadas* se fonde en fait sur les activités d'élevage. Il faut préciser que dans les secteurs haut-andins, les cours d'eau sont aisément franchissables par les troupeaux qui passent en revanche beaucoup plus difficilement au-delà des crêtes montagneuses. C'est donc avant tout le parcours des bétails qui semble déterminer l'emprise sur les espaces de *veranada*.

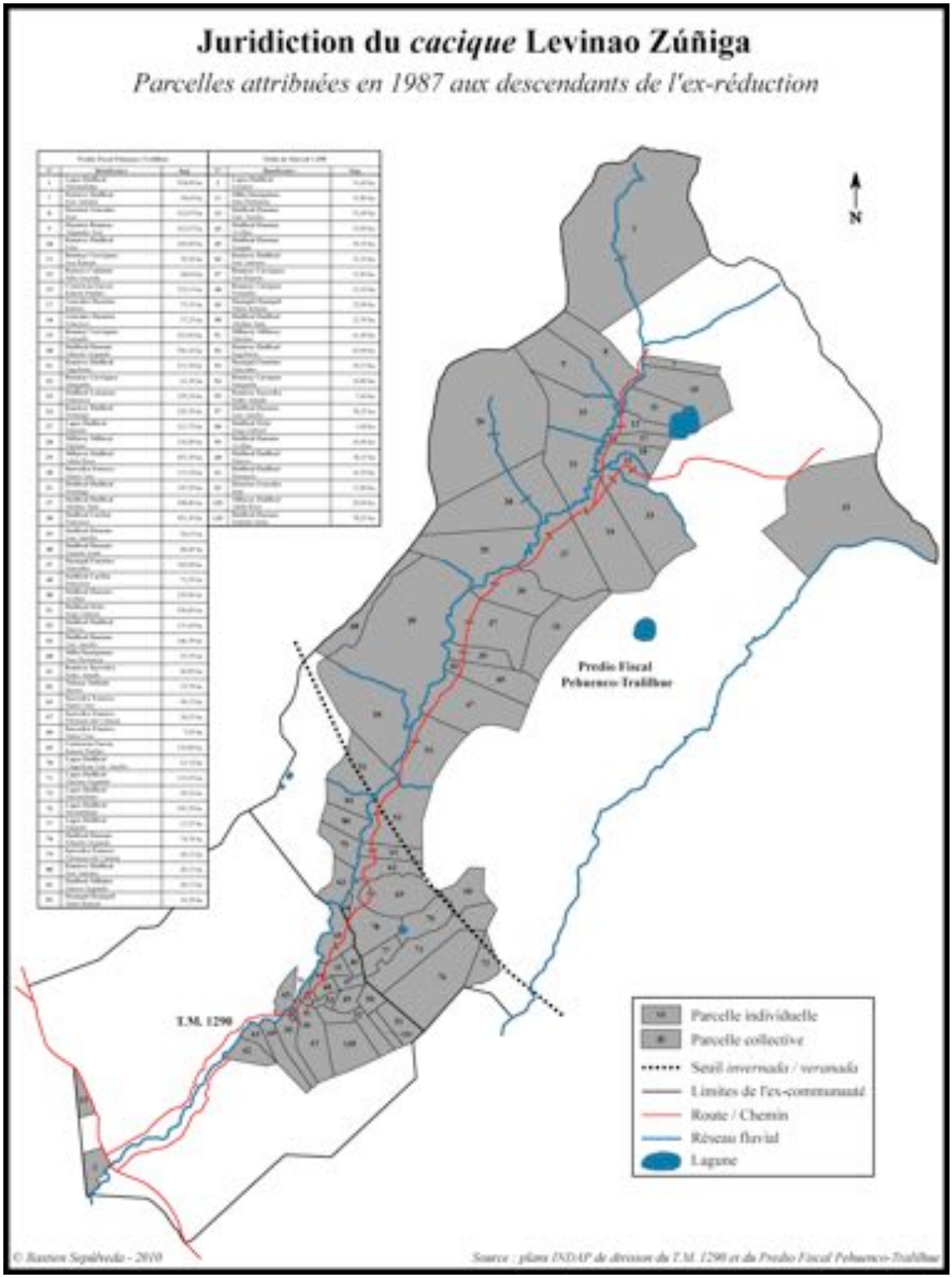
Carte 35


Juridiction du *cacique* Pedro Curilem
Parcelles attribuées en 1987 aux descendants de l'ex-réduction
N
Predio Fiscal
Pehuenco-Tralihue
T.M. 1290
Parcelle individuelle
Parcelle collective
Seuil *invernada / veranada*
Limites de l'ex-communauté
Route / Chemin
Réseau fluvial
Lagune
© Bastien Sepúlveda - 2010
Source : plans INDAP de division du T.M. 1290 et du Predio Fiscal Pehuenco-Tralihue

Carte 36


Juridiction du *cacique* Gregorio Ñehuen
Parcelles attribuées en 1987 aux descendants de l'ex-réduction
N
Predio Fiscal
Pehuenco-Trafilhue
T.M. 1290
Parcelle individuelle
Parcelle collective
Seuil *invernada / veranada*
Limites de l'ex-communauté
Route / Chemin
Réseau fluvial
Lagune
© Ramon Sepúlveda - 2010
Source : plans INDAP de division du T.M. 1290 et du Predio Fiscal Pehuenco-Trafilhue

Carte 37



On en revient, de ce fait, aux mobilisations du siècle passé. Remarquons que si toutes les demandes exprimées bénéficièrent à la totalité des membres de la Réduction, c'est malgré tout aux descendants de Levinao Zúñiga que l'on doit grande partie des avancées. Occupant la quasi-totalité de la haute vallée du Pehuenco, ceux-ci furent les

plus directement touchés par les prétensions des colons. C'est Eduardo Huillical, fils de Domingo Huillical et Matilde Curilem, qui, en 1944, fut le premier à se mobiliser en faveur d'une reconnaissance foncière au-delà des terrains de la Réduction. Sa demande portait alors sur environ 400 ha. Il ne put obtenir gain de cause et, deux décennies plus tard, sa demande fut reprise par deux de ses soeurs, Francisca et Tránsito, qui appliquèrent le principe à l'ensemble de la haute vallée. Comme on le sait, il fallut attendre le milieu des années 1980 pour voir cette affaire se résoudre.

L'attribution aux descendants du neveu de Levinao Zúñiga de la quasi-totalité de cette haute vallée[312], en 1987, consolide l'hypothèse selon laquelle le groupe du *cacique* fut le premier à s'y établir[313]. Mais ce qui intéresse davantage, ce n'est pas tant la situation géographique ou l'ampleur des superficies de chacune de ces juridictions que les patrons de redistribution des terres en leur sein. Outre une croissance démographique évidente en l'espace de huit décennies, déterminant une incroyable complexification du tissu social, il est possible de noter une perte d'importance du principe de patrilocalité, progressivement relayé par celui de matrilocalité.

Illustration 59 : La vallée du fleuve Pehuenco

Cliché : B. Sepúlveda, 2008

[312] Entre 1963 et 1967, certains colons parvinrent malgré tout à se faire reconnaître des droits fonciers dans quelques rares interstices.

[313] Notons que dans le T.M. 1.290, déjà, il avait été reconnu à Levinao Zúñiga une superficie plus importante (1.160 ha) qu'à Pedro Curilem (420 ha) et Gregorio Ñehuen (560 ha) réunis.

Illustration 60 : Route des *veranadas* à Pehuenco

Cliché : B. Sepúlveda, 2008

A Pehuenco, les droits fonciers n'ont pas été uniquement reconnus aux pères ou aux fils, mais aussi aux mères et aux filles. Il existe, en conséquence, plusieurs familles s'étant établies non pas sur les terres du père mais sur celles de la mère qui, elle-même, a parfois pu hériter ce droit de sa propre mère (*cf.* Tableau 18). M. Stuchlik l'avait déjà remarqué dans le courant des années 1960 : « [...] *ce serait exagérer l'importance de la patrilinéarité dans la société mapuche contemporaine que de considérer les Réductions comme de simples patrilignages grossis par les femmes mariées en leur sein et les enfants* » (Stuchlik, 1976: 73).

Conjugué à une logique matrimoniale essentiellement exogame, ce fait explique la disparition progressive de certains noms de famille au sein des divers groupes de parenté. L'intégration, dans chacune des trois grandes familles en présence, de membres masculins issus de groupes voisins fait de l'unité patrilinéaire un idéal sans prise avec la réalité. Dans des proportions variables selon les cas, on retrouve en fait à peu près les mêmes noms de famille d'un groupe à l'autre. Or, il n'y a pas véritablement de modèle ou de logique générale qui puisse être dégagé quant à l'explication des échanges matrimoniaux et de la circulation des individus entre les différents groupes.

Tout au mieux, les membres d'une même fratrie peuvent chacun épouser des individus issus d'un même groupe et entretenant donc des liens de parenté plus ou moins proches. Il arrive, par exemple, que deux frères d'un groupe A épousent deux soeurs d'un groupe B. Leurs cousins germains, en revanche, peuvent avoir épousé des

cousines de second degré originaires d'un groupe C. Il y a ainsi des interactions bilatérales multiples presque généralisées, sans ordre véritablement déterminé. Les trois grandes familles d'origine sont aujourd'hui toutes liées entre elles et intégrent en même temps des individus -tant des femmes que des hommes- issus de secteurs plus éloignés.

Tableau 18 : Modes d'accès à la propriété foncière dans la juridiction de Pedro Curilem

Genre	Bénéficiaire		Accès à la propriété	
Masculin	Amarando **Curriqueo**		Patridescendance	50%
	Roberto J. **Curriqueo**			
	Juan **Curriqueo**			
	Marcelino **Mellado**			
	Juan G. **Mellado**			
	Daniel S. **Mellado**			
	Mariano **Mellado**			
	Manuel **Romero**			
	J. Nivaldo **Romero**			
	Osvaldo B. **Romero**			
	Feliciano **Romero**			
	Luis **Curriqueo**		Matridescendance	36%
	Pedro **Curriqueo**			
	Raúl **Curriqueo**			
	L. Enrique **Gónzalez**			
	Lorenzo **Mellado**			
	J. Erasmo **Milla**			
	Basilio **Ñehuen**			
	Hernán M. **Reumay**			
	Segundo **Ñehuen**		Terre de l'épouse	14%
	José A. **Padilla**			
	José E. **Milla**			
Sous-Total	*22*	*65%*		
Féminin	Rosa M. **Curriqueo**		Patridescendance	50%
	Filomena **Mellado**			
	M. Silva **Mellado**			
	Julia G. **Romero**			
	Lucrecia **Romero**			
	Ester N. **Romero**			
	Gladys M. **González**		Matridescendance	33%
	Ida **Mellado**			
	Ivett **Mellado**			
	Rosa A. **Padilla**			
	Clarisa **Cañumir**		Terre de l'époux	17%
	Francisca **Huillical**			
Sous-Total	*12*	*35%*		
Total	**34**	**100%**		

Source : CONADI

Certes, les anciennes juridictions de chacun des trois *caciques* forment encore de nos jours de véritables unités foncières, indubitablement fondées sur l'existence de liens de parenté effectifs. Ces liens deviennent néanmoins parfois fort lointains et ne

permettent en aucun cas de présupposer que ces mêmes juridictions continuent aujourd'hui de constituer une unité sociale ou un tout cohérent. Dans un espace fermé, depuis la mise en réserve et le quadrillage des terres ouvertes à la colonisation, l'impossibilité de redistribution du foncier implique une co-présence d'individus dont les liens de parenté sont à chaque génération un peu plus éloignés. Il n'y a, en conséquence, plus nécessairement coïncidence entre proximité spatiale et cohésion sociale. Couplée à l'aspect multilatéral des échanges matrimoniaux, cette réalité tend à reconfigurer un espace fondé sur une tout autre substance, constituant alors une unité davantage topologique que topographique. Je propose, pour comprendre cela, un nouveau saut dans le temps, jusqu'à l'époque actuelle et l'apparition d'une structure formelle facilitant l'observation des reconfigurations communautaires : la Communauté Indigène (C.I.) de la loi n°19.253 de 1993.

3. Création des Communautés Indigènes et résurgence des lof

Je ne reviendrai pas ici sur le contexte ayant présidé à la création de la C.I. au Chili (*cf.* Chapitre 3). Au-delà des usages concrets qu'il peut être fait d'une telle figure juridique chez les Mapuches, je m'intéresserai, en fait, à la manière dont ils se la sont réappropriés. Je chercherai, en d'autres termes, à déterminer selon quelles modalités ils parviennent à l'intégrer à leurs propres dynamiques, comment et dans quelle mesure la C.I. se fait l'expression des restructurations communautaires contemporaines. Poursuivons pour cela notre voyage à Pehuenco, dans les confins de l'ancienne « frontière ».

Notons tout d'abord que, comparativement à beaucoup d'autres secteurs du « pays mapuche », la figure juridique instaurée par la loi indigène de 1993 connut un succès franc et immédiat. Dès 1995, deux C.I. englobant l'ensemble des familles du secteur furent fondées presque simultanément. La première, créée le 12 octobre 1995, fut celle de Pehuenco Alto (n°774), qui regroupa l'ensemble des habitants de la juridiction anciennement sous contrôle de Levinao Zúñiga. Suivant une autre modalité, la seconde fut fondée seulement un mois après, sous le nom de Pehuenco Bajo (n°784), et inclua à la fois les descendants de Pedro Curilem et de Gregorio Ñehuen. Il semble y avoir eu dans cette configuration particulière une sorte de fonctionnalisme géographique lié à la période antérieure, pendant laquelle l'ensemble des habitants du secteur étaient réunis dans un seul comité de quartier. Il est probable que tant le comité de quartier que la C.I. aient été pensés comme structures purement fonctionnelles, vouées à la résolution de problèmes comme la réparation des chemins publics, l'installation d'une école, etc.

Mais cette réalité évolua assez rapidement, prenant quelques années plus tard une autre tournure. Avec l'accroissement des appels aux « ethno-projets », dans le cadre des politiques néoindigénistes et notamment de la mise en place du Programme Orígenes

(*cf*. Chapitre 3), on observa dès l'aubre du XXIe siècle une multiplication des C.I.[314]. Certaines apparurent dans des secteurs où, tout simplement, il n'y en avait pas encore, tandis que d'autres se scindèrent en plusieurs entités. Ce fut le cas à Pehuenco où la C.I. Pehuenco Bajo se fractionna en quatre parts. Trois groupes se détachèrent successivement du noyau initial qui vit son nombre de participants se restreindre considérablement en l'espace de deux années seulement. De 95 membres inscrits lors de sa fondation, en 1995, elle n'en comptait plus que 51 en 2008, incluant plusieurs nouveaux venus.

La première scission eut lieu en 2001, avec le départ de 15 individus qui, avec une dizaine d'autres personnes, fondèrent la C.I. Adz-Kimunche (n°1343). Dans la foulée, 17 autres membres inscrits depuis 1995 renoncèrent à la C.I. Pehuenco Bajo pour fonder la leur, le 29 août 2002, sous le nom de Pehuen-Ko Bajo (n°1556). Enfin, dans le courant de l'année 2003, ce sont non moins de 41 membres inscrits qui partirent fonder la C.I. Gregorio Ñehuen (n°1625).

Une première remarque d'ordre purement descriptif peut être faite en relation aux noms choisis pour baptiser ces nouvelles entités. Contrairement à la première phase de constitution, en 1995, au cours de laquelle les deux communautés en présence prirent tout simplement le nom du secteur qu'elles étaient censées représenter -Pehuenco Alto et Bajo-, les trois nouvelles communautés constituées dans les années 2000 entrèrent dans une logique de réaffirmation de l'identité culturelle mapuche, rendant hommage notamment aux fondateurs des grands segments lignagers concernés. La référence à Gregorio Ñehuen doit être comprise comme une manière de rappeler l'existence de liens de parenté légitimant la présence, sur ces mêmes terres, de ses descendants. Comme par effet de ricochets, la C.I. Adz-Kimunche fut alors renommée, un an après, en honneur du *cacique* Pedro Curilem.

Pourtant, quand on analyse de plus près la composition de chacune de ces quatre entités, rien n'est aussi simple. Aucune des deux communautés portant le nom des anciens *caciques* ne peut, par exemple, se targuer d'une représentation exclusive du lignage auquel elle fait pourtant ouvertement référence. Concrètement, plusieurs des membres originaires de la juridiction de Gregorio Ñehuen sont aujourd'hui inscrits ailleurs que dans la communauté homonyne. Certains se retrouvent, notamment, dans la C.I. Pedro Curilem, qui ne constitue donc pas un regroupement d'individus exclusivement liés par le sang à l'ancien *cacique*. De fait, tant les descendants de Pedro

[314] Tant les nécessités matérielles incompressibles que l'envie somme toute compréhensible de se tailler une plus grosse « part du gâteau » peuvent en partie expliquer cet accroissement. Ledit processus ne peut pourtant se réduire à une simple logique de course à l'« ethno-projet ». Il y a, bien entendu, d'autres facteurs plus localisés qui, çà et là, entrent également en ligne de compte. Mais ce qu'il est intéressant de rechercher, au-delà de la présentation de ces facteurs, ce sont les modalités selon lesquelles s'activent et se mettent en place les solidarités donnant lieu à la formation de nouvelles C.I.

Curilem que ceux de Gregorio Ñehuen sont aujourd'hui « éclatés » en plusieurs entités (*cf.* Tableau 19).

Tableau 19 : Coïncidences géographiques et lignagères dans la configuration des instances communautaires

<table>
<tr><th>Secteur</th><th colspan="2">Pehuenco Bajo</th><th>Pehuenco Alto</th></tr>
<tr><th>Juridiction</th><th>Pedro Curilem</th><th>Gregorio Ñehuen</th><th>Levinao Zúñiga</th></tr>
<tr><td rowspan="3">Communauté Indigène</td><td>Pehuenko B. n°1556</td><td>G. Ñehuen n°1.625</td><td rowspan="3">Pehuenco Alto n°774</td></tr>
<tr><td colspan="2">Pehuenco Bajo n°784</td></tr>
<tr><td colspan="2">Pedro Curilem n°1.343</td></tr>
</table>

Source : CONADI, Gobierno de Chile

Seules les C.I. Pehuen-Ko Bajo et Gregorio Ñehuen peuvent être définies comme des groupements lignagers relativement homogènes, c'est-à-dire exclusivement organisés autour de descendants d'un seul et même groupe. Certains résistent néanmoins à se rallier auxdits groupes auxquels, de par les liens de parenté effectifs, ils appartiennent pourtant à part entière. Ils en constituent de ce fait un segment dissident ou marginalisé qui, en raison de l'activation d'alliances avec les groupes voisins, intégrera une nouvelle communauté. M. Stuchlik précise à ce propos que :

> « *Si dans la plupart des Réductions il est possible de distinguer un noyau patrilinéaire plus ou moins clair, intégré par des hommes apparentés agnatiquement, on retrouve généralement d'autres hommes, avec leurs familles, qui peuvent ne pas être apparentés avec des membres de ce noyau, ou qui entretiennent avec eux une parenté matrilatérale par affinité ou une relation patrilinéaire si distante que, en termes pratiques, elle demeure inexistante* » (*ibid.*: 71).

Cette situation doit être comprise comme le résultat d'une croissance démographique prenant désormais place dans un espace clos. Depuis la mise en réduction, il est devenu impossible de se transposer ailleurs, ne serait-ce même que de quelques kilomètres. A défaut de pouvoir s'incrire et se matérialiser dans l'étendue physique par une prise de distance topographique[315], l'*exit option* se dessine alors dans le paysage socio-politique par des subdivisions au sein de groupes ayant eu préalablement une configuration unitaire. Les nouvelles entités surgissant des multiples ramifications de l'arbre généalogique de départ tendent ainsi à dessiner des lignes de

[315] Au Pérou, dans les communautés lacustres du lac Titicaca, cette prise de distance est d'autant plus évidente qu'elle donne lieu à des reconfigurations périodiques d'un territoire en forme d'archipel. Michael Kent rapporte de ses expériences chez les Uros « [qu'] *à l'image des plateformes de roseaux qui s'assemblent et se séparent avec facilité, les relations sociales changeantes se reflètent dans un mouvement continuel d'émergence et de scission d'îles. Par exemple, d'importants conflits au sein d'une même île tendent à se résoudre par un découpage de l'île en plusieurs morceaux de manière à séparer les factions ennemies* » (Kent, 2008: 292).

faille et à morceller *in situ* le groupe duquel elles proviennent et qui, plusieurs générations auparavant, formait pourtant un tout socialement cohérent.

Figer le droit foncier apparaît donc, dans de telles circonstances, comme problématique, puisque les restructurations communautaires, elles, continuent de suivre le fil de la croissance démographique. Elles s'inscrivent, pour ainsi dire, dans un mouvement perpétuel. Les divisions résultant de l'enclenchement d'un mécanisme d'atomisation institutionnalisé ne peuvent plus s'exprimer aujourd'hui par une mise à l'écart. L'absence de terres à redistribuer s'impose, dès lors, comme une véritable contrainte pusiqu'elle oblige des individus considérant ne plus appartenir au même ensemble socio-politique à cohabiter. Là où, cent ans auparavant, il n'y avait, comme à Pehuenco Bajo, que deux groupes -Pedro Curilem et Gregorio Ñehuen-, on peut maintenant en compter quatre. Les structures communautaires se sont ainsi dédoublées en un siècle de temps, se faisant l'expression d'un système socio-politique qui se reproduit à l'horizontale.

A chaque génération, la distance généalogique s'accroît, devenant facteur de divisions. Celles-ci expriment ainsi le dépassement de ce que l'on pourrait appeler un seuil de tolérance, au-delà duquel il n'est plus envisageable de partager un destin commun. Des nouvelles cellules se forment et prennent leur autonomie vis-à-vis du noyau initial. Comme le soulignait déjà M. Stuchlik il y a près d'un demi-siècle, « [...] *la communauté apparaît comme un groupe local multiparental* [dont] *l'évaluation des relations de parenté* [se fait] *par rapport à la distance généalogique concrète, pas à la ligne de descendance* » (*ibid*.: 50).

La mobilité de la société mapuche que je décrivais plus haut n'est sans doute pas étrangère à cette réalité structurelle. Le départ de Pehuenco, au début du siècle dernier, d'une grande partie des individus relevant de la juridiction de Levinao Zúñiga pourrait d'ailleurs y être lié. Comme je l'ai déjà signalé, ce groupe constituait en 1908 un *lof* relativement vaste. Si l'ensemble des familles présentes à cette date n'avaient pas quitté Pehuenco, elles formeraient probablement aujourd'hui plusieurs *lof* indépendants, chacun de taille équivalente à celui existant en 1908. Mais l'espace n'etait pas encore totalement enclos à l'époque et ces familles auraient alors vraisemblablement opté pour le départ.

Au-delà du contexte dans lequel les restructurations communautaires prennent désormais place, rien ne semble donc avoir véritablement changé. Les deux grandes patrifamilles présentes en 1908 à Pehuenco Bajo ont donné naissance à plusieurs *lof* qui, ne pouvant matérialiser leur indépendance via la formation de cellules spatiales autonomes, se reconfigurent aujourd'hui au travers de la C.I. Cette figure juridique s'est donc vue rattrapée par les dynamiques socio-politiques amérindiennes qui en usent à leur convenance. Il n'y a cependant pas nécessairement de correspondance directe entre le *lof* et la C.I.

Figure 14

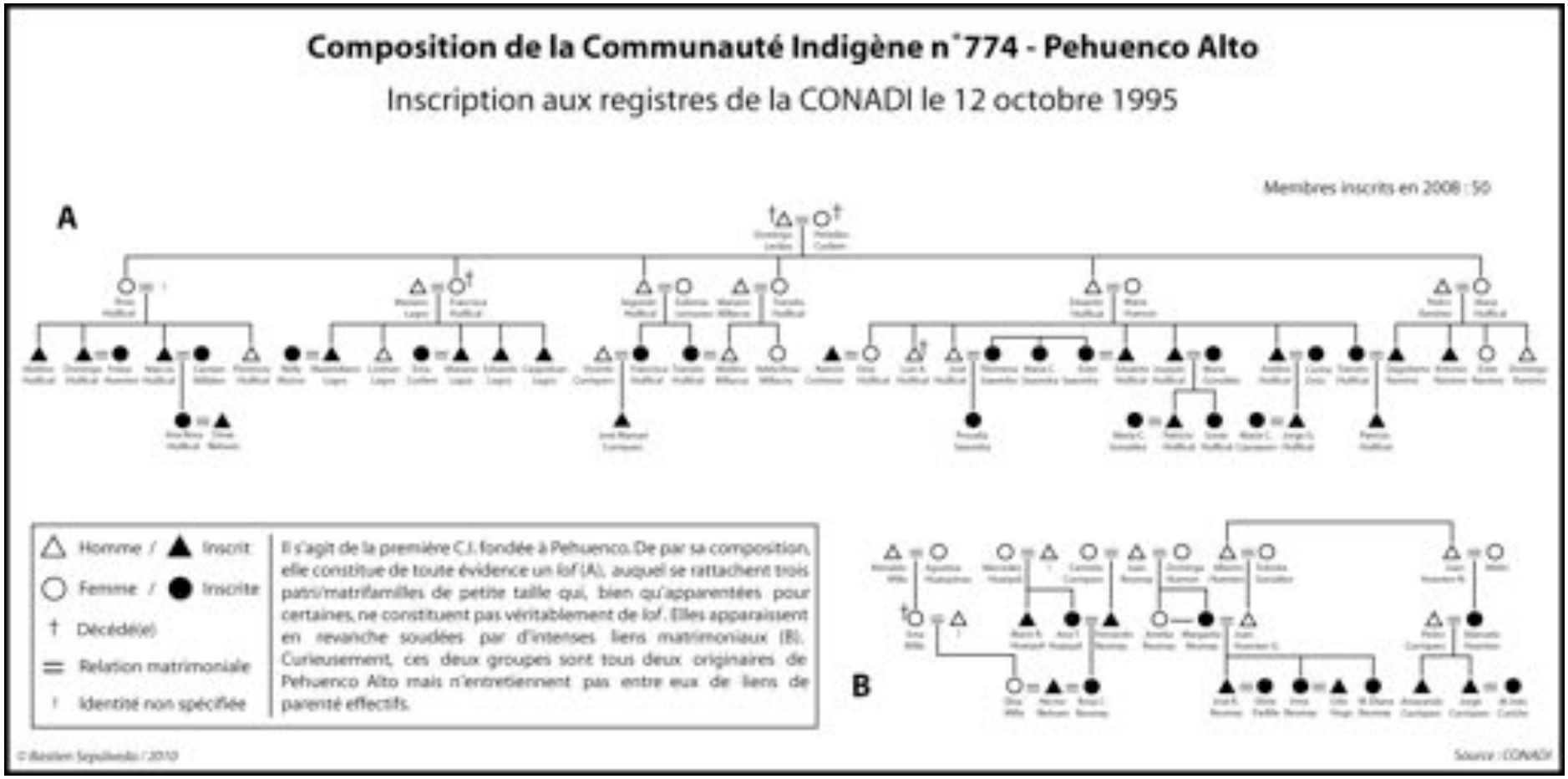

Composition de la Communauté Indigène n°774 - Pehuenco Alto
Inscription aux registres de la CONADI le 12 octobre 1995
Membres inscrits en 2008 : 50
A
B
Homme / Inscrit
Femme / Inscrite
Décédé(e)
Relation matrimoniale
Identité non spécifiée
Il s'agit de la première C.I. fondée à Pehuenco. De par sa composition, elle constitue de toute évidence un lof (A), auquel se rattachent trois patri/matrifamilles de petite taille qui, bien qu'apparentées pour certaines, ne constituent pas véritablement de lof. Elles apparaissent en revanche soudées par d'intenses liens matrimoniaux (B). Curieusement, ces deux groupes sont tous deux originaires de Pehuenco Alto mais n'entretiennent pas entre eux de liens de parenté effectifs.
Source : CONADI

Figure 15

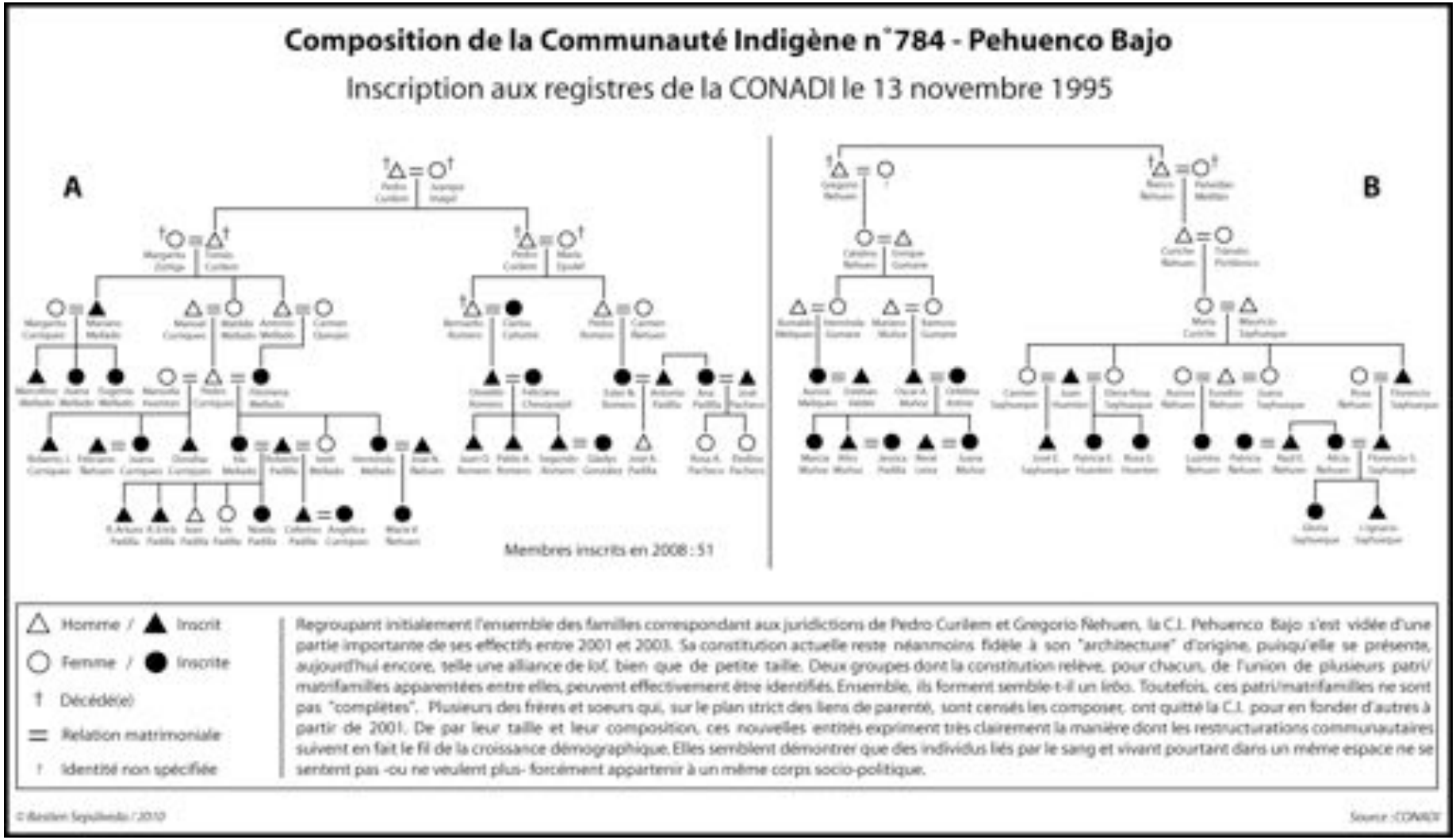

Composition de la Communauté Indigène n°784 - Pehuenco Bajo
Inscription aux registres de la CONADI le 13 novembre 1995
A
B
Membres inscrits en 2008 : 51
Homme / Inscrit
Femme / Inscrite
Décédé(e)
Relation matrimoniale
Identité non spécifiée
Regroupant initialement l'ensemble des familles correspondant aux juridictions de Pedro Curilem et Gregorio Nehuen, la C.I. Pehuenco Bajo s'est vidée d'une partie importante de ses effectifs entre 2001 et 2003. Sa constitution actuelle reste néanmoins fidèle à son "architecture" d'origine, puisqu'elle se présente, aujourd'hui encore, telle une alliance de lof, bien que de petite taille. Deux groupes dont la constitution relève, pour chacun, de l'union de plusieurs patri/matrifamilles apparentées entre elles, peuvent effectivement être identifiés. Ensemble, ils forment semble-t-il un lebo. Toutefois, ces patri/matrifamilles ne sont pas "complètes". Plusieurs des frères et soeurs qui, sur le plan strict des liens de parenté, sont censés les composer, ont quitté la C.I. pour en fonder d'autres à partir de 2001. De par leur taille et leur composition, ces nouvelles entités expriment très clairement la manière dont les restructurations communautaires suivent en fait le fil de la croissance démographique. Elles semblent démontrer que des individus liés par le sang et vivant pourtant dans un même espace ne se sentent pas -ou ne veulent plus- forcément appartenir à un même corps socio-politique.
© Bastien Sepúlveda / 2010
Source : CONADI

Figure 16

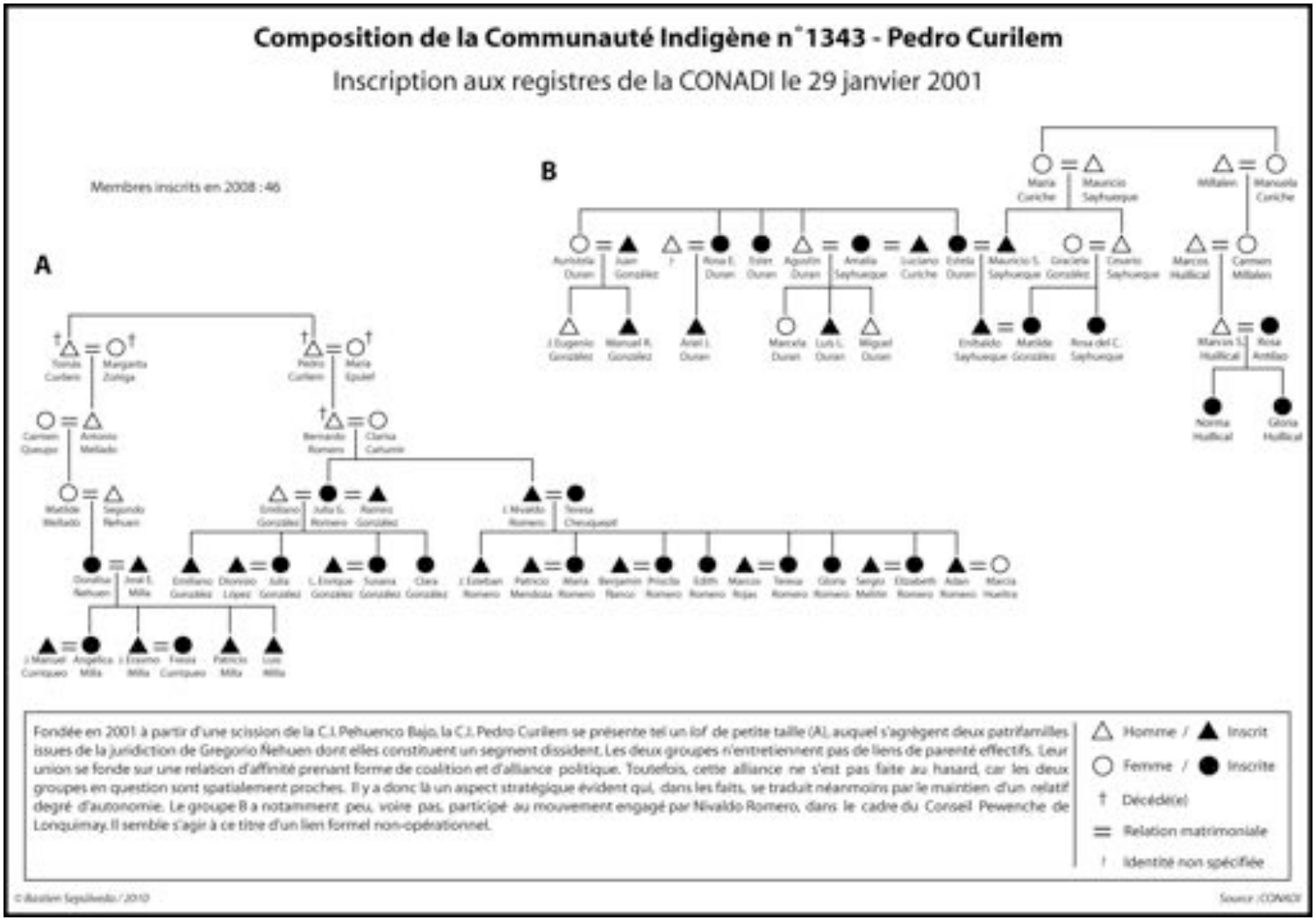

Composition de la Communauté Indigène n°1343 - Pedro Curilem
Inscription aux registres de la CONADI le 29 janvier 2001
Membres inscrits en 2008 : 46
A
B
Fondée en 2001 à partir d'une scission de la C.I. Pehuenco Bajo, la C.I. Pedro Curilem se présente tel un lof de petite taille (A), auquel s'agrègent deux patrifamilles issues de la juridiction de Gregorio Ñehuen dont elles constituent un segment dissident. Les deux groupes n'entretiennent pas de liens de parenté effectifs. Leur union se fonde sur une relation d'affinité prenant forme de coalition et d'alliance politique. Toutefois, cette alliance ne s'est pas faite au hasard, car les deux groupes en question sont spatialement proches. Il y a donc là un aspect stratégique évident qui, dans les faits, se traduit néanmoins par le maintien d'un relatif degré d'autonomie. Le groupe B a notamment peu, voire pas, participé au mouvement engagé par Nivaldo Romero, dans le cadre du Consel Pewenche de Lonquimay. Il semble s'agir à ce titre d'un lien formel non-opérationnel.
Homme / Inscrit
Femme / Inscrite
Décédé(e)
Relation matrimoniale
Identité non spécifiée
Source : CONADI

Figure 17

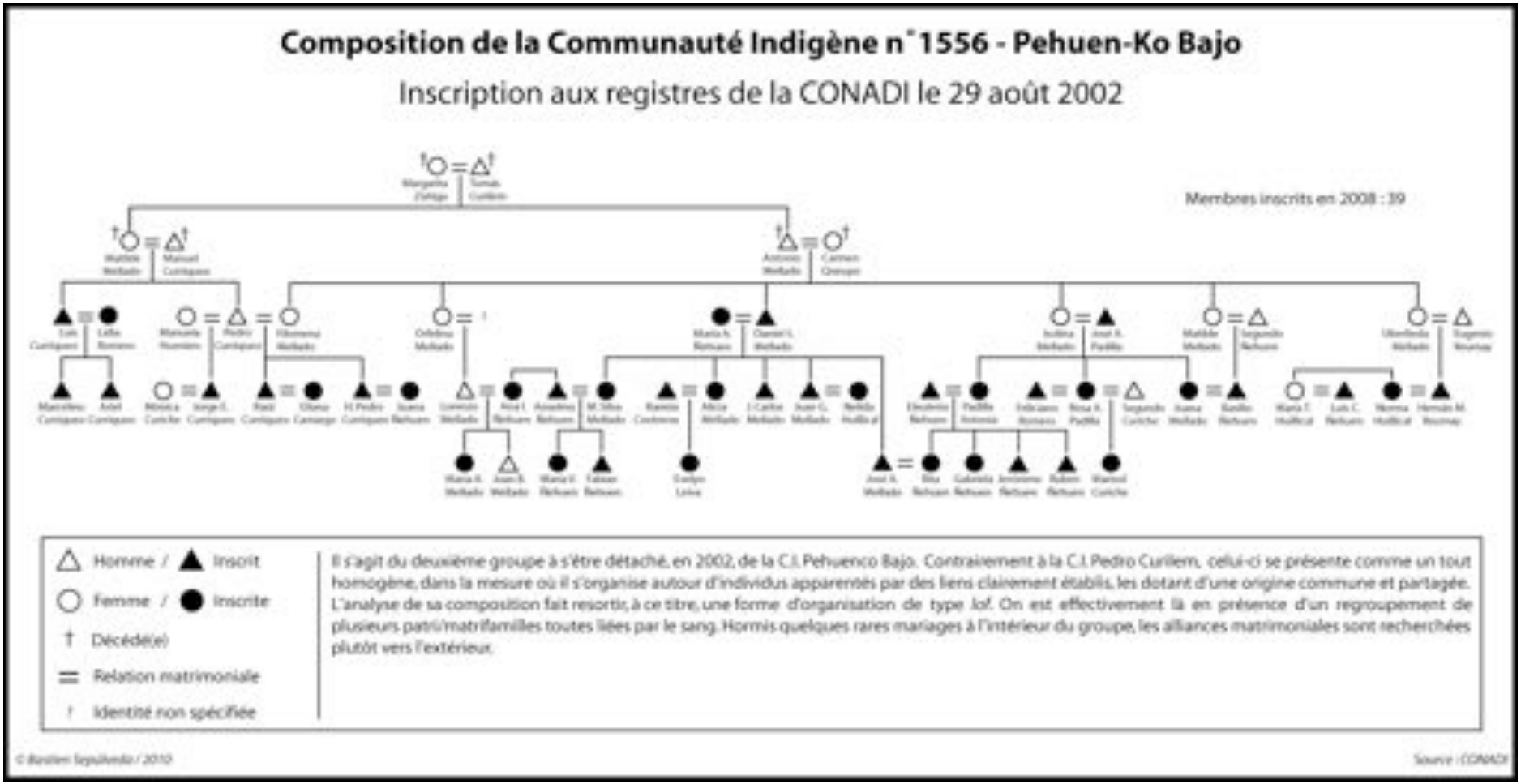
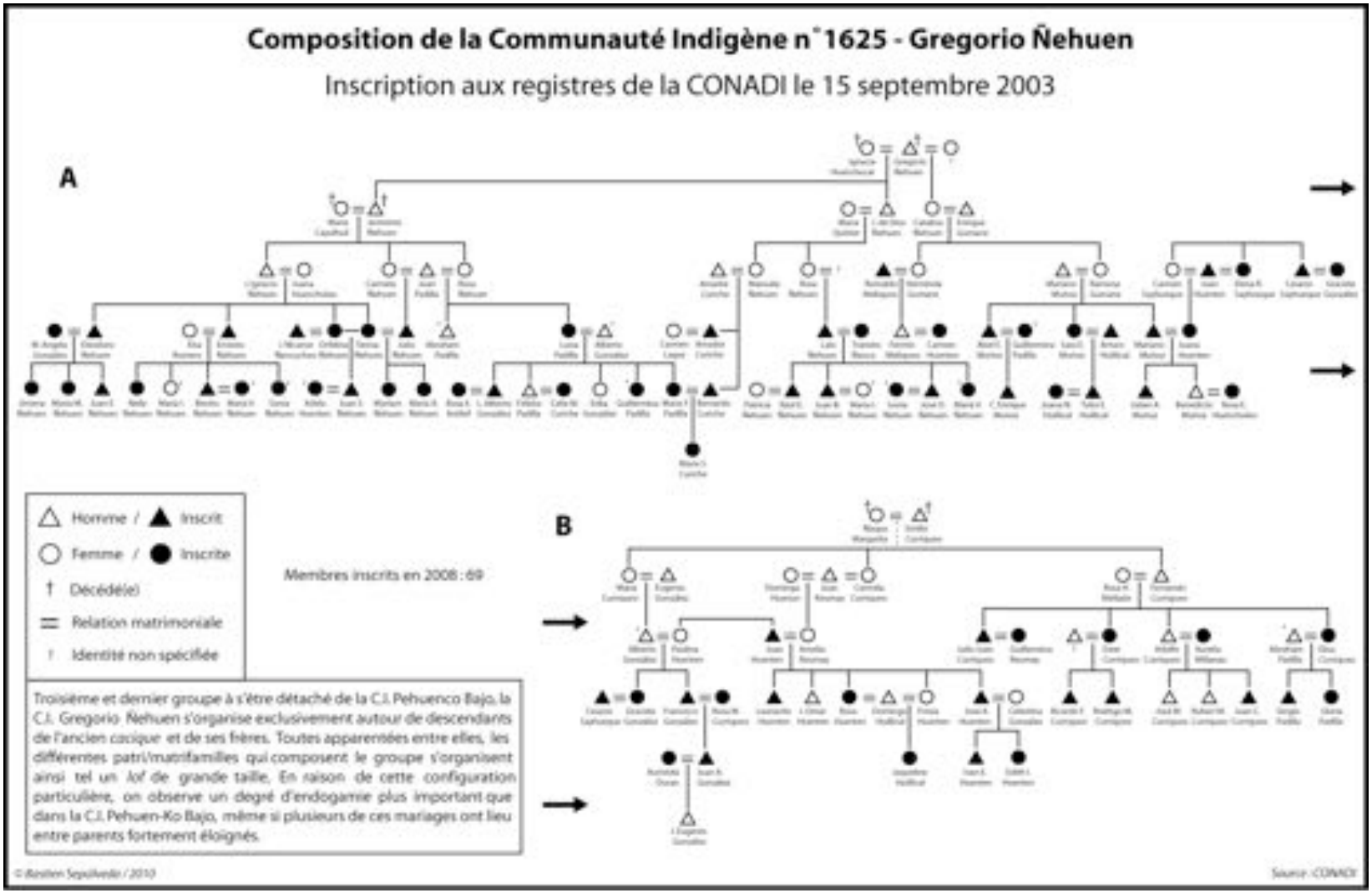

Composition de la Communauté Indigène n°1556 - Pehuen-Ko Bajo
Inscription aux registres de la CONADI le 29 août 2002
Membres inscrits en 2008 : 39
Homme / Inscrit
Femme / Inscrite
Décédé(e)
Relation matrimoniale
Identité non spécifiée
Il s'agit du deuxième groupe à s'être détaché, en 2002, de la C.I. Pehuenco Bajo. Contrairement à la C.I. Pedro Curilem, celui-ci se présente comme un tout homogène, dans la mesure où il s'organise autour d'individus apparentés par des liens clairement établis, les dotant d'une origine commune et partagée. L'analyse de sa composition fait resortir, à ce titre, une forme d'organisation de type lof. On est effectivement là en présence d'un regroupement de plusieurs patri/matrifamilles toutes liées par le sang. Hormis quelques rares mariages à l'intérieur du groupe, les alliances matrimoniales sont recherchées plutôt vers l'extérieur.
Source : CONADI

Figure 18


Composition de la Communauté Indigène n°1625 - Gregorio Ñehuen
Inscription aux registres de la CONADI le 15 septembre 2003
A
B
Homme / Inscrit
Femme / Inscrite
Décédé(e)
Relation matrimoniale
Identité non spécifiée
Membres inscrits en 2008 : 69
Troisième et dernier groupe à s'être détaché de la C.I. Pehuenco Bajo, la C.I. Gregorio Ñehuen s'organise exclusivement autour de descendants de l'ancien cacique et de ses frères. Toutes apparentées entre elles, les différentes patri/matrifamilles qui composent le groupe s'organisent ainsi tel un lof de grande taille. En raison de cette configuration particulière, on observe un degré d'endogamie plus important que dans la C.I. Pehuen-Ko Bajo, même si plusieurs de ces mariages ont lieu entre parents fortement éloignés.
© Bastien Sepúlveda / 2010
Source : CONADI

Trois cas de figure peuvent ainsi être identifiés à Pehuenco. On note tout d'abord que deux des cinq C.I. s'articulent très clairement autour d'un *lof* (C.I. Pehuen-Ko Bajo -*cf.* Figure 17- et Gregorio Ñehuen -*cf.* Figure 18). Les trois autres se présentent, en revanche, comme des alliances de groupes de parenté distincts. Deux d'entre elles s'organisent autour d'un *lof*, auquel se rattachent une ou deux patrifamilles avec lesquelles des alliances matrimoniales n'ont pas nécessairement été établies (C.I. Pehuenco Alto -*cf.* Figure 14- et Pedro Curilem -*cf.* Figure 16). La dernière, enfin, se situe à un échelon communautaire supérieur, dans la mesure où elle s'organise autour de l'alliance de deux *lof*. Elle s'apparente, à ce titre, à un *lebo* (C.I. Pehuenco Bajo -*cf.* Figure 15).

La C.I. ne peut donc pas être uniquement comprise comme une structure rigide et imposée d'« en haut » à la société mapuche. Réappropriée « par le bas », elle devient aussi un moyen d'expression des restructurations communautaires. Sa composition peut, de ce fait, évoluer considérablement au fil du temps, et l'entité peut même être amenée à se dédoubler comme on l'a vu à Pehuenco Bajo. Ses limites constituent, comme je l'ai dit, un véritable seuil de tolérance, au-delà duquel aucun destin commun n'est visiblement envisageable. Je serais alors tenté de reprendre l'expression de « territoire maximal », à l'aide de laquelle Patrick Pillon (1999) analyse les structures spatiales mélanésiennes dans la Nouvelle-Calédonie précoloniale. Cette expression semble effectivement pouvoir caractériser le *lof* dans la mesure où celui-ci « [...] *représente l'organisation territoriale d'un seul tenant la plus large* » (Pillon, 1999: 233). Lorsqu'on dépasse le *lof*, les alliances restent possibles mais deviennent instables, inconstantes et circonstancielles. Une réalité que l'expérience du CPL illustre formidablement bien.

4. L'expérience du Conseil Pewenche ou le lebo *reconfiguré*

Au vu de la configuration communautaire actuelle à Pehuenco, il semble que les divisions surgies entre 2001 et 2003 aient permis une sorte de rééquilibrage. Epousant le contour des différents *lof* en présence, les nouvelles C.I. sont effectivement venues répondre à l'anomalie apparente que constituait le maintien d'une seule et unique entité à Pehuenco Bajo. Liées aux distances généalogiques entretenues par différents segments lignagers, ces divisions n'ont pourtant rien de si neuf et pouvaient, par ailleurs, s'exprimer préalablement sous d'autres formes. Elles ont pu prendre vie, notamment, au travers des congrégations religieuses pentecôtistes qui, on l'a vu, englobent des familles entières, suivant un mode d'organisation clanique (*cf.* Chapitre 5).

Les situations peuvent ainsi varier considérablement d'un secteur à l'autre. A Ralco, par exemple, un tel mode d'organisation s'exprime aujourd'hui au travers de la multiplication des comités de quartier plutôt que des C.I. Cette situation est

particulièrement vraie à Ralco Lepoy, où l'ensemble des familles du secteur se répartissent en autant de comités de quartier que de secteurs au sein de la « communauté »[316]. Toutes ces familles, pourtant, sont inscrites dans les registres d'une seule et même C.I. qui constitue alors un niveau supérieur d'organisation communautaire. En tant qu'union des différents *lof* ou clans en présence, elle se situe à l'échelon du *lebo* ou de la tribu. Cet échelon, comme on l'a vu, se fonde sur l'activation d'alliances politiques entre différents *lof*.

Contrairement à la réalité décrite pour le secteur de Ralco, à Pehuenco c'est en partie hors des cadres imposés par l'Etat que ces alliances se sont nouées et qu'une sociabilité de type *lebo* a pris forme. C'est au sein du Conseil Pewenche de Lonquimay (CPL) que plusieurs des *lof* constitués en C.I. se sont retrouvés. Or, on l'a vu, le CPL se revendique en tant qu'organisation « traditionnelle », sorte de grand conseil intégré des autorités « ancestrales » des communautés du secteur. Nivaldo Romero en serait alors l'*ulmen* ou grand *lonko*. Mais, paradoxalement, le voilà qui occupe en même temps les fonctions de « président de communauté », figure juridique attribuée et reconnue par les autorités chiliennes[317].

Dans la période antérieure, il avait également présidé le comité de quartier de Pehuenco et, en tant que « pasteur pehuenche », il s'était lui-même chargé de l'évangélisation des habitants du secteur ! Depuis, il a -comme on le sait- troqué sa Bible pour un *trarilonko*, quitté l'Eglise pour le Conseil de Toutes les Terres (CTT), redevenant alors à tous égards un « authentique chef indien ». Investi du titre d'autorité coutumière et se revendiquant du lignage de Pedro Curilem, il créa postérieurement le CPL, n'hésitant pas à prôner, à travers un discours indianiste radical, l'erradication des sectes protestantes qu'il avait lui-même contribué à installer dans le secteur. C'est alors sur la revendication des terres, et en particulier celles de la Réserve Nationale Alto Bío-Bío, qu'il parvint à réunir trois, puis quatre C.I. au sein du CPL. La sienne, d'abord, à laquelle vinrent se joindre celles de plusieurs de ses affins, géographiquement répartis entre Pehuenco, Piedra Blanca et Pino Solo.

Ainsi, le CPL constitue un niveau supérieur d'organisation communautaire, un *lebo* fondé sur le regroupement de plusieurs C.I. En d'autres termes, on se retrouve là paradoxalement face à une forme d'organisation revendiquée comme « ancestrale », mais dont les différents *lonkos* sont avant tout des présidents de communauté. Mais au-delà de ces aspects formels, ce qui doit être relevé c'est que le *lebo*, à l'image du

[316] Ce fait peut probablement s'expliquer par le caractère coercitif du pouvoir municipal dans la commune de Santa Bárbara. Durant la dictature, le maire exerçait un contrôle presque souverain sur les communautés pehuenches dont il désignait les *lonkos* à sa convenance. Dans un tel contexte, la CONADI a eu du mal à prendre le contrôle des dynamiques organisationnelles et, comparativement à d'autres secteurs, le comité de quartier est encore relativement actif, plus parfois que la C.I.

[317] Dès 1995, il avait d'ailleurs intégré le directoire de la C.I. Pehuenco Bajo, jusqu'à la fondation de la C.I. Pedro Curilem.

« nexus endogame »[318] défini par Ph. Descola chez les Achuar d'Amazonie, « [...] *ne se mobilise pas comme un corps constitué, mais plutôt comme une coalition conjoncturelle épousant les limites de la parentèle du grand homme* » (Descola, 1993: 174).

Pour fonder le CPL, notre « grand homme » activa en effet un réseau de parenté relativement vaste qui, par le caractère multilatéral des échanges matrimoniaux contemporains, s'étend désormais sur l'ensemble du secteur sud-est de Lonquimay. Le ralliement de la C.I. Pehuen-Ko Bajo, par exemple, doit beaucoup au fait que l'une des soeurs du « grand homme » soit liée, par son mari, à ladite communauté. Pour ce qui est de la C.I. Weche Mapu, c'est sur le soutien de ses nièces -filles d'une autre de ses soeurs-, patrilocalisées à Piedra Blanca, qu'il compta initialement. Enfin, à Pino Solo, il joua du lien de parenté qu'il entretient avec Máximo et Francisca Nahuelcheo, ses cousins germains maternels, qui sont aussi deux des membres les plus anciens -et les plus influents- de leur communauté.

Malgré un relatif succès dans ses débuts, l'entreprise du CPL dut néanmoins essuyer un sérieux revers, infligé par des rivaux qui, eux aussi, s'allièrent selon des modalités relevant de l'organisation clanique. A Pehuenco, d'abord, ce sont les membres de la C.I. Pehuenco Bajo qui s'opposèrent aux actions du CPL. Quelques précisions doivent être apportées à cet égard. Si l'on observe la composition du directoire de cette communauté en 1995, celui-ci s'apparentait à une sorte de « conseil de chefs » dans lequel chacun des intégrants -ou presque- représentait l'un des groupes constitutifs de la configuration communautaire contemporaine[319]. Dans la mesure où elle regroupa des représentants de chacun des *lof* en présence, cette C.I. constitua donc un véritable *lebo*. Les scissions postérieures, survenues entre 2001 et 2003, vinrent alors formaliser la rupture de cette alliance. Bien qu'affaiblie en terme de taille, l'entité de base n'en conserva pas moins sa configuration d'origine. Elle constitue, aujourd'hui encore, un *lebo*, que la formation du CPL vient en quelque sorte contrecarrer.

Or, les prérogatives du CPL s'étendant au-delà de Pehuenco, il est intéressant de noter qu'un tel jeu d'oppositions se réplique à l'identique dans chacun des secteurs

---

[318] L'auteur entend le « nexus endogame » comme « [...] *une collection de maisons-territoires consolidées à un moment donné par le partage de quatre réseaux largement interdépendants : une même aire de mariage, une même aire territoriale, une même aire de solidarité factionnelle et une même aire d'influence d'un « grand homme »* » (Descola, 1993: 173). Ce « nexus endogame » semble s'assimiler à ce que M. Stuchlik (1976) appela la « zone vitale » qui, définie en fonction des quatre critères que sont la circulation des femmes, la connaissance personnelle des gens, le choix d'associés économiques et l'assistance mutuelle à des fêtes rituelles et profanes, caractérise l'espace pratiqué par l'ensemble des individus appartenant à une même communauté.

[319] Outre notre *lonko*, déjà mentionné, ce directoire se composa de Tulio Huillical et Bernardo Curiche, que l'on retrouva ensuite, en 2003, à la tête de la C.I. Gregorio Ñehuen. Le dernier membre du directoire de 1995 était alors Roberto Padilla, mari de Ida Mellado, actuelle présidente de cette même communauté. Seule la C.I. Pehuen-Ko Bajo ne fut pas représentée au sein du directoire de 1995. Il convient néanmoins de signaler que son principal dirigeant, Anselmo Ñehuen -qui assure la présidence de la communauté depuis sa création-, occupa durant plusieurs années, et à l'instar de Nivaldo Romero, la présidence du comité de quartier.

concernés. Ainsi, à Pino Solo, la ligne de partage marquant l'adhésion au projet de Nivaldo Romero recoupe les divisions internes, fondées sur des conflits de représentativité et de rivalité relatives à l'accès aux instances directives de la C.I. L'inclusion des uns au projet du CPL a, en somme, automatiquement motivé les autres à en prendre le contre-pied.

A Piedra Blanca, les dynamiques en jeu sont, en revanche, un peu plus complexes. Dans un premier temps, Nivaldo Romero s'appuya, comme je l'ai signalé, sur ses nièces qui entraînèrent avec elles l'ensemble de la C.I. Weche Mapu dont elles étaient alors les principales dirigeantes. Il s'agissait, pour l'ensemble des membres de la communauté, de trouver une solution à leurs demandes foncières. Durant cette première phase, les membres de la C.I. Quiñelevi Meliqueo, les « vieux », se maintinrent en dehors, sans prendre réellement position par rapport aux mobilisations du CPL. C'est lorsque les prétentions de Nivaldo Romero sur Cerro Bayo se précisèrent qu'ils s'en inquiétèrent et exprimèrent leur opinion. Il était bien entendu hors de question, pour eux, de laisser notre *lonko* s'emparer d'un secteur qu'ils revendiquaient eux-mêmes depuis plusieurs années. Ils se joignirent ainsi à ceux qui, depuis quelques mois déjà, faisaient opposition aux « offensives » du CPL.

Or, plutôt que de laisser place à un conflit de générations, l'annonce de cette prise de position entraîna une reconfiguration des structures communautaires selon un mode d'organisation également clanique. Recoupant là aussi des lignes de partage fondées sur des rivalités plus ou moins anciennes, l'ensemble des familles de Piedra Blanca se divisèrent en deux entités qui, contrairement à la configuration des C.I., ne s'établirent pas sur une distance générationnelle mais généalogique. Certains des « jeunes » de la Weche Mapu repartirent ainsi chez les « vieux », tandis que certains « vieux » rejoignirent leurs fils. Comme à Pehuenco et Pino Solo, les deux groupes résultant de ces « remaniements » fondèrent leur opposition sur le principe d'acceptation ou de refus de participation aux mobilisations du CPL. Leur composition ne recoupa cependant pas exactement le secteur selon les divisions définies par la constitution des segments lignagers.

Il serait trop long ici de s'attaquer à une démonstration comme celle qui a été établie pour le secteur de Pehuenco. Les enquêtes de terrain permettent néanmoins d'affirmer que l'on retrouve aujourd'hui, à Piedra Blanca, trois groupes de taille et de composition comparables à celle d'un *lof*, s'organisant chacun autour d'un temple pentecôtiste. La C.I., comme à Ralco Lepoy, fonctionne comme une alliance conjoncturelle, une structure communautaire de niveau supérieur à la tête de laquelle chacun des trois « pasteurs » n'ont cessé de se succéder depuis sa création[320].

[320] Alejandro Lemunao fut le premier président de la C.I. en 1995. En 1999, il fut remplacé par Ramón Cañumir puis réélu en 2002 pour une nouvelle période. En 2005, c'est le troisième « pasteur » de la

L'avènement du CPL à Piedra Blanca, via les jeunes de la Weche Mapu, a inévitablement entraîné une reconfiguration de ces jeux de pouvoir. L'un des *lof* constituant ce *lebo* s'est joint à l'organisation de Nivaldo Romero, permettant alors au second de s'y opposer. Le troisième, quant à lui, a préféré se maintenir à l'écart. Les jeunes de la Weche Mapu, eux, se scindèrent dans un même mouvement, selon leur appartenance lignagère.

La division des habitants de Piedra Blanca selon une ligne de partage des générations succomba donc rapidement à la logique segmentaire relevant du mode d'organisation clanique. Or, contre toute attente, les nièces de Nivaldo Romero qui, rappelons-le, étaient à l'origine de l'entrée du CPL à Piedra Blanca, passèrent dans le « camp adverse » et en vinrent même à prendre la direction des opérations de « sabotage » visant à réduire l'influence de leur oncle dans le secteur. Ce revirement de situation s'explique par la peur de voir se répéter à Cerro Bayo le scénario vécu deux décennies auparavant dans les *veranadas* de Pehuenco, quand leur oncle aurait volontairement dépossédé leur mère d'une partie de son héritage foncier[321]. Il est alors intéressant de noter qu'en tournant le dos à Nivaldo, ses nièces et leur mère ne rompirent pas pour autant le schéma des logiques guidant le passage d'alliances entre *lof*. Elles renouèrent avec un autre oncle, dirigeant de la C.I. Pehuenco Bajo et que l'on peut considérer comme l'un des principaux rivaux de Nivaldo à Pehuenco.

Les mobilisations du CPL engendrèrent ainsi un cycle de renégociation des alliances entre les différents *lof* du secteur. Il en résulta une importante restructuration du paysage communautaire, aboutissant à la formation de deux *lebos* s'affrontant comme deux bandes ennemies. Il existe alors plusieurs niveaux de lecture, emboîtés et indissociables, de ce conflit.

Le premier découle 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 bandes inscrit effectivement une ligne de partage entre deux options religieuses *a priori* antagoniques, séparant d'un côté les pratiquants du *nguillatun*, soutenus par les dirigeants indianistes du CTT et, de l'autre, les pentecôtistes, épaulés par les petits colons du secteur. Il y a donc bien un fondement idéologique permettant d'expliquer cet affrontement.

On a pourtant vu que l'adoption du culte pentecôtiste, loin de constituer une forme d'acculturation, permettait une revitalisation de l'identité culturelle amérindienne. Faut-

---

communauté, Juan Lemunao, qui prit la tête de l'association. En 2007, il fut remplacé par Ramón Cañumir qui assure jusqu'à aujourd'hui son second mandat.

[321] Il est fait acte, dans certaines archives, du volontarisme de Nivaldo Romero lors de la venue à Pehuenco, au début des années 1980, des ingénieurs de l'INDAP, qu'il guida et accompagna pour prendre la mesure des terres à diviser. C'est à cette occasion, dit-on, qu'il aurait lésé ses propres frères et soeurs, s'octroyant un héritage foncier supérieur à la part réelle lui correspondant.

il alors rappeler qu'il y a quinze ou vingt ans, les habitants de Pehuenco, Pino Solo et Piedra Blanca étaient encore tous, sans exceptions, pentecôtistes. Et notre « grand homme » en premier chef, qui fut même l'un des principaux vecteurs de la nouvelle croyance dans le secteur. L'opposition liée à l'appartenance à telle ou telle autre communauté de culte ne peut donc être que de forme, pas de fond. Ce premier niveau de lecture ne peut ainsi 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 bandes respectives. Il lui apparaît alors que la dispute spirituelle cache en fait une course à la reconnaissance de droits fonciers. Ce qui semble constituer l'enjeu véritable de ce conflit est bien l'appropriation de Cerro Bayo, pas la célébration d'une cérémonie religieuse qui n'en est que l'alibi.

Certes, tout cela est très juste, mais encore incomplet. Il manque un troisième et dernier niveau de lecture s'attachant, non pas aux causes, mais aux formes de ces divisions, c'est-à-dire aux modalités selon lesquelles parviennent à se configurer des réseaux de solidarité. Il s'agit là d'un niveau que l'on pourrait qualifier de participatif, par lequel notre observateur entre dans le conflit. Il s'y confronte, littéralement, sans pour autant y prendre part. Cette étape est essentielle car, comme le souligne Ph. Descola :

> « *La cause, les motifs ou les résultats de la guerre sont moins significatifs que la manière dont elle découpe et différencie un champ social en paquets de relations distinctives dont l'analyse permet dès lors de cartographier des degrés d'altérité et d'établir les limites aussi bien que les recoupements de réseaux d'échange intertribaux et de systèmes politiques régionaux* » (*ibid.*: 172).

Quelle carte l'analyse des relations distinctives permettrait-elle de dessiner à Lonquimay ? L'observation participante révèle que chacun des deux groupes en présence s'articule comme un réseau d'alliances recoupant, dans chacun des secteurs qu'il englobe, les rivalités pouvant exister entre plusieurs segments lignagers plus ou moins proches en termes généalogiques. Schématiquement, les rivalités propres à chacun des secteurs concernés 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 (*cf.* Figure 19). Chacune des factions ou *lof* engagés attend ainsi des alliances passées dans les secteurs voisins qu'elles leur fournissent les ressources nécessaires pour faire face à leurs 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 religieuse qui, épousant chacune les mêmes contours, s'inscrivent dans une même logique segmentaire. Voilà donc que nos trois niveaux de lecture s'imbriquent et se confondent. Plus de doute, on est bien 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* » (Retaillé, 2003: 938).

Figure 19 : 8 *lof* articulés en 2 *lebos* reposant sur une transposition des rivalités locales

Secteur	A - Pehuenco		B - Pino Solo		C - Piedra Blanca		***Lebo***
Lof	A1 + A3		B1		C1		**1**
		A2 + A4		B2		C2	**2**

Là où tout se complique c'est que ces alliances n'ont rien de figées. Elles sont, bien au contraire, relativement mouvantes, pouvant donner lieu parfois, comme on l'a vu, à d'étonnants revirements de situation. 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. Le *lof* constitue ainsi le seul niveau communautaire à peu près stable. Encore faut-il garder à l'esprit qu'il tend, au fil des générations, à se diluer pour se démultiplier, donnant naissance à plusieurs nouveaux *lof*. Il s'agit donc d'une structure vivante, en perpétuelle reproduction.

Le *lebo*, lui, se fait et se défait selon les circonstances. Il ne peut être considéré alors comme le « *lieu de la première différenciation identitaire* » que dans la mesure où la guerre n'est pas envisageable en son sein (Boccara, *op. cit.*). Celle-ci relève en effet uniquement de l'ordre intertribal. Cela ne signifie pas pour autant qu'il n'y ait pas de conflits intratribaux. Mais, dans ce cas, on parlera plus volontiers de vendetta qui, contrairement à la guerre, fait appel à des mécanismes de compensation et de réparation mettant fin au conflit de manière consensuelle (Descola, 1993: 176). En l'absence de normes judiciaires partagées et reconnues permettant de régler les contentieux, c'est l'escalade. Dès lors, la guerre s'impose comme un véritable marqueur d'altérité. De ce fait, « [...] *elle joue un rôle déterminant dans la structuration de l'espace politique et social interne* » (Boccara, 1999-b: 97). C'est par elle, en effet, que se redéfinissent sans cesse les contours communautaires.

Du point de vue de leur composition, nos deux bandes rivales épousent, certes, les formes du *lebo*. Mais se sont-elles vraiment fait la guerre ? La violence des événements de 2008 se limita à repousser les tentatives d'accès au site cérémoniel des membres du CPL. Le site en question avait de toute façon été saccagé afin de s'assurer qu'aucune cérémonie ne pourrait y avoir lieu (*cf.* Illustration 61). Bien que ces actes soient chargés

d'une violence hautement symbolique, ils relèvent toutefois davantage de la démonstration de force et de l'intimidation. Pour autant, ils ne participent pas moins de l'enclenchement d'une logique guerrière, dans la mesure où ils contribuent à mettre de la distance et inscrire une ligne de partage infranchissable entre deux entités s'excluant mutuellement.

Illustration 61 : Préparatifs du *nguillatué* à Cerro Bayo quelques jours avant les « affrontements »

Clichés : B. Sepúlveda, 2008

En avril 2008, les opposants du CPL se constituèrent en Association Indigène dont les statuts précisent que « *l'association ne partage pas l'idéalisme ni la façon d'agir de M. Nivaldo Romero et de son organisation « Conseil Pehuenche » et, pour cela même, les membres de l'association qui en viendraient à suivre M. Romero seront exclus de l'association* ». Tout cela montre combien l'exercice du pouvoir, à l'échelle du *lebo*, s'avère être une tâche relativement délicate. Marquée par l'instabilité, l'autorité du chef n'a de salut qu'à condition d'un renouvellement périodique du contrat de confiance liant le « grand homme » aux parties constitutives de l'entité.

Comme le souligne Ph. Descola, « [...] *le réseau factionnel du grand homme constitue le point d'appui d'une prééminence sociale constamment renégociée, sans jamais se convertir pour autant en instrument d'une domination politique effective* » (Descola, 1993: 174). Le chef peut être invalidé et conséquemment destitué. C'est ce qui se passa par exemple à Ralco Lepoy, dans le début des années 1970, lors de l'exploitation des forêts d'araucaria. Désapprouvé par la grande majorité des familles pehuenches, Pedro Marihuan fut tacitement destitué de ses fonctions pour avoir pacté secrètement la vente des bois de l'ensemble de la communauté. Il fut alors remplacé par Manuel Neicuman qui avait acquis sa légitimité en luttant activement contre l'emprise de la société forestière (*cf.* Chapitre 5).

Rien n'est très différent à Pehuenco où, on l'a vu, certaines alliances ont d'ores et déjà été rompues. Et tout porte à croire que d'autres rebondissements pourraient, dans un futur plus ou moins proche, marquer le processus de mobilisation engagé par le *lonko* Romero. Quelques semaines à peine avant mon retour en France, les dirigeants de

la C.I. Pehuen-Ko Bajo semblaient déjà s'engager vers une autre voie[322]. Il n'est pas impossible que l'échec du coup de force de 2008 ait décrédité notre *lonko* aux yeux des autres membres du CPL. Des reconfigurations menant à la disparition de l'organisation pourraient de toute évidence avoir lieu. A moins que de nouveaux évènements ne viennent inverser la tendance... Quoi qu'il en soit, l'expérience du CPL, riche en enseignements, permet de poser les bases d'une réflexion nécessaire sur la configuration du mouvement mapuche et de ses organisations. C'est ce que je propose d'aborder dans la troisième et dernière partie de ce chapitre.

[322] Ils furent accusés, en tout cas, par certains, de baisser les bras en négociant à part, avec la CONAF, la location de *veranadas* hors de l'aire protégée.

III. Un mouvement mapuche en proie à ses propres jeux d'alliances

A son niveau, le CPL témoigne du caractère instable des structures sociales sur lesquelles repose le mouvement politique mapuche contemporain. Produit d'une alliance circonstancielle motivée par le propos mobilisateur de récupération des terres de l'aire protégée adjacente, l'organisation se trouve actuellement en cours de restructuration, suite au constat d'échec de ne pouvoir parvenir à ses fins. Peut-être le CPL disparaîtra-t-il ! Ou notre « grand homme » pactera-t-il ailleurs, avec d'autres groupes, de nouvelles alliances fondées sur un nouveau projet ! Peu importe car, dans le fond, ce que l'on doit en retenir est cet aspect dynamique et mouvant qui imprime la configuration et l'évolution des structures organisationnelles mapuches. Mais au-delà de ces quelques remarques, il est nécessaire de s'attacher à l'étude des implications qu'un tel cadre d'action peut avoir sur le « corps diplomatique » amérindien. Il y a, à ce propos, trois points qu'il me semble indispensable d'aborder.

Le premier, d'ordre structurel, questionnera les possibilités d'expansion et de croissance du mouvement mapuche autrement que par multiplication des entités. Autrement dit, il s'agira là d'interroger la possibilité d'une hypothétique unité politique autochtone au Chili.

Le second point, qui découle du précédent, s'attachera alors à l'analyse d'une nouvelle génération d'organisations, dont l'émergence est venue ébranler l'ordre spatial institué d'« en haut » par les référents prônant un *Wallmapu* unifié, centré sur l'Araucanie et la ville de Temuco. Le cas de l'Identité Territoriale Lafkenche (ITL) servira en cette occasion de « cobaye ».

Le dernier point, d'ordre plus pragmatique, s'intéressera enfin aux modes et capacités de réappropriation, par le mouvement mapuche contemporain, des structures politico-administratives formelles du maillage colonial chilien. L'analyse se centrera, à cet effet, sur l'échelon municipal, dont je tenterai de déterminer s'il est à même de générer une forme effective de pouvoir local.

1. De l'organisation sociale au mouvement politique

A l'image du CPL, toute organisation mapuche peut être définie comme une coalition circonstancielle. Quelles que soient son ampleur, sa taille ou son extension, elle fonctionne telle une association contractuelle fondée sur des alliances dont les principales caractéristiques sont d'être mouvantes, dynamiques et instables. J'aurais même presque envie de dire que cette association est mue par une forme d'« opportunisme » stratégique. Mais attention, il faut bien garder à l'esprit qu'il s'agit d'un opportunisme réciproque ou à double sens, dans lequel chacune des parties engagées maintient son autonomie.

On a vu comment les différentes C.I. qui intègrent le CPL pouvaient, à tout moment, rompre le pacte, changer d'orientation et opter pour une autre forme de résolution des problèmes posés à la base. A un échelon supérieur, le CPL entretient une relation de nature comparable avec le CTT. En effet, l'alliance passée entre les deux entités n'est opérationnelle que dans la mesure où elle sert des intérêts réciproques :

- Ceux du CPL, d'une part, puisqu'en se liant au CTT, Nivaldo Romero peut espérer s'enchérir du poids médiatique que lui conférera le soutien d'une organisation de rayonnement régional. Aussi, en bénéficiant des réseaux tissés par Aucan Huilcaman, tant sur le plan national qu'international, il se donne plus de chance de parvenir à ses fins[323].

- Ceux du CTT, d'autre part, pour qui le CPL constitue un pied-à-terre stratégique à Lonquimay. De plus, en acceptant de téléguider -depuis Temuco- les opérations à mener dans le cadre des revendications exprimées vis-à-vis de l'aire protégée, Aucan Huilcaman s'attribue la représentation d'un conflit qui lui conférera davantage de crédit et le confortera dans son rôle de dirigeant mapuche aux yeux de l'opinion publique -et notamment des bailleurs de fond indigénistes.

Cet opportunisme réciproque soumet ainsi les structures organisationnelles mapuches à une tension permanente. La prise en compte de cet aspect s'avère déterminante au regard de la compréhension des modalités de passage et de maintien des alliances politiques configurant le mouvement mapuche. Cette réalité est particulièrement prégnante à Ralco où, dans une véritable course au plus offrant, de nombreuses organisations mapuches vinrent proposer leurs services aux communautés affectées par la construction du barrage hydraulique. Certaines familles dont les terres devaient être inondées par la montée du Bío-Bío parvinrent d'ailleurs à surfer incroyablement bien sur cette vague, n'hésitant pas *a posteriori* à « délaisser » leurs alliés d'antan. Aujourd'hui, alors que le barrage est en place, le champ de bataille a été déserté, laissé aux mains des diverses ONG qui, depuis la même période, opèrent dans le secteur (*cf.* Chapitre 3), et avec lesquelles les communautés entretiennent également une relation de type clientéliste. Les alliances se font et se défont selon les circonstances données.

C'est cette malléabilité du champ politique qui explique le foisonnement et la multiplicité des organisations dans la constitution du mouvement mapuche. Les remaniements multiples en ayant marqué, depuis 1910, la configuration répondent en

[323] L'accès au carnet d'adresses du *werken* du CTT lui permit, notamment, de s'entretenir directement, et plusieurs fois, avec le directeur régional de la CONAF, à Temuco.

effet davantage au caractère fluctuant des alliances sur lesquelles se fonde le noyau organisationnel, qu'à une inévitable adaptation à l'évolution du contexte politique chilien. De nombreuses organisations sont ainsi apparues pour ensuite se dissoudre et laisser place à de nouveaux référents. La scène politique mapuche s'est, de ce fait, caractérisée historiquement par un renouvellement constant du leadership et des entités lui étant liées. Il semble dès lors que l'importance d'une organisation donnée puisse se mesurer dans la capacité de ses dirigeants à renégocier favorablement les alliances tant à l'intérieur qu'à l'extérieur du groupe. N'y parvenant pas, ils peuvent alors perdre la main, générer de la dissidence et mettre à mal l'existence même de l'organisation.

Or, selon l'évolution du contexte politique, des désaccords profonds quant à la manière de se positionner peuvent surgir au sein d'un groupe et contribuer alors à le diviser, toujours, cependant, selon les mêmes lignes de partage. Par exemple, plusieurs des dirigeants de la CAM furent exclus de l'organisation pour avoir changé de posture et d'opinion quant à la ligne à adopter dans le processus de récupération de terres. Lorsque la négociation avec l'Etat se profila comme une issue plausible à leurs demandes, ils n'hésitèrent pas à abandonner l'idéologie du « contrôle territorial » et des « récupérations productives ».

Dans un autre registre et à une autre période, c'est tout de même selon des procédés identiques que la Corporation Araucane se vit progressivement affaiblie, jusqu'à disparaître. L'intransigeance de Venancio Coñuepán, refusant de renoncer aux « privilèges » que l'alliance avec les partis de Droite lui conférait, lui valut une baisse de popularité dans ses propres files. L'arrivée au pouvoir d'Alessandri, en 1958, et l'évincement conséquent de la Corporation Araucane de toutes les instances de décision, eurent raison de son leadership. N'ayant pas voulu ou su percevoir à temps les changements d'orientation dans la politique nationale, il fit automatiquement le vide autour de lui. Dès le début des années 1950, plusieurs factions se détachèrent tour à tour de la Corporation Araucane, faisant alliance avec des partis de la Gauche chilienne. Ce sont alors ces mêmes dissidents qui, par la suite et jusqu'au coup d'Etat de 1973, prirent le relais dans la conduite du mouvement mapuche (*cf.* Chapitre 4). Contrairement à Coñuepán, ils avaient visualisé l'intérêt de renouveler leurs alliances dans la société chilienne (Foerster & Montecino, 1988: 239-242).

L'*exit option* est généralement vécue comme le recouvrement d'un pouvoir de décision opprimé voire confisqué par les directives d'une chefferie « tyrannique ». Entendue comme un retour vers une certaine forme d'autonomie -du moins vis-à-vis de l'organisation « mère »-, elle débouche presque systématiquement sur des prises de position mutuellement excluantes. Une ligne de fracture s'inscrit dès lors au sein du mouvement qui se morcelle en une série d'entités constituant autant de blocs idéologiques et se distinguant dans leur praxis. Se tisse ainsi, selon une logique duelle non exempte de relents messianiques, un système d'oppositions rappelant à bien des

égards cette conception binaire du cosmos, fondée sur un antagonisme radical entre forces du bien et forces du mal (*cf.* Chapitre 4).

Chacun des groupes en présence entendant imposer sa propre vision, se revendique comme « LE » référent mapuche, seul ambassadeur pouvant en toute légitimité prétendre porter les revendications de son peuple. Les discours publics usent à maintes reprises d'un langage disqualifiant en se référant aux rivaux, dont on cherche à dévaloriser les actions. Le but ultime est de les délégitimer en tant que potentiels représentants du mouvement mapuche. D'un autre côté, la volonté d'asseoir à tout prix son hégémonie peut se traduire par l'institutionalisation de pratiques certes questionnables, mais incontestablement ancrées dans cette logique culturelle d'une lutte perpétuelle contre les forces du mal qu'incarneraient les organisations « ennemies » :

> « *Les assemblées organisées par les membres de la CAM au sein des communautés ont pour objectif de trouver des leaders, souvent jeunes, obtenant une certaine unanimité et prônant également la récupération des terres et le soutien aux communautés en conflit. Ce recrutement se fait quitte à passer au dessus du pouvoir des anciens, des présidents d'associations communautaires élus démocratiquement ou des chefs traditionnels aux positions antagonistes à la CAM* » (Le Bonniec, 2009: 428).

La CAM n'est bien entendu pas la seule organisation à avoir instauré ce genre de pratiques. Le CTT, avant elle, l'avait déjà expérimenté. J'en ai d'ailleurs été le témoin à Lonquimay, lors du revirement des nièces de Nivaldo Romero. Ne suivant plus la ligne de conduite dictée depuis Temuco, elles devinrent gênantes et on les remplaça, à la direction de la C.I. Weche Mapu, par des dirigeants acceptant les orientations définies d'« en haut ». Mais ce qu'il est intéressant de noter par rapport à cela, c'est que ces changements ne se font jamais par hasard ou en accord à de simples liens d'affinité idéologique. Ils viennent eux aussi se loger derrière les lignes de fracture dessinées par l'opposition factionnelle entre les différents segments lignagers en présence. Ils alimentent ainsi, à leur tour, ce mouvement perpétuel de restructuration des échelons communautaires dont ils sont eux-mêmes, d'une certaine façon, le produit.

On comprendra alors pourquoi toutes les tentatives d'unification du mouvement mapuche, nombreuses et constantes au cours de l'histoire, se sont systématiquement soldées par un échec. Comme le précise R. Santana, « *jusqu'ici, l'histoire semble montrer que la fragmentation est la dominante politique chez les Mapuches et que les moments de grande unité ne sont qu'occasionnels* » (Santana, 1999: 85-86). Partageant pleinement cette analyse, je la complèterais, néanmoins, en soulignant le caractère circonstanciel et éphémère de ces grands moments. Voyons quelques exemples en guise d'illustration.

La première tentative d'unification date de 1926, avec le regroupement, sous le nom de Comité Exécutif de l'Araucanie, de la Société Caupolican et de la Fédération

Araucane (*cf.* Chapitre 4). Cette union répondit à la volonté de s'opposer au projet de loi relatif à la division des Réductions indigènes présenté au Parlement par Manuel Manquilef -et qui lui coûta d'ailleurs d'être exclu de la Société Caupolican (Foerster & Montecino, 1988: 41). Le projet fut adopté en 1927 avec le soutien des frères Chihuailaf et de l'Union Araucane. En 1930, comme on le sait, une nouvelle loi visant à accélérer le processus fut votée, mais ne compta cette fois-ci sur le consentement d'aucun représentant mapuche. En d'autres termes, les organisations perdirent la mainmise qu'elles avaient jusque-là réussi à garder sur la définition et l'orientation des politiques indigénistes. Tous, sans exception, se levèrent contre la nouvelle législation, Manquilef y compris qui, avec Antonio Chihuailaf -qui venait de quitter l'Union Araucane en protestation de la tutelle catholique dont elle faisait l'objet-, rejoignit finalement les files du Comité Exécutif de l'Araucanie.

L'union aurait été presque parfaite si Francisco Melivilu, élu député tout comme Manuel Manquilef, ne s'était pas chargé d'incarner l'« inmanquable » mouvement de dissidence, suite à un appel au regroupement de la « race araucane » lancé en 1930 par la Société Caupolican. Or, il est intéressant de noter que les raisons de son opposition ne se fondèrent pas en rapport à une opinion arrêtée quant au bienfondé ou pas du processus de division, mais à une réflexion portée sur l'idée même de regroupement et d'unification. En réponse à cet appel, il écrivit :

> « *Vous voulez des assemblées nombreuses, des parlements et des fédérations pour que la race mapuche se défende, s'éduque et se fortifie. Je soutiens que pour cela il faut de petites associations, des clubs, des collèges, des ligues, des associations culturelles principalement ou de caractère économique, sportives, religieuses, etc., dans chaque secteur, et répondant à des intérêts familiaux plutôt qu'à des idéaux abstraits* » (Melivilu *in* Foerster & Montecino, 1988: 28).

Il semble donc qu'au-delà de toute forme d'idéologie, Francisco Melivilu ait bien saisi le caractère structurel du factionnalisme propre à la reproduction du champ socio-politique mapuche. Réaliste ou désabusé, il s'était en tout cas visiblement fait une raison, renonçant plus précocement que d'autres à l'idée d'union par trop utopique. Et il ne s'y trompa point. Le cours d'une histoire jusqu'à nos jours jonchée de quelques rares moments d'union -ayant mécaniquement enclenché une dynamique postérieure de dispersion et d'atomisation- ne lui donne que trop raison. Le bilan que R. Foerster et S. Montecino dressent des premières décennies d'activisme du mouvement mapuche en témoigne sans équivoque :

> « [...] *leur structure empêchait les hiérarchies et rendait vaine la tentative de toute entité ou dirigeant de prétendre représenter l'ensemble du peuple mapuche* [...]. *Il est possible d'apprécier un mouvement de forces centripètes et centrifuges opérant dans les 70 ans d'histoire des organisations : unions*

conjoncturelles qui disparaissaient une fois les menaces dépassées, dispersion et division des entités pour des luttes entre les leaders » (*ibid*.: 361).

Les mêmes conclusions pourraient être tirées pour ce qui relève des dernières décennies au cours desquelles toutes les tentatives d'unification du mouvement mapuche vinrent également échouer contre la montée en dissidence de l'une ou l'autre des organisations. Toutes, sans exception, se soldèrent aussi par un retour à l'éparpillement. Depuis quelques années, une nouvelle génération d'organisations dont la particularité est d'avoir assumé le factionnalisme comme une donnée inhérente et « naturelle » à la structuration socio-politique mapuche, prend même progressivement place sur le devant de la scène. Plutôt que de se revendiquer d'un tout « national » homogène et idéalement unitaire, elles font ouvertement référence à un groupe ou un secteur relativement localisé. Ce sont les « identités territoriales » (Le Bonniec, 2002).

2- La résurgence des identités territoriales

L'expression « identité territoriale » renferme l'idée d'une identité « par » le territoire ou, en d'autres termes, du territoire en tant que ferment, ressource et support identitaire. Comme le signale Yves Guermond, cette forme d'identité résulte d'une volonté politique, dans la mesure où elle « [...] *est favorisée par la plus ou moins grande efficacité des représentations symboliques (paysages, histoire, « patrimoine ») qui sont mobilisées pour la développer* » (Guermond, 2008). Plus haut, il a justement été fait état de la centralité du concept de territoire dans les revendications identitaires mapuches à partir, notamment, de l'ouverture du présent cycle de mobilisations (*cf*. Chapitre 4). La mapuchité, telle qu'elle se décline dans les discours des leaders contemporains, est une forme évidente d'identité territoriale, rattachée et ancrée dans un territoire de référence : le *Wallmapu*.

En toute rigueur, il est donc impropre de parler de « résurgence » des identités territoriales pour qualifier cette nouvelle vague organisationnelle apparue depuis une quinzaine d'années. Les organisations s'y rattachant ne font que continuer, accompagner et préciser davantage le processus engagé par l'ensemble du mouvement mapuche depuis la fin de la dictature militaire. Là où il y a résurgence néanmoins, c'est dans l'appel à des catégories socio-spatiales tombées en désuétude suite au processus de « pacification ». Se revendiquant de structures politiques dites « ancestrales », certaines organisations apparues dans le courant des années 1990 font effectivement revivre de leurs cendres les *ayllarehue* et *futanmapu* des temps de l'indépendance. A l'encontre d'un discours totalisant présentant la société mapuche comme un tout homogène, une « nation » unie et solidaire, cette nouvelle génération d'organisations vient mettre le doigt sur une certaine forme de diversité culturelle intraethnique, célèbrant alors

l'existence d'une série de sous-groupes au sein de l'ensemble mapuche progressivement construit.

Le CPL, à son niveau, participe bien entendu pleinement à ce processus. Bien que restreignant son emprise au secteur sud-est de la commune de Lonquimay, il se revendique dans son énoncé d'une réalité culturelle spécifique. Hormis ce cas désormais bien connu, il n'existe pas, à ma connaissance, d'organisation ayant contribué ouvertement à la réification d'une identité territoriale pehuenche, que cela soit à Lonquimay ou à Ralco. Il semble ainsi que la revendication d'une autochtonie liée à la présence de l'araucaria n'ait pas eu véritablement prise dans la Cordillère[324].

C'est en fait aux Lafkenches, les « gens de la mer » littéralement, que l'on doit la célébration des identités territoriales. Ce sont eux les premiers qui, à partir de 1999, mirent à mal l'unité prétendue du territoire mapuche (Le Bonniec, 2002: 37-38). Prenant place au sein du mouvement politique tel un courant régionaliste contestant l'hégémonisme des organisations « centrales » basées à Temuco, ils invoquèrent la possibilité d'un statut d'autonomie pour les Lafkenches de la province côtière d'Arauco.

Dans un document fondateur, publié en mai 1999, non moins d'une trentaine de représentants de communautés de différentes communes de la province (Arauco, Cañete, Contulmo et Tirúa) exposèrent leur programme politique[325]. Sans grande surprise, les diverses demandes qui y sont formulées s'articulent une fois de plus autour de la mobilisation du concept de territoire (*cf.* Illustration 62). Il ne s'agit cependant pas de la revendication « DU » territoire lafkenche, mais d'une série d'« Espaces Territoriaux de Patrimoine Lafkenche », instances au sein desquelles devait pouvoir se loger une « option lafkenche de développement ».

Aussi, comme le souligne I. Hirt, « *on peut assurément interpréter l'émergence de ces discours d'autonomie locale comme une volonté de lutter pour des objectifs plus réalistes et davantage à portée de main que ne le sont les revendications d'autonomie relatives à la récupération d'un seul territoire s'étendant du fleuve Bío-Bío à l'île de Chiloé* » (Hirt, 2008: 180). L'efficacité d'un tel discours ne se mesure d'ailleurs pas uniquement dans les succès enregistrés par les mobilisations lafkenches[326], mais aussi

---

[324] Toutefois, plusieurs *trawun* réunissant un grand nombre de représentants pehuenches ont été realisés récemment, entre 2007 et 2008, dans différentes localités de l'Alto Bío-Bío. Impulsé par l'Association de Lonkos basée à Ralco, le projet n'a cependant pas été véritablement réapproprié par les communautés de Lonquimay. La « grande unité pehuenche » souhaitée ne relève encore vraisemblablement que de l'utopie !

[325] « *De la deuda histórica nacional al reconocimiento de nuestros derechos territoriales* », document consultable en libre accès sur : http://www.mapuche.info/mapuint/lafken990600.html

[326] On pourrait par exemple citer la grande chevauchée organisée en 1999, dans le cadre des contre-célébrations du 12 octobre. A leur arrivée à Concepción, la vingtaine de cavaliers lafkenches partis de Cañete parvinrent à regrouper près de 6.000 personnes dans le centre de la capitale régionale. Mais on pourrait également parler de la Rencontre Internationale des Nationalités et Peuples Autochtones, organisée à Tirúa du 25 au 30 novembre 2002, à laquelle assistèrent des représentants de l'ensemble du continent. Enfin, on pourrait signaler le travail et les mobilisations ayant abouti à la promulgation, en janvier 2008, de la Loi n°20.249 sur l'Espace Côtier Marin des Peuples Autochtones (*cf.* Chapitre 3).

par le fait qu'il ait été réapproprié par d'autres groupes qui, à leur tour, se mirent à revendiquer leurs spécificités au sein d'un univers mapuche indifférencié[327].

Illustration 62 : Le *futanmapu* lafkenche, « *un territoire en reconstruction* »

Œuvre sous droit

Source : http://www.identidadlafkenche.cl/

Il faut dire que les bases théoriques permettant une telle propagation furent soigneusement posées dans le document de 1999. Ses auteurs semblent avoir voulu insister sur le fait que les Lafkenches ne constituent bien qu'une identité territoriale parmi d'autres :

> « *Nous pensons que le Chili et ses gouvernants doivent savoir qu'en accord à nos coutumes et valeurs, notre Peuple Mapuche se situe dans un territoire historique ancestral, le* Wall-Mapu *(WALL : univers, MAPU : terre/territoire). C'est dans cet espace territorial que nous nous répartissons géographiquement en Identités Territoriales :* Picun mapu *: la terre du nord, espace territorial des Picunches ;* Willi mapu *: la terre du sud, espace territorial des Williche ;* Pewen mapu *: la terre des pewens, espace territorial des Pewenche ;* Lafken mapu *: la terre de la mer, espace territorial des*

[327] Cette forme de régionalisme fut reprise notamment par divers référents du secteur oriental de la cordillère de Nahuelbuta qui, peu de temps après l'apparition de l'Identité Territoriale Lafkenche, formèrent l'Identité Territoriale Nagche.

Lafkenche ; Nag mapu *: la terre des plaines, espace territorial des Nagche ;* Wente mapu *: la terre des vallées, espace territorial des Wenteche* »[328].

Parti d'Arauco[329], le mouvement s'est ensuite propagé vers l'ensemble -ou presque- du « pays mapuche ». Faut-il s'en étonner ? Non, pas vraiment, et ce pour plusieurs raisons. On peut tout d'abord y voir la réminiscence d'une réalité historique ayant placé les Lafkenches à l'avant-garde de la restructuration du système socio-politique mapuche. En rapport à l'apparition d'entités de plus en plus englobantes durant la période coloniale, G. Boccara nous fait effectivement « [remarquer] *que la formation de ces districts ne suit pas partout les mêmes rythmes* [et qu'] *il semble que le* futamapu *de la côte (*lafquenmapu*) se constitue avant ceux de la plaine et du piémont andin* ». Il précise, enfin, « [...] *que les* ayllarewe *de la côte sont les premiers à définir une politique extérieure unitaire et à mener des actions politiques concertées en temps de paix* » (Boccara, 1998: 358). Bien que convainquant, cet argument « historique » n'est pourtant pas suffisant pour expliquer à lui seul une « spécificité lafkenche » qui est avant tout contemporaine.

Il faut, pour comprendre cette réalité, replacer la Province d'Arauco dans la configuration territoriale dont elle dépend. Annexée à la Région du Bío-Bío lors de la régionalisation du milieu des années 1970 (*cf.* Chapitre 3), ladite province est administrativement liée à la ville de Concepción, capitale régionale du Bío-Bío. Cette mesure a indubitablement contribué à isoler les communautés lafkenches qui, pour tout type de démarches et affaires d'ordre légal, se rendent préférentiellement à Concepción, plutôt qu'à Temuco. Or, l'isolement n'est pas qu'administratif, il est aussi et d'abord physique. La Province d'Arauco, limitée sur sa bordure orientale par les massifs montagneux de Nahuelbuta, est plus directement accessible depuis Concepción que depuis Temuco. Dressée tel un véritable rempart obstruant les communications terrestres, la Cordillère côtière de Nahuelbuta fait ainsi office de « frontière naturelle » entre les régions du Bío-Bío et de l'Araucanie (*cf.* Cartes 1 & 11).

Ces précisions sont importantes, car elles expliquent en grande mesure les raisons pour lesquelles les habitants lafkenches de la Province d'Arauco ont eu tendance, ces dernières années, à se démarquer du mouvement mapuche nationalitaire et à évoluer de façon parallèle, regardant davantage vers Concepción que vers Temuco. C'est ainsi qu'en août 1988, à Concepción, « *une soixantaine d'étudiants lafkenches* [créèrent] *l'association Pegun Dugun et le foyer universitaire du même nom* (Cattaneo, 2004: 86).

---

[328] Extrait du document « *De la deuda histórica nacional al reconocimiento de nuestros derechos territoriales* » (*op. cit.*).

[329] R. Rupailaf signale néanmoins que, durant la dictature déjà, un Conseil des Caciques du Butahuillimapu -« grandes terres du sud »- se forma (1983) sur l'initiative de jeunes Huilliches originaires de San Juan de la Costa. Or, non seulement cette organisation tint tête aux mesures du gouvernement militaire mais aussi et surtout à la tentation hégémonique des organisations mapuches de Temuco qui ne parvinrent pas véritablement à établir de bases dans le *futanmapu* huilliche (Rupailaf, 2002: 78-79).

Comme on le sait, c'est de cette même association qu'éclora, une décennie plus tard, la Coordinatrice Arauco-Malleco (CAM), dont on a vu qu'elle tenait ses bases dans certaines communautés de la Province d'Arauco (*cf.* Chapitre 4).

Seulement, la praxis prônée par les dirigeants de la CAM ne fit pas l'unanimité, et l'organisation ne parvint pas à réunir l'ensemble des référents mapuches comme elle se l'était proposée initialement[330]. De fait, la posture des dirigeants du nouveau référent généra des tensions au sein même de l'association Pegun Degun dont une partie des membres se détacha pour former, un an plus tard, l'Identité Territoriale Lafkenche (ITL). L'apparition de cette seconde organisation, surgie d'après R. Cattaneo « [...] *comme une contre-proposition de dirigeants du Pegun Dugun à la « Coordinadora Arauco Malleco »* [...] » (*ibid.*: 86), eut pour effet de reproduire, à l'échelle de la Province d'Arauco, ce qu'il se passait déjà à Temuco, où plusieurs référents se disputaient un droit et une légitimité de représentation.

Si la construction d'un mouvement lafkenche tourné vers la Province d'Arauco est ainsi venu contrecarrer -volontairement ou pas- l'hégémonisme d'organisations qui, depuis Temuco, s'octroyaient la représentativité de l'intégralité du *Wallmapu*, il n'existe pas pour autant de référent pouvant se targuer aujourd'hui de représenter l'ensemble du *Lafkenmapu* ou « pays lafkenche ». Ni la CAM, ni l'ITL n'en a de toute façon la prétension. Cela apparaît d'ailleurs très clairement dans le type de revendication que l'une et l'autre de ces entités formulent par rapport au territoire. Sans bannir de leurs discours les références à un grand territoire « national », comme pourrait l'être le *Lafkenmapu* ou même le *Wallmapu*, les dirigeants lafkenches abordent la construction de l'espace comme un processus se déclinant au pluriel. Ils ne parlent donc pas de « territoire » mais de « territoires », comme le précise la déclaration suivante de l'un des ex-leaders de la CAM :

> « *Nous ne demandons pas que l'on nous rende « le sud du Bío-Bío », comme le Conseil de Toutes les Terres. Nous voulons des zones déterminées de conflit territorial où notre présence est importante et des espaces où l'on puisse cohabiter avec des* huincas*, certes, mais pas avec des sociétés forestières. Notre propos est relativement plus modeste parce qu'il s'ajuste à notre force et notre capacité réelle* »[331].

[330] En 1998, la Coordinatrice Territoriale Lafkenche convoqua l'ensemble des oganisations mapuches à la réalisation d'un grand *trawun*, dans le secteur Tranaquepe de la commune de Tirúa. La plupart des acteurs du mouvement mapuche répondit à l'appel, sans qu'aucun consensus n'ait pour autant été trouvé à l'issue de la réunion. Un second *trawun* fut organisé quelques mois plus tard, dans la même localité, au cours duquel une rupture idéologique divisa les membres participant à l'assemblée. Il fallut alors un troisième *trawun*, ne réunissant cette fois plus que les adhérents à la ligne combative proposée par les autonomistes, pour que prenne forme la CAM (informations recueillies directement sur le site web de l'organisation : http://www.weftun.cjb.net/)

[331] Propos d'Aliwen Antileo, publiés dans l'édition du 1 mars 2000 du Diario El Mostrador.

Cette revendication de « *zones déterminées de conflit territorial* » rappelle à bien des égards les Espaces Territoriaux de Patrimoine Lafkenche définis dans la proposition de 1999. Concrètement, cela implique que le principe d'autonomie soit démultiplié et rapporté à la reconnaissance d'une série d'espaces communautaires situés sur un plan d'égalité les uns par rapport aux autres. Les dirigeants de la CAM, notamment, insistent de manière constante sur le fait que ce sont les communautés qui sont à la base de la reconstruction qu'ils proposent. Ce sont elles, théoriquement, qui prennent en main leur destin et qui, *in situ*, luttent au quotidien pour faire respecter leur intégrité territoriale. La CAM, à l'image de l'ITL, « [...] *est de ce fait moins une organisation formelle qu'un groupe d'individus et de « communautés indigènes » qui se reconnaissent dans une plateforme de revendications politiques* » (*ibid*.: 88).

Afin de donner davantage de légitimité à un tel processus, le terme de « communauté » tend alors à être remplacé par celui de « *lof* ». L'ITL postule, dans sa proposition de 1999, que le *lof* est l'« *unité de base de notre organisation sociale en tant que peuple* [et qu'il] *a su s'adapter à un univers en mouvement, se réaffirmant aujourd'hui au travers de la communauté* [...] ». C'est pour cela, d'ailleurs, que le document fondateur de l'ITL fut signé par des représentants de communautés. Se pose, dès lors, le problème de la réalité sociale que l'usage du terme « communauté » est censé recouvrir. Comme on le sait, celui-ci est très généralement employé en référence aux espaces réductionnels qui, selon les cas, peuvent recouvrir une grande diversité de situations. Le passage de « Réduction » à « communauté », puis de « communauté » à « *lof* », ne garantit donc en rien que toutes les unités englobées sous cette terminologie correspondent à des unités sociales de tailles et de natures équivalentes.

D'autre part, on a vu que les espaces communautaires mapuches sont en perpétuelle restructuration. Ce qui, au moment de la mise en réduction, il y a de cela un siècle, pouvait être un *lof*, ne l'est donc plus nécessairement aujourd'hui. Dans le discours public mapuche, l'ex-Réduction continue néanmoins d'être assimilée à un *lof*, comme s'agissant d'une entité immuable. Dès lors, l'apparition en son sein de plusieurs C.I. ou plusieurs comités de quartier est vécue et interprétée comme le résultat d'une division intracommunautaire fomentée par les appareils d'Etat. Le problème n'en reste pas moins de confondre et de vouloir faire correspondre le *lof*, qui est une structure sociale, à la Réduction, qui est une strucure spatiale. En somme, de vouloir inscrire une entité mouvante, caractérisée par un dynamisme constant, dans un cadre spatial fixe. Ou, comme dirait D. Retaillé (1995), de « naturaliser ses formes ». C'est une erreur que d'assimiler la communauté ou le *lof* à l'espace réductionnel. Celui-ci peut renfermer en son sein plusieurs communautés.

Il n'est d'ailleurs pas rare que la CAM et l'ITL aillent « piocher » leurs adhérents dans les mêmes espaces réductionnels, contribuant alors à consolider les lignes de

partage entre les différents groupes en présence[332]. Leurs réseaux s'entrecroisent et ne se différencient finalement plus que par la manière dont chacun se propose de parvenir à ses fins. Et quelle différence ! Alors que les premiers prônent, comme on le sait, l'occupation directe, effective et productive des terres revendiquées, dans un rejet systématique de toute forme de négociation avec quelque autorité que ce soit ; les seconds se sont lancés dans un jeu plus ambigu, mélant au discours autonomiste une stratégie de conciliation, de captation de ressources (tant politiques qu'économiques) et de conquête des instances du pouvoir administratif chilien[333].

A court et moyen termes, la seconde option a sans aucun doute été plus bénéfique que la première. Contrastant avec la situation de la CAM dont tous les principaux dirigeants ont tour à tour été inquiétés, arrêtés et poursuivis, l'ITL est parvenue à maintenir le contrôle de la mairie de Tirúa durant près d'une décennie, à travers les réélections successives d'Adolfo Millabur, l'un de ses plus importants dirigeants (*cf.* Illustration 63).

Or, il ne faut pas oublier que ce qui est vrai pour le *lof* l'est également pour chacun des échelons de l'organisation sociale mapuche. L'instabilité des alliances s'observe et se répercute à tous les niveaux, faisant barrage à toute forme de pérennisation et/ou de personnification du pouvoir. Le « règne » d'Adolfo a ainsi rapidement été mis à mal par l'apparition d'une dissidence qui, parmi certains de ses plus proches collaborateurs, contesta vivement sa gestion municipale. Cette situation contribua, bien entendu, à affaiblir l'organisation qui, aujourd'hui moins encore qu'hier, ne peut prétendre parler au nom de l'intégralité du « pays lafkenche ».

Incarné par Luis Llanquilef, ce mouvement dissident ne remit pas véritablement en cause la stratégie de fond de l'ITL, mais la manière dont Adolfo Millabur l'avait mis en pratique à l'échelle de la commune de Tirúa. Considérant que, dans l'exercice de son pouvoir, l'édile lafkenche avait tourné le dos à l'idéal autonomiste tout en omettant de questionner le modèle d'économie néolibéral (Llanquilef, 2003), Luis Llanquilef se présenta aux élections municipales de 2004 contre Adolfo Millabur. S'il ne parvint pas

---

[332] Or, cette ligne de partage se retrouve dans la configuration même des directoires de chacune des deux organisations dont l'existence repose en partie sur la rivalité entretenue entre deux hommes : José Huenchunao et Adolfo Millabur. Tous deux originaires de la communauté El Malo, aux abords du lac Lleu-Lleu (*cf.* Illustration 42), ils bâtirent ensemble le foyer Pegun Degun à Concepción. Leurs chemins se séparèrent ensuite lors de la fondation de la CAM dont José Huenchunao est l'un des idéologues. Adolfo Millabur, de son côté, participa activement à la formation de l'ITL.

[333] De par leur praxis, les deux organisations se sont inscrites dans un jeu d'opposition se traduisant par la mise en interaction d'acteurs aux profils déclarés incompatibles. Théoriquement au moins, la CAM revendique de ne travailler qu'avec des autorités « traditionnelles » ou « ancestrales », laissant alors à l'ITL le « marché » des dirigeants dits fonctionnels, comme le sont par exemple les présidents de communautés. L'opposition entre les deux référents tend ainsi à s'exprimer, sur le terrain, au travers d'une lutte fratricide entre « *lonkos* » et « présidents de communauté » pouvant également recouper les lignes de partage lignagères. Cette forme exacerbée d'antagonisme rappelle et réédite la logique binaire radicale propre à la conception mapuche de l'univers, opposant forces du bien et forces du mal (*cf.* Chapitre 4).

à lui dérober le siège municipal, il scella néanmoins par cet acte l'atomisation de l'organisation lafkenche.

Œuvre sous droit

Illustration 63 : Adolfo Millabur

Avec le soutien du Pegun Dugun, Adolfo Millabur devint conseiller municipal de Tirúa en 1992, avant d'en devenir le maire en 1996. Premier édile mapuche du Chili, il fut réélu pour deux mandats supplémentaires, en 2000 (41% des voix) et 2004 (47% des voix). Battu en 2008 par le candidat mapuche José Aniñir, il se lança dans une candidature indépendante pour les élections parlementaires de 2009, n'obtenant que 5% des suffrages exprimés.

Source : http://www.identidadbiobio.cl/

3. Le municipe « mapuchisé » : pouvoir local ?

Au-delà même des interrogations surgies quant au devenir de l'ITL, les précédentes remarques ouvrent une piste de réflexion sur les capacités du mouvement mapuche à se réapproprier l'échelon municipal pour le convertir en un espace de pouvoir local. Les critiques adressées par Luis Llanquilef à la gestion d'Adolfo Millabur mettent en effet le doigt sur les possibilités réelles et effectives de maintien d'une posture autonomiste dans le cadre de la légalité chilienne. Comme le souligne R. Cattaneo, à partir de 1996, « [...] *le mouvement lafkenche se confond avec la hiérarchie municipale* » (Cattaneo, 2004: 144)[334]. Dans de telles circonstances, demeure-t-il alors vraiment maître de ses gestes ? Luis Llanquilef rappelle, à ce propos, que la Loi Organique Municipale constitue un sérieux obstacle. Elle fait de l'instance municipale un cadre politique relativement contraignant, dont les fonctions relèvent de fait plus de l'administration que du gouvernement (Llanquilef, 2003).

Pourtant, la participation des candidats mapuches n'a cessé de croître depuis le retour à la démocratie et l'organisation, en 1992, de la première campagne électorale[335].

[334] Outre le maire (Adolfo Millabur) et son conseiller (Luis Llanquilef), plusieurs autres dirigeants lafkenches sortis également du Pegun Dugun intégrèrent des postes de responsabilité au sein de l'appareil municipal (Cattaneo, 2004: 144).

[335] Il n'y a toutefois rien de très neuf dans cette forme d'intégration au système démocratique chilien. Tout au long du siècle passé, nombreux furent en effet les dirigeants qui déposèrent leur candidature en tant que député ou sénateur (*cf.* Chapitre 4). Leur participation massive aux élections municipales, aujourd'hui, est donc moins le signe d'une stratégie innovante que d'une ouverture croissante des espaces de pouvoir dans la société chilienne post-dictatoriale. Depuis le retour à la démocratie, les autorités municipales ne sont plus désignées par le pouvoir militaire, mais élues au suffrage universel direct.

De 93 candidatures légalement inscrites à cette date, pour l'ensemble du « pays mapuche », on passa à près du double aux élections de 2004 (*cf.* Tableau 20).

Tableau 20 : Participation mapuche aux élections municipales entre 1992 et 2004

Election	Echelle*	Candidats	Elus	Réussite (%)
1992	Araucanie	66	5	7,6
	Wallmapu	*93*	*13*	*13,9*
1996	Araucanie	69	17	24,6
	Wallmapu	*92*	*21*	*22,8*
2000	Araucanie	55	15	27,3
	Wallmapu	*74*	*21*	*28,4*
2004	Araucanie	-	-	-
	Wallmapu	*178*	*46*	*25,8*

Sources : R. Sanchéz (2001) ; P. Cayuqueo (2006)

Or, comme le signale Pedro Cayuqueo, l'engouement des candidats mapuches s'explique assurément par le fait que :

> « *L'une des principales réformes réalisées par la dictature militaire en rapport à l'administration de l'Etat, fut celle relative aux municipes. Les politiques de modernisation de l'Etat impulsées au cours de cette période ont consolidé les gouvernements communaux en leur transférant une série de compétences propres du pouvoir central dans des domaines comme l'education, la santé, l'emploi et le développement, entre autres* »[336].

Cette nouvelle réalité fit alors apparaître au mouvement mapuche la commune comme un échelon administratif dont l'appropriation permettrait de contrecarrer le pouvoir central de l'Etat. Les membres de Liwen d'abord puis, à leur suite, ceux de Wallmapuwen et d'autres référents comme l'ITL, firent de la conquête électorale du municipe l'élément moteur de leur stratégie de reterritorialisation (*cf.* Chapitre 4). Comme le dit R. Cattaneo, « [ils l'ont situé] *au centre de leur action en instrumentalisant les mécanismes politiques chiliens comme la mairie et le vote* » (Cattaneo, 2004: 152). L'engouement fut plus fort encore à partir de 2004 en raison de plusieurs facteurs exposés comme suit par P. Cayuqueo :

---

* **NB** : Deux échelles de référence sont utilisées dans le présent tableau. La première, empruntée à Rubén Sánchez (2001), correspond à une région administrative du maillage chilien. C'est la Région d'Araucanie, composée de 32 communes. La seconde, plus vaste, est reprise de Pedro Cayuqueo (2006). Elle correspond à la définition que le parti Wallmapuwen donne du « pays mapuche » ou *Wallmapu*. Outre l'intégralité de l'Araucanie, elle englobe 11 communes adjacentes des régions du Bío-Bío et de Los Ríos (*cf.* Chapitre 4). Ces deux cadres de référence n'en demeurent pas moins restrictifs, du fait qu'ils excluent de l'analyse un grand nombre de communes à forte composante huilliche (régions de Los Ríos et de Los Lagos) et, pis encore, les aires métropolitaines de Concepción, Valparaíso et Santiago, où de nombreux dirigeants présentent régulièrement leur candidature aux élections municipales.

[336] Extrait d'un document de travail intitulé « *Participación y voto mapuche en las Municipales* », presenté par Pedro Cayuqueo, le 29 avril 2006, au IIIe Atelier de Formation Politique de Wallmapuwen. Consultable en ligne sur : http://www.azkintuwe.org/mapuches_municipales.pdf

- Election au suffrage universel direct des conseillers municipaux qui ne sont plus nommés unilatéralement par le maire.
- Limitation des dépenses de campagne politique, désormais subventionnées par l'Etat.
- Création de deux nouvelles communes dans lesquelles la population mapuche serait très largement majoritaire (plus de 70%) : Chol Chol et Alto Bío-Bío[337].
- Emergence d'organisations cherchant à s'implanter à l'échelle de territoires locaux dont elles se reclament : les « identités territoriales ».

Mais au-delà de ces aspects purement quantitatifs, relatifs à l'engouement généré par la démocratisation de l'échelon municipal et sa conversion en un organe de pouvoir local, il est d'autant plus intéressant de s'attacher à l'analyse de la manière dont cet échelon est aujourd'hui approprié par la société mapuche. Voyons pour cela ce qui s'est passé plus précisément dans la commune d'Alto Bío-Bío, conduite depuis sa création par Félix Vita, originaire de la communauté pehuenche de Butalelbun.

Dans une commune composée à 72% d'indigènes -sur un total de 7.027 habitants-, l'appropriation de l'institution municipale fut visualisée avec d'autant plus d'intérêt qu'elle permettrait de rompre -formellement au moins- avec la domination jusqu'alors exercée par la pouvoir des colons du secteur et, parallèlement, de mettre en place une politique orientée vers les communautés pehuenches (*cf.* Illustration 64). Comme à Tirúa, les élections municipales constituèrent, pour le mouvement pehuenche local et ses dirigeants, un véritable enjeu d'*empowerment*. Mais comme à Tirúa, c'est également un mouvement atomisé qui affronta la campagne municipale de 2004.

De prime abord, les candidatures présentées à l'élection de maire attestèrent des rapports de force interethniques existant à l'échelle municipale : trois candidats pehuenches (Jacinto Manquepi, Félix Vita et Jorge Paine) pour un seul « colon » (Manuel Rivera). Et, de fait, les résultats obtenus lors de ce scrutin ont remarquablement bien exprimé cet équilibre. Mais ces candidatures renseignèrent aussi sur les rivalités intraethniques qui contraignaient alors les marges d'action du mouvement indigène local. Les candidats pehuenches, bien qu'originaires tous trois du secteur de Butalelbun, se sont effectivement fait l'expression de jeux d'oppostion et de systèmes d'alliances dépassant de loin leur cadre communautaire d'origine (*cf.* Tableau 21).

Félix Vita, pour sa part, grand vainqueur des élections avec près de 35% des suffrages exprimés, occupait à ce moment-là la présidence de l'Association de Lonkos et Communautés Pehuenches de l'Alto Bío-Bío, organisation recrutant une quarantaine de dirigeants de l'ensemble des communautés du secteur. Tout comme l'ITL d'Adolfo

[337] Les deux communes ont été créées dans le courant de l'année 2004, par décrets n°19.944 du 22 avril et n°19.959 du 21 juillet respectivement.

Millabur, l'Association de Lonkos « [...] *servit de plateforme politique pour l'actuel maire d'Alto Bío-Bío* » (Norero, 2007: 78).

Source : http://www.munialtobiobio.cl/

Illustration 64 : Logo de la « commune pehuenche » d'Alto Bío-Bío

Issue d'une partition de Santa Bárbara, la commune d'Alto Bío-Bío répond à une promesse faite aux Pehuenches par le gouvernement chilien, dans le cadre des compensations pour la construction du barrage hydraulique de Ralco. L'idée date pourtant d'avant même la construction de la centrale Pangue. A cette époque déjà, les Pehuenches avaient fait voeu de se détacher de Santa Bárbara dont le centre urbain se situe à plusieurs heures de bus des communautés. Même si elle vint s'ajouter à l'ADI de 1997 dont elle épousa les contours, la nouvelle commune fut alors reçue comme un soulagement par l'ensemble de la population locale qui pourrait dorénavant bénéficier d'un service de proximité davantage adapté à ses besoins.

Inscrite le 1er décembre 2000 dans les registres de la CONADI, l'association était apparue dans le cadre de la mise en place du Programme Orígenes au sein de l'ADI et recevait, à ce titre, des financements provenant de diverses instances gouvernementales. Ces liens étroits tissés entre l'association et les instances de décision du pouvoir chilien permirent à Félix Vita de négocier l'inscription de sa candidature sur la liste de l'un des partis politiques intégrant la coalition dirigeant alors le pays -la Concertation (*cf.* Chapitre 3). Il put ainsi faire valoir, aux yeux de son électorat, une légitimité que ne possédait pas son principal rival, Jorge Paine. Directement lié à un Conseil d'Autorités Traditionnelles de l'Alto Bío-Bío (CAT) s'opposant -officiellement au moins- à toute forme de condescendance même fonctionnelle ou instrumentale vis-à-vis des institutions chiliennes, ce-dernier s'était présenté aux élections en tant que candidat indépendant.

Le même scénario se répéta pour l'élection des conseillers municipaux, à laquelle deux des trois membres de l'Association de Lonkos ayant présenté leur candidature furent élus (Sergio Pellao et Agustin Correa). Le CAT, pour sa part, parvint également à tirer son épingle du jeu en faisant élire son seul candidat, Félix Tranamil, originaire de la communauté de Trapa Trapa[338]. L'instance municipale devint ainsi le théatre d'affrontements qui, depuis quelques années déjà, opposaient à l'échelle communale deux bandes rivales plantées sur des positions apparement inconciliables.

[338] Un autre candidat pehuenche, Agustín Levío, qui se présenta en tant qu'indépendant, fut également élu. Outre le maire, quatre des six conseillers municipaux élus pour la période 2004-2008, dans la commune d'Alto Bío-Bío, étaient donc Pehuenches.

Tableau 21 : Résultats des élections municipales de 2004 dans la commune d'Alto Bío-Bío

Candidatures		Voix obtenues	
		Total	%
Mairie	1- *Jacinto Manquepi Vivanco*	335	16,58
	2- *Félix Vita Manquepi*	**692**	**34,24**
	3- *Jorge Paine Tranamil*	313	15,49
	4- *Manuel Rivera Rubilar*	499	24,69
Conseil Municipal	1- *Alejandro Nuñez Torres*	31	1,53
	2- *Sergio Yáñez Saez*	107	5,29
	3- *Ester Molina Benavides*	32	1,58
	4- *Juan Guillermo Curriao Vita*	52	2,57
	5- *Herminio Pardo Urrutia*	34	1,68
	6- *Carmen Ruiz Alarcón*	**136**	**6,73**
	7- *José Lizama Castillo*	25	1,24
	8- *Mario Ruminot Bascur*	58	2,87
	9- *Angélica Hermosilla Levi*	130	6,43
	10- *Félix Tranamil Larenas*	**167**	**8,26**
	11- *Sergio Pellao Beroiza*	**183**	**9,05**
	12- *Agustin Correa Naupa*	**175**	**8,65**
	13- *Miriam Carcamo Aguilar*	**295**	**14,59**
	14- *Agustin Levío Zagal*	**269**	**13,30**

Source : http://www.servel.cl/

Or, ces élections eurent lieu peu de temps après la succession de tragiques événements qui, entre 2002 et 2003, vinrent alimenter un contexte marqué au sceau d'une violence extrême depuis l'émergence du CAT dans l'Alto Bío-Bío[339]. Le mauvais score concédé à Jorge Paine aux municipales de 2004 en fut sans aucun doute l'expression. Cette défaite électorale ne peut cependant pas être uniquement imputée à la décrédibilisation entrainée par l'enlisement de l'organisation dans des conflits sans issues. L'absence de « sponsors » autres que le CTT, invalidé par ses pratiques autoritaires au sein des communautés de l'Alto Bío-Bío, constitue également un fait remarquable à même d'expliquer la perte de crédit du CAT.

Pouvant se targuer de soutiens politiques forts et puissants, Félix Vita fit alors montre de plus nombreux arguments qui pesèrent indubitablement en sa faveur. Or, cette donnée est essentielle à la compréhension de sa victoire électorale.

[339] Fondée en 1999 sous l'égide du CTT, selon des procédés déjà analysés plus haut, cette organisation recruta ses membres sur le propos mobilisateur de la récupération des terres usurpées. Comme partout ailleurs, l'idéologie prônée était celle du « lavage de colons », dans le but de redonner aux terres pehuenches leur « pureté ethnique ». Comme partout ailleurs, une telle posture se traduisit par de fortes tensions au sein des communautés concernées. Là où les choses changèrent, c'est que la résolution des conflits ouverts par l'intransigeance des membres du CAT déboucha sur l'assassinat d'au moins deux d'entre eux (Mauricio et Agustina Huenupe, et, additionnellement, Jorge Suárez dont les raisons du décès restent non-elucidées mais douteuses). Plus d'une dizaine de coupables et complices reconnus de ces meurtres ont par la suite été écroués.

Comme le souligne Pe. Mariman (1990), le vote mapuche est un vote éminemment pragmatique, qu'il qualifie de « légitimiste » et « utile ». Il est « légitimiste » dans la mesure où le votant cherche généralement à s'allier au candidat qui détient déjà le pouvoir ou serait en passe d'y accéder. Il n'y aurait donc pas, dans le vote mapuche, de choix ni d'idéologies politiques guidés par l'orientation et le contenu d'un programme déterminé, mais plutôt une volonté de « miser sur le cheval gagnant ». C'est dans cette perspective d'ailleurs qu'il se veut « utile » car, en soutenant le vainqueur pressenti, le votant entend s'assurer quelques retours et retombées postérieures. Il s'agit là d'une forme de clientélisme qui, fondée sur le principe de réciprocité, se trouve au coeur de la logique culturelle mapuche. Le vote, comme s'agissant d'un don, impliquerait en effet -théoriquement du moins- « *un engagement vis-à-vis de la contre-partie* » (Mariman-c, 1990: 28).

Or il semble que les candidats agissant en « pays mapuche » aient bien saisi les rouages d'une telle logique. En inaugurant *a priori* le système de don/contre-don, ils usent de la subornation comme d'un moyen leur assurant un soutien minimum le jour des élections. Devenue « monnaie courante », cette pratique s'est institutionnalisée comme une modalité d'achat des votes et se traduit, sur le terrain, par une course au plus offrant dont l'enjeu n'est autre que la captation de l'électorat mapuche. Son succès réside alors dans le fait qu'elle consitue, pour celui qui fait le don, une opportunité de montrer qu'il possède, qu'il possède beaucoup même, et qu'il sera donc en mesure de répartir un certain nombre de biens et subvenir, durant l'exercice de son mandat, aux nécessités de ses « clients ».

C'est là une donnée inhérente à l'exercice du pouvoir dans la société mapuche. La figure du chef y est en effet légitimée en raison d'une certaine capacité de redistribution des ressources[340]. L'alliance de Félix Vita à la coalition politique chilienne la plus puissante du moment doit être comprise dans cette perspective. Sans pour cela nier l'existence d'affinités idéologiques éventuelles, il est évident que le ralliement était avant tout stratégique, voire instrumental. L'étiquetage partisan du candidat pehuenche a, en ce sens, moins été motivé par l'adhésion à un programme politique spécifique que par l'ouverture du chemin ouvrant le pouvoir municipal.

Les alliances passées avec les partis politiques chiliens semblent dès lors se caractériser par leur opportunisme. Elles oscillent et se renégocient constamment, à l'aube de chaque nouveau scrutin. Mais comme on ne change pas « une équipe qui gagne », l'inscription du maire sortant sur les listes de la Concertation fut renouvelée

[340] Privée de sa capacité de redistribution du foncier suite à la mise en réduction, la chefferie mapuche préréductionnelle s'est progessivement diluée dans les diverses figures juridiques proposées par la société dominante. Dernièrement, les communautés et associations indigènes ont servi de plateforme à la rénovation d'une chefferie qui, se restructurant autour de la figure de « président », puise désormais sa légitimité dans la redistribution des gains liés à l'obtention d'« ethnoprojets ».

pour l'élection de 2008. Et l'on ne s'y trompa point ! Réélu avec plus de 37% des voix, Félix Vita confirma son poste sur une victoire plus large encore que celle de 2004.

Œuvre sous droit

Illustration 65 : Félix Vita

Le maire pehuenche de la commune d'Alto Bío-Bío photographié ici en compagnie de María Soledad Barría, Ministre de la Santé sous la présidence de Michelle Bachelet

Source : http://periodico1kintun.blogspot.com/

Il ne comptait pourtant déjà plus, à cette date, sur le soutien de l'Association de Lonkos qu'il avait délaissée et à laquelle il a même semble-t-il tourné le dos, suite à sa première élection. Contrairement à l'expérience de l'ITL, le référent associatif pehuenche fut abandonné une fois que les buts recherchés furent atteints. Comme le précise María Rosa Norero, « *avec la création de la commune et les nouvelles responsabilités de conseillers assumées majoritairement par les dirigeants qui faisaient partie de l'Association de Lonkos, l'organisation se vit dépouvue de leaders d'opinion et d'action* » (Norero, 2007: 79). L'organisation aurait ainsi été instrumentalisée pour créer la commune, s'en emparer et instaurer une certaine forme de domination à la fois inter et intraethnique à l'échelle de l'Alto Bío-Bío.

En accédant à l'instance municipale, Félix Vita et son équipe se dotèrent en effet de moyens politiques et financiers légitimants dont ils firent usage pour affaiblir leurs rivaux. En bonne et due forme, la politique de l'équipe municipale fut de soutenir et financer les comités de quartier que les dirigeants du CAT n'affectionnaient pas particulièrement, car contrevenant au mode de représentation « ancestrale » ou « traditionnelle ». Placés directement sous le contrôle de la mairie, ces comités ont permis à l'édile pehuenche d'asseoir son pouvoir sur le maillage communal en y réaffirmant ses réseaux clientélistes. Exclus de ces réseaux, et en l'absence de tout soutien suite au départ du CTT de l'Alto Bío-Bío[341], les dirigeants du CAT ont été tout simplement évincés de la course au pouvoir. Eparpillés, ils n'établirent aucune stratégie

[341] Déclarés « fauteurs de troubles » suite aux réglements de compte intracommunautaires ayant entrainé la mort de trois Pehuenches, les dirigeants du CTT furent officieusement privés d'accès -jusqu'à aujourd'hui encore- aux communautés de la vallée du fleuve Queuco (Pitril, Cauñicú, Malla Malla, Trapa Trapa et Butalelbun). Postérieurement, l'entrée en négociations des dernières familles qui jusque-là résistaient aux offres compensatoires pour la construction du barrage les priva de pied-à-terre dans les communautés de la vallée du Bío-Bío (Quepuca Ralco et Ralco Lepoy). Aujourd'hui, il ne leur reste finalement plus qu'un groupe relativement restreint de familles n'ayant de cesse de réclamer les corps des défunts du cimetière de Quepuca Ralco, noyé depuis 2004 sous les eaux du lac formé par la mise en fonctionnement du barrage.

électorale et, ne présentant pas de candidats au scrutin de 2008, ils laissèrent la voie libre à la réélection du candidat « pro-Concertation ».

Or, si le CAT n'existe plus aujourd'hui, l'équipe municipale pehuenche n'est pourtant pas parvenue à faire taire l'opposition ni à éliminer toute forme de dissidence. La disparition du CAT s'est faite au profit d'une restructuration de l'Association de Lonkos autour de jeunes dirigeants qui, sans avoir nécessairement appartenu au CAT, ne partagent pas pour autant le bilan de la gestion municipale de Félix Vita. Après s'être réappropriés cette structure laissée sans chefferie depuis 2004, ils présentèrent aux élections de 2008 quatre candidatures de conseillers municipaux contre l'équipe du maire sortant (Guillermo Purran, José María Pereira, Luis Vita et Fernando Curriao).

Perdants au scrutin, ils contribuèrent néanmoins, avec ces candidatures, à freiner l'ascension de l'équipe municipale sortante. Malgré l'inscription des trois mêmes candidatures qu'en 2004, seul Sergio Pellao parvint à se faire réélire et sauver son siège. Il faut dire que la compétition fut d'autant plus rude que le nombre de candidats fut multiplié par deux entre les deux scrutins (*cf.* Tableau 22).

A observer ce panorama électoral, il semble que le second scrutin municipal ait en fait été appréhendé différemment par les habitants de la commune. Non moins de 19 candidats des 28 qui se présentèrent à l'élection de conseillers municipaux étaient Pehuenches. Or, outre les quatre dirigeants de l'Association de Lonkos, il demeure impossible cette fois de les rattacher à un quelconque groupe de pression ou organisation agissant à l'échelle de la commune. On peut néanmoins les identifier selon leur origine géographique et se rendre compte, alors, que chacune des communautés ou presque de l'Alto Bío-Bío fut vraisemblablement représentée par « son » candidat. Serait-ce le signe d'une logique visant à convertir le Conseil Municipal en une sorte de Grand Conseil de Chefs ? Une instance où chacun des groupes composant l'échiquier communautaire municipal chercherait à placer son propre représentant ?

Ce n'est pas improbable, et c'est ce que semble en tout cas démontrer le cas de la communauté de Ralco Lepoy. Quatre des candidats en lice pour cette élection en étaient originaires : Ignacio Rosales, Luciano Huenchucan, Juana Marihuan et Antonio Arévalo (*cf.* Tableau 22).

Si, comme je viens de le proposer, le vote s'effectue par « communauté », aucun de ces quatre candidats n'aurait théoriquement pu accéder au Conseil Municipal. A moins d'aller faire campagne en dehors de Ralco Lepoy, ils se seraient en effet partagés les votes de l'ensemble de la communauté, sans qu'aucun(e) ne parvienne à ses fins. L'un d'entre eux, Antonio Arévalo, réussit pourtant à se faire élire, dépassant de loin, avec ses 163 voix, le score obtenu par ses rivaux intracommunautaires. Or, pour sa campagne, il n'arpenta que les sentiers de sa propre communauté, où il gagna probablement la totalité de ses voix. Quel(s) élément(s) peu(ven)t alors avoir joué en sa faveur et l'avoir distingué de ses concurrents directs ?

Tableau 22 : Résultats des élections municipales de 2008 dans la commune d'Alto Bío-Bío

Candidatures		Voix obtenues		Communauté d'origine
		Total	%	
Mairie	1- *Carmen Gloria Ruiz Alarcón*	366	15,29	-
	2- *Tito Iraira Sagredo*	582	24,32	-
	3- *Felix Vita Manquepi*	**890**	**37,19**	**Butalelbun**
	4- *Pascual Levi Curriao*	146	6,10	Quepuca R.
	5- *Manuel Rivera Rubilar*	206	8,61	-
Conseil Municipal	1- *Guillermo E. Salamanca Jara*	88	3,54	El Avellano
	2- *José Ignacio Rosales Gallina*	69	2,78	Ralco Lepoy
	3- *Héctor Sepúlveda Espinosa*	78	3,14	-
	4- *J. Luciano Huenchucan Neicuman*	22	0,89	Ralco Lepoy
	5- *José Tránsito Maripil Huenupe*	73	2,94	Cauñicú
	6- *Juana A. Marihuan Ancanao*	24	0,97	Ralco Lepoy
	7- *Alejandro R. Vivanco Rebolledo*	**195**	**7,85**	**Butalelbun**
	8- *Pedro Salazar Mariluan*	42	1,69	?
	9- *Julieta Maldonado Medina*	31	1,25	-
	10- *Miriam Carcamo Aguilar*	**137**	**5,51**	-
	11- *José Carihuentro Millaleo*	103	4,14	?
	12- *Maria Cruz Curriao Reinado*	20	0,80	Quepuca R.
	13- *Guillermo E. Purran Purran*	68	2,74	Callaqui
	14- *José Maria Pereira Canio*	32	1,29	Butalelbun
	15- *Luis Narciso Vita Vita*	53	2,13	Pitril
	16- *Antonio Arévalo Pichay*	**163**	**6,56**	**Ralco Lepoy**
	17- *Juan Guillermo Curriao Vita*	97	3,90	?
	18- *Pedro Fuentes Valdebenito*	54	2,17	-
	19- *Nadia Campos Ortiz*	85	3,42	-
	20- *José Lizama Castillo*	31	1,25	-
	21- *Jacinto Manquepi Vivanco*	**97**	**3,90**	**Butalelbun**
	22- *Juan Correa Naupa*	43	1,73	Cauñicú
	23- *Juan Levio Zagal*	49	1,97	Guallaly
	24- *Liliana Utreras Muñoz*	**108**	**4,35**	-
	25- *Pedro Beroiza Faundez*	50	2,01	Callaqui
	26- *Sergio Pellao Beroiza*	**163**	**6,56**	Callaqui
	27- *Fernando Curriao Levi*	48	1,93	El Avellano
	28- *Marta Campos Castillo*	128	5,15	-

Source : http://www.servel.cl/

Un premier argument -et de poids !- pouvant être avancé est celui du soutien politique dont il bénéficia, en inscrivant sa candidature sous l'égide de l'Union Démocratique Indépendante (UDI), l'un des deux partis de renom formant la coalition d'opposition à la Concertation (*cf.* Chapitre 3). Ce que ne firent pas ses rivaux, tous trois inscrits dans un pacte local de tendance écologiste n'ayant aucun retentissement sur le plan régional, moins encore à l'échelle nationale. Tout comme Félix Vita,

Antonio Arévalo chercha de la sorte à activer ce vote que Pe. Mariman qualifie de « légitimiste ». En revanche, en s'alliant à la coalition adverse à celle de l'édile, il se situa symboliquement en opposition par rapport à lui, comme voulant affirmer sa volonté de s'en démarquer. Or, il est évident que dans une communauté globalement peu satisfaite de la gestion du maire pehuenche -car n'ayant que peu ou pas été insérée à ses réseaux de rétribution-, Antonio Arévalo fut sans aucun doute perçu comme une possibilité effective de contre-balancer l'exclusion socio-spatiale (inhérente au clientélisme politique mapuche) dont ils furent victimes jusqu'en 2008.

Mais ce n'est pas tout. La victoire d'Arévalo doit probablement beaucoup aussi au fait qu'il soit lié, par ses réseaux familiaux et d'affinité, aux colons établis à Ralco Lepoy et dont l'apport numérique est loin d'être négligeable. Outre leur obédience généralement reconnue à des partis conservateurs comme l'UDI, il est tout à fait plausible que leur choix ait été motivé par les interrelations entretenues avec leur affin. C'est alors la combinaison de ces différents éléments qui semble pouvoir expliquer le succès « DU » candidat de Ralco Lepoy aux dernières municipales.

Ses rivaux intracommunautaires, quant à eux, ne réalisèrent que des scores très médiocres, parmi les plus bas même de tout le scrutin. Au vu des résultats qu'ils totalisèrent, il semble que, contrairement à leur concurrent, ils ne soient pas parvenus à percer au-delà de leurs réseaux familiaux respectifs et à s'appuyer sur les jeux d'alliance soutenant l'armature communautaire de Ralco Lepoy[342].

Antonio Arévalo a ainsi su s'imposer comme « LE » candidat pouvant représenter Ralco Lepoy au Conseil Municipal. En attestèrent notamment les nombreuses pancartes qui, plantées dans les jardins des voisins de la communauté les semaines ayant précédé le scrutin, scandaient son nom en appelant à voter pour lui.

Mais cette logique représentative n'était-elle pas déjà présente en 2004 ? Si l'on s'en tient à la simple liste des candidats formellement inscrits pour ce scrutin, on serait tenté de répondre négativement. Toutefois, il est nécessaire de prendre en compte la relative méconnaissance d'un système électoral auquel les Pehuenches n'avaient -à quelques rares exceptions- jamais encore participé[343]. Ainsi, lors d'une réunion célébrée à Ralco Lepoy en 2004, José Segundo Ancanao avait été proposé par le *lonko* Basilio Rosales comme candidat potentiel pouvant représenter la communauté au Conseil Municipal. Son inscription n'avait cependant pas pu se faire en raison de multiples complications administratives.

Faisant écho aux propos de Pe. Mariman, la réalité qui vient ici d'être décrite « [...] *semble indiquer que le vote mapuche ne s'incline pas tant pour une option*

[342] Seul Ignacio Rosales semble avoir su mobiliser un électorat « extra-familial », qu'il serait allé chercher dans les réseaux pentecôtistes dont il est un des leaders locaux à Ralco Lepoy.

[343] A Santa Bárbara, dont les habitants de l'actuelle commune d'Alto Bío-Bío dépendaient jusqu'en 2004, seuls deux candidats pehuenches se présentèrent aux élections municipales de 2000, sans avoir été élus. Pour les scrutins de 1992 et 1996, aucune candidature pehuenche n'avait été enregistrée.

politique déterminée -ce qui pourrait s'appeler un vote politisé- mais qu'il exprime plutôt des considérations d'ordre local ou personnel, auxquelles les réseaux de solidarité familiale ou de clientélisme ne sont pas étrangers » (Mariman-c, 1990: 26). L'électorat pehuenche d'Alto Bío-Bío, comme celui de Tirúa dont R. Cattaneo livre une belle analyse, « [...] *vote et se mobilise pour un individu* » (Cattaneo, 2004: 125), plus que pour un programme ou une idéologie politique spécifique. Suivant cette démarche, je serais alors tenté, comme lui, de « [...] *conclure de ces résultats que le vote mapuche reste une affaire de famille* » (*ibid*.: 131). Les divisions traditionnelles Gauche/Droite marquant la vie politique chilienne et occidentale n'ont que peu de prise sur l'électorat mapuche qui, comme le précise Pe. Mariman, « *traite plutôt avec l'*autorité [...] *exerçant le* pouvoir » (Mariman, 1990-c: 27). La logique, en effet, est tout autre ici.

Happé par une dynamique tourbillonnante au coeur d'enjeux localisés ne relevant pas à proprement parler de sa sphère de compétences, l'appareil municipal s'est littéralement fait « mapuchisé ». Par-delà certains aspects formels incontournables, les modes de gestion et d'administration de l'espace communal ont effectivement fait de Félix Vita un *lonko* plus qu'un maire. D'autre part, la manière d'appréhender et de concevoir cette forme de pouvoir local par l'électorat pehuenche ont inscrit la Mairie à la croisée de jeux de pouvoir et de passage d'alliances répondant davantage à des formes traditionnelles de représentativité. « Légitimiste » et « utile », le vote mapuche n'est donc pas nécessairement ethnique. N'est-il pas utopique alors, dans de telles circonstances, et comme le propose notamment L. Llanquilef, de vouloir envisager le municipe comme un « espace de résistance » et d'*empowerment* d'un mouvement politique mapuche autonome[344] ? Un tel projet, si séducteur soit-il, demeure vraisemblablement étranger à l'*habitus* politique de la population concernée.

[344] Luis Llanquilef développe ces réflexions dans une note datant de 2004 et intitulée « *Poder local Lafkenche y desafío electoral en las próximas municipales de la provincia de Arauco* ». Consultable en ligne sur : http://mapuche.info.scorpionshops.com/mapuint/yankilef040418.htm

Conclusion

Au terme de ce parcours, il semble possible de conclure que le territoire mapuche s'articule sur l'imbrication de plusieurs échelons communautaires dont la complexité tient au caractère instable des alliances présidant à leur agencement. Il existe, de ce fait, plusieurs niveaux de lecture et de compréhension de ce que peut être une communauté mapuche. Le terme recoupe une pluralité de situations et ne se réfère donc pas à un corps social homogène, partout défini de la même manière. Cette définition peut effectivement évoluer aussi bien dans l'espace que dans le temps. Deux entités ne recouvrant pourtant pas une réalité sociale identique peuvent ainsi être indistinctement qualifiées de « communauté ». Pis encore, malgré les multiples restructurations qui, au cours du temps, les ont amenés à changer de forme, de nature et de substance, ces mêmes « communautés » ont continué à être étiquetées en tant que telles.

Je ne peux alors que partager les propos de F. Le Bonniec quand il déclare : « *Fort de ces diverses constatations ainsi que de différentes expériences ethnographiques, j'ai été amené au fur et à mesure des années à reconsidérer la communauté indigène, non plus comme un allant de soi, mais comme une « invention »* » (Le Bonniec, 2009: 197). L'enfermement et le formatage d'une telle diversité sociale sous le terme générique de « communauté », rapporté dans l'usage à un espace clos par « *naturalisation des formes socio-spatiales* » (Retaillé, 1995), ne peut en effet relever que de l'invention. Or, ce qu'il y a de paradoxal, c'est que cette « invention » qui constitue le point d'ancrage de la reconstruction territoriale mapuche, l'espace de référence en même temps que le lieu idéel d'une « mapuchité » idéale et fantasmée, n'est pas une catégorie proprement autochtone.

Comme le soutient encore F. Le Bonniec, elle est « [...] *le fruit des politiques de géographies imaginaires inaugurées par les Espagnols et aujourd'hui menées par l'Etat chilien* » (*ibid.*: 203). C'est en effet l'Etat qui a successivement inventé cette entité -lors de la mise en réduction-, l'a ensuite divisé -à partir de 1927- avant de la réinventer -avec la loi indigène de 1993 qui inaugura la figure associative de C.I. Qu'elle ait ensuite été réappropriée par le mouvement mapuche à travers l'usage du terme « *lof* », c'est un moindre mal. L'usage du terme ne fait effectivement que surenchérir et durcir le trait, réaffirmant la « communauté » dans son statut géographique imaginé.

Il me semble que la même approche critique doit être adoptée à l'égard de cet agrégat majeur que serait « LE » territoire mapuche. Car chaque échelon communautaire, à son niveau, constitue de fait une forme de territoire. Dès lors, il ne peut y avoir de définition univoque ou arrêtée du territoire mapuche. Se fondant sur la reconnaissance d'une multitude d'entités interconnectées, au sein d'un système stratifié d'alliances instables et constamment renégociées, celui-ci se décompose en une

collection de juridictions englobées et englobantes, s'emboîtant selon des modes d'agencement en perpétuelle évolution.

Or, nous avons vu qu'il n'y a guère qu'au début du XIXe siècle qu'un niveau ultime de stratification, celui d'une prétendue unité nationale, fut temporairement atteint. Expression en même temps que résultat d'un véritable processus d'ethnogénèse ayant fait éclore une autochtonie mapuche dans les vallées du centre-sud chilien, cette unité ne tarda toutefois pas à voler en éclats. Pris dans les émois des conflits indépendantistes, les *futanmapu* recouvrèrent leur autonomie, s'éparpillant selon des lignes de partage définies en apparence par l'acceptation ou le refus de pacter avec les forces indépendantistes ou royalistes (*cf.* Chapitre 3).

Dans les décennies qui suivirent, l'épisode de la « pacification » vint accélérer le processus. La décomposition du tissu social amérindien s'est alors traduit par un mouvement d'atomisation croissante. Dans un contexte marqué depuis plus d'un siècle par la colonisation, l'usurpation, la carence et la pauvreté, la société mapuche semble s'être repliée sur ses structures communautaires les plus élémentaires : le *lof* et, subsidiairement, le *lebo*. Encore doit-on relever le caractère instable et circonstantiel du second ! L'éparpillement organisationnel contemporain en est d'ailleurs l'expression.

Les moments de regroupement et d'unité de l'ensemble des référents du mouvement ont été rares et furtifs en un siècle d'histoire indianiste. Comme le note R. Cattaneo, « *le fonctionnement même de la société mapuche paraît un obstacle « structurel » à la construction d'organisations fortes et pérennes. L'importance des relations dyadiques et la concurrence intraethnique sont des contraintes importantes pour la consolidation de toute stratégie politique et « territoriale »* » (Cattaneo, 2004: 137). Une unité politique mapuche est-elle envisageable dans de telles circonstances ? Pas *a priori*. J'aurai même envie de dire qu'une telle proposition ne relève ni plus ni moins que de l'utopie. Elle est utopique, en effet, dans la mesure où le passage d'alliances demeure conjoncturel et éphémère.

Passés les motifs ayant présidé au regroupement, le retour aux luttes fratricides intraethniques vient nouvellement modifier la carte administrative amérindienne. L'unité qui semblait un temps redonner ses assises au *Wallmapu* des idéologues du nationalisme mapuche s'évapore une fois de plus. Succombant à un morcellement structurel institutionnalisé, la dissolution des alliances vient sceller le nouvel échec d'une improbable unité territoriale. Or, cette remise en cause est aussi et avant tout celle de l'unité nationale et de la cohésion interne du groupe en question. C'est alors l'existence même de la « nation mapuche » qui est en jeu. Celle-ci existe-t-elle vraiment ? Ne serait-elle pas une pure fiction revendiquée à des fins politiques ?

J'entendais un jour le maire pehuenche d'Alto Bío-Bío dire dans une réunion que la « nation pehuenche » était différente de la « nation mapuche » et, qu'à ce titre, il revendiquait une législation spécifique pour l'Alto Bío-Bío. Cette intervention a bien

entendu été particulièrement mal reçue par l'auditoire mapuche présent en cette occasion[345]. Elle dénote néanmoins la malléabilité d'un concept dont l'usage répond davantage à la volonté de concrétisation d'un projet politique qu'à l'expression d'une praxis populaire incorporée. Ce qui est discutable, ce n'est donc pas tant l'existence d'un ensemble d'individus partageant une histoire et une culture communes, mais une supposée cohésion qui en ferait un microcosme socialement cohérent et politiquement unifié, niché sous l'épithète de « nation ».

Notons alors que cette question existentielle n'a rien de spécifique au seul cas mapuche. Une telle forme d'organisation sociale est en effet partagée avec bien des voisins de la région (*cf.* Encadré 17). L'intérêt de cet exposé ne réside, en ce sens, que dans sa capacité à soulever les contradictions d'un projet de « reconstruction nationale mapuche » prétendant s'inscrire dans un cadre territorial figé et relevant d'un imaginaire géographique absolutiste. On remarque là, une fois de plus, un énorme fossé entre le discours et la praxis. L'homogénéité postulée du *Wallmapu* vient en effet battre contre un ordre spatial segmentaire propre au tribalisme, pour lequel -précise D. Retaillé- « [...] *le medium territorial exclusif n'est pas nécessaire* » (Retaillé, 2003: 938).

Dans ce type de sociétés -poursuit-il-, « [...] *plusieurs tribus peuvent occuper et exploiter un même espace, entrelaçant leurs circulations ou entremêlant leurs établissements* » (*ibid.*: 938). Plutôt qu'une aire surfacique dont l'extension demeure relativement incertaine (*cf.* Chapitre 4), le territoire mapuche se configure ainsi tel un vaste réseau aux connexions aussi nombreuses que mouvantes. Il se caractérise par une architecture instable dont les points d'ancrage ne se situent pas nécessairement au sein de l'espace réductionnel. N'oublions pas alors qu'une grande partie de la population mapuche recensée au Chili réside aujourd'hui dans les grands centres urbains du pays (*cf.* Chapitre 7). Tacitement exclus d'un projet de reconstruction nationale fondé sur un idéal-type rural et communautaire dit « traditionnel », rien ne permet pour autant d'affirmer qu'ils ne contribuent pas à la structuration et l'arborescence de son « contenant ». Mais selon quelles modalités s'y intègrent-ils ?

Une dernière étape s'avère nécessaire à l'aboutissement de notre parcours. Cet ultime relais nous mènera cette fois en ville, à la rencontre du secteur numériquement le plus important de la société mapuche contemporaine, mais duquel, paradoxalement, on ne sait encore rien, ou presque ! Les « urbains » deviennent de la sorte les acteurs principaux du prochain et dernier chapitre de cette thèse.

[345] Il s'agissait d'un atelier de formation relatif à la mise en place de la Convention n°169 de l'OIT, organisé par le gouvernement le 20 janvier 2009 à l'Intendance de la Région du Bío-Bío.

Encadré 17

Les modes d'insertion du mouvement mapuche aux réseaux panindianistes

L'absence d'organisation « parapluie » fédérant l'ensemble des référents mapuches agissant de part et d'autre de la Cordillère ne s'explique pas uniquement par l'imposition d'une frontière ayant pour effet de confiner chacun des deux mouvements dans des contextes nationaux différents. La structure sociale segmentaire caractérisant la configuration et la reproduction du système politique mapuche y est aussi pour beaucoup. Elle explique, du moins, l'échec des tentatives de formation, côté chilien, d'un mouvement mapuche unitaire qui fonctionnerait par emboitement de référents plus localisés.

Il semble illusoire, dans de telles circonstances, d'espérer quelque « rebond » qui, comme en Arctique (CIC) ou en Amazonie (COICA), permette la pérennisation d'un référent pan-mapuche « transnational » ne parlant que d'une voix (*cf.* Chapitre 2). Contrairement à leurs « frères » Inuit ou Jivaros, les Mapuches ne disposent d'aucune structure à même de les représenter au sein des instances internationales et des grandes réunions de l'« autochtonie-sans-frontières » (Verdeaux & Roussel, 2006: 16). Leur mode d'insertion aux réseaux panindianistes se veut à l'image de leur structure socio-politique : dispersé, atomisé mais extrêmement dynamique. La participation mapuche à ce genre de recontres se fait généralement via l'envoi d'émissaires qui n'y interviennent pas au nom de leur peuple, ou en représentation de leur région, mais tout simplement de leur organisation. Une telle praxis a alors pour effet de multiplier les apparitions et de donner au mouvement mapuche une visibilité évidente sur la scène internationale.

Le revers de la médaille tient cependant à la faible emprise dudit mouvement du point de vue de la pression qu'il peut prétendre exercer sur les instances gouvernementales. Mais doit-on, de ce fait, considérer la structure socio-politique mapuche comme le principal « handicap » du mouvement ethnique ? Rappelons avant toute chose que l'absence de centralisation politique n'a rien de proprement mapuche. Le « *factionalisme toujours latent au monde indigène* » dont parle C. Gros (1992: 120) caractérise également de nombreux autres voisins, d'Amazonie notamment ou de Guyane encore, où G. Collomb note que « *la famille étendue représente dans ces sociétés l'unité sociale pertinente, formant un groupement résidentiel, un « village » (*settlement*), au sein duquel chaque famille nucléaire constitue une entité sociale et économique indépendante, susceptible de quitter le groupement en cas de difficulté de cohabitation, pour fonder un nouveau village ou pour en rejoindre un autre* » (Collomb, 2003: 88).

Aussi, la formation de référents supraethniques et/ou supranationaux, chez ces mêmes voisins, n'est pas non plus un processus exempt de conflits, de tensions et de ruptures. G. Fontaine (2004 & 2006), notamment, fait état de ces dynamiques au sein de la CONAIE -l'organisation des Amérindiens d'Equateur- et de la COICA -le grand référent amazonien (*cf.* Chapitre 2). Il parle ainsi de conflits internes faisant obstacle à la cohésion du mouvement et se traduisant, *in fine*, par une certaine fragilité institutionnelle. Des divisions ont ainsi surgi dans l'une et l'autre de ces organisations, notamment en 2000 au sein de la CONAIE, ou en 2005 pour la COICA.

A leur niveau, ces divisions nous renseignent sur les dynamiques des systèmes de charge de ces sociétés, où l'on retrouve de toute évidence des similitudes avec le cas mapuche. En Equateur, elles n'ont toutefois pas empêché le mouvement indianiste d'entrer « [...] *dans une phase d'« intégration institutionnelle » dont la participation aux élections et aux structures locales ou nationales de gouvernement est une expression* » (Mazars, 2009: 88). Non moins de quatre ministres issus de la CONAIE ont ainsi intégré le gouvernement équatorien au cours de l'année 2003. C'est là une différence de taille avec le mouvement mapuche qui, en un siècle de mobilisations, n'a vu que deux de ses dirigeants parvenir à cette responsabilité -V. Coñuepán et F. Huenchumilla.

La prise en compte des contextes politiques nationaux constituerait-elle alors un élément permettant d'expliquer ces différences ? Ce n'est pas impossible, mais cela semble tout de même insuffisant. Un tel problème mériterait en fait davantage de réflexions et un important travail de comparaison.

Chapitre VII
Migrations et mobilités contemporaines : un territoire en réseau ?

Les difficultés structurelles héritées de l'époque coloniale ont engendré des stratégies innovantes de la part des communautés amérindiennes de l'ensemble des pays de la région. Le XXème siècle fut ainsi témoin des premières migrations massives d'Amérindiens hors de leurs territoires d'origine, partis en quête de meilleures conditions de vie et de nouvelles possibilités d'existence. Ces migrations prirent parfois la forme d'un véritable exode, car le maintien d'agricultures de subsistance sur des portions très réduites de terre ne permettait souvent de faire face à l'importante croissance démographique. La migration et les mobilités multiples se sont de la sorte converties en une réalité inhérente à la vie et aux activités des sociétés amérindiennes.

La mise en place de politiques néolibérales, dans la seconde moitié du siècle passé, eut alors pour effet de consolider ce processus. Les dégradations environnementales causées par le développement des activités minières, le déboisement ou encore les plantations industrielles -selon les régions- ne contribuèrent qu'à empirer les conditions d'existence des populations paysannes. A l'échelle du continent, le modèle néolibéral n'épargna personne (*cf.* Chapitre 2). Son développement affecta l'ensemble des sociétés amérindiennes sans exception, qu'elles eussent été agricoles et sédentaires, ou pastorales et semi-nomades, ou qu'il se fusse agi de groupes de chasseurs-cueilleurs comme c'est encore parfois le cas en Amazonie.

La réalité urbaine illustre ainsi la contemporanéité de bien des sociétés amérindiennes. La ville s'est effectivement offerte comme une destination privilégiée pour nombre de migrants qui sont venus y chercher de nouveaux horizons face à la destructuration des conditions de vie dans leur territoire d'origine. L'importance du phénomène est telle qu'il existe aujourd'hui plusieurs générations d'Amérindiens nés et éduqués en ville. Il est toutefois difficile, pour ne pas dire impossible, de chiffrer avec précision le phénomène migratoire. Comment déterminer en effet la part migrante d'un contingent que les pratiques censitaires ne parviennent pas à cerner avec exactitude (*cf.* Chapitre 1) ?

On ne peut, dans de telles circonstances, qu'en donner des estimations, comme le fait par exemple Alvaro Bello en rapport au cas mexicain : « *Dans les régions mexicaines à forte population indigène, comme Oaxaca, Pueblo ou Michoacán, la moyenne actuelle de population indigène expulsée oscille entre 25% et 35% de la population des Etats* » (Bello, 2004: 55). Aussi, pour le Brésil, O. Calavia signale

l'existence de « [...] *communautés indigènes entières instalées en ville (comme les Pankararu à São Paulo), de villes indigènes en passe de se dresser en pleine Amazonie (sur les fleuves Solimões et Negro, par exemple) et, de manière générale, une communication entre le village et la ville beaucoup plus fluide qu'entre le village et son milieu rural* » (Calavia, 2008: §20). En ce qui concerne les Mapuches au Chili, au moins 40% d'entre eux résideraient actuellement hors du territoire d'origine. Chassés des espaces réductionnels par le manque de terre, beaucoup auraient trouvé refuge en ville, principalement à Santiago. Ce thème fera l'objet d'une première partie du présent chapitre.

Mais le caractère massif du phénomène d'urbanisation ne peut masquer les conditions de sa matérialisation car la migration ne permet pas de rompre la marginalité qui, en milieu rural, caractérisait déjà les communautés d'origine. S'il est vrai que le travail salarié en milieu urbain -même parmi les tâches les moins bien payées- reste à l'évidence plus rémunérateur que les revenus des activités agro-pastorales, il n'en demeure pas moins que les migrants passent d'une situation de pauvreté en milieu rural à une situation de précarité et d'exclusion en milieu urbain. Ce fait s'explique souvent par l'absence de qualification professionnelle et parfois encore l'analphabétisation. De tels facteurs constituent en effet une base matérielle incompressible contraignant les possibilités d'intégration des migrants qui viennent alors s'entasser dans les périphéries pauvres et marginales du paysage urbain latino-américain.

L'anthropologue chilienne A. Aravena signale que « *face à ces processus de modernisation, la « fin des identités ethniques » ne se présentait que comme une question de temps pour l'indigénisme, car l'urbanisation en terminerait avec ces identités « obstinément vivantes »* » (Aravena, 2005: 29). Au vu de la conception statique de l'ethnicité dont ils s'étaient pourvus, les promoteurs de l'indigénisme d'intégration crurent en effet que l'urbanisation permettrait d'extirper les populations amérindiennes de leur univers culturel qui constituait, selon eux, une véritable barrière à toute possibilité de modernisation (*cf.* Chapitre 1). Pourtant, l'urbanité amérindienne n'est pas nécessairement synonyme d'une dissolution complète de l'identité culturelle. Des réélaborations sont à l'oeuvre, permettant de resignifier et s'approprier un espace initialement étranger et inconnu.

La seconde partie de ce chapitre sera ainsi consacrée à l'analyse des différentes formes d'appropriation de la ville par les migrants et leurs descendants. Je m'appuierai, en cette occasion, sur les nombreux travaux réalisés ces dernières années dans le domaine de l'anthropologie. Ceux-ci font systématiquement état d'un rapport critique de la notion d'acculturation qui ne semble en rien dépeindre la réalité amérindienne. Plus qu'une simple adaptation au monde de la ville, il semble vraisemblablement se jouer une appropriation de celle-ci par les groupes qui la pratiquent et contribuent en retour à la façonner. En rapport au cas mexicain, Pablo Yánez parle ainsi

d'« ethnicisation » de la ville et affirme que « *le point de départ n'est pas d'accepter que dans la ville de Mexico il y a de la population indigène ; le point de départ est que la ville de Mexico est multiethnique et pluriculturelle* » (Yánez, 2003: 100).

Pratiquée et réappropriée par les migrants, la ville est par voie de conséquence intégrée à l'armature territoriale autochtone. Il y a en ce sens une dimension spatiale à ce phénomène qui peut donc également être interprété et analysé d'un point de vue géographique. Dans une troisième et dernière partie, je m'attacherai alors à comprendre la manière dont cette réappropration de la ville par les sociétés amérindiennes s'exprime en terme spatial. Dit autrement, je chercherai à en décrypter les fondements géographiques et à dévoiler les formes territoriales qui en résultent. J'explorerai pour cela les modalités selon lesquelles un espace communautaire mapuche se recrée et s'inscrit dans l'univers de la *warria*[346], convertie en théâtre d'un vaste processus de reterritorialisation. L'expérience des associations mapuches de Concepción serviront à ce titre de support au développement de mes réflexions.

[346] *Warria* est la traduction en *mapudungun* du mot « ville ».

I. Les urbains : un « nouveau secteur » au sein de la société mapuche ?

Plusieurs auteurs s'accordent à reconnaître que la réalité mapuche urbaine constituait, jusqu'au recensement de 1992, un fait relativement méconnu, voire ignoré de l'ensemble de la société chilienne (Valdés, 1996 ; Ancan & Calfío, 1999 ; Luna, 2001 ; Aravena, 2010). En révélant un taux d'urbanisation de près de 80% pour l'ensemble des groupes indigènes du pays, ce recensement mit effectivement à découvert une dynamique encore insoupçonnée et d'autant plus « inquiétante » qu'elle traversait le pays du nord au sud (*cf.* Carte 38). Dans l'un des premiers travaux réalisés suite à l'annonce de ces résultats, J. Ancan (1994) se tenta ainsi à parler des urbains comme d'un « nouveau secteur » au sein de la société mapuche contemporaine ; A. Bello (1997), quant à lui, qualifia la ville d'un « territoire de plus », sous-entendant alors l'intégration du référent urbain aux dynamiques socio-spatiales autochtones. L'ensemble des recherches s'étant depuis intéressées à ce sujet ont néanmoins fait remonter l'historique des mouvements migratoires vers les villes à une date encore plus ancienne.

La présence mapuche dans les grands centres urbains du pays daterait d'avant même la perte de l'indépendance politique et la mise en réduction. Rien, en ce sens, ne permet de qualifier le processus d'urbanisation de phénomène nouveau. La seule nouveauté véritablement enregistrée aujourd'hui -et depuis maintenant près de deux décennies- est la prise en compte de cette réalité et l'attention toute particulière dont elle fait désormais l'objet à différents niveaux. Le mouvement mapuche d'abord, l'Etat ensuite et, enfin, la communauté scientifique, se sont tour à tour questionnés sur l'émergence de ce « nouvel » acteur. En dévoilant l'urbanité de la société mapuche, le recensement aurait de la sorte contribué à ouvrir de nouvelles perspectives, de nouvelles pistes de recherche et, surtout, inauguré une nouvelle manière de percevoir et comprendre cette société. Dans cette première partie, nous verrons ainsi qu'il permit un renouveau des études en « mapuchologie »[347].

1. Bref historique de la migration mapuche en milieu urbain

La migration mapuche vers les centres urbains du Chili se serait initiée dans le courant du XIXe siècle avec l'envoi -en guise de reconnaissance et d'alliance avec certains représentants de l'autorité chilienne- de fils de *caciques* de renom dans les internats des villes naissantes de la « frontière » (Concepción, Chillán, etc.). A. Donoso dresse ainsi le portrait de l'un de ces premiers migrants, Manuel Neculman, qui « [...] *fut livré comme otage ou gage de paix durant la campagne de la « pacification » au*

[347] Néologisme utilisé de temps à autres par certains chercheurs spécialisés sur l'étude de la société mapuche pour se référer à leurs propres travaux.

Général Orozimbo Barbosa qui le propulsa dans un périple éducationnel qui prendra fin en 1880, lorsqu'il se diplôma de l'Ecole Normale de Précepteurs de Santiago » (Donoso, 2008: 111). Manuel Neculman fit ainsi partie de cette première génération de Mapuches à s'inscrire dans le paysage urbain national. Avec d'autres, il contribua à la formation « [d'] *une véritable élite instruite mapuche* », à l'origine des premières organisations indianistes à Temuco, au début du XXe siècle (Ancan, 1994: 7).

Or, si cette première vague migratoire fut certes sporadique, elle n'en fut pas moins continue dans le temps, s'étalant jusque durant la période dite de « pacification » (Aravena *et al*., 2005). Les affrontements guerriers et le contexte belliqueux qui marquèrent la fin du XIXe siècle ne semblent pas, à ce titre, avoir constitué un réel frein au processus enclenché durant les décennies passées. Toutefois, dans le contexte post-Pacification, les patrons du modèle migratoire mapuche souffrirent d'importants changements structurels. Une seconde vague de migrants d'un tout autre profil vint en effet, dès les premières décennies du siècle passé, alimenter les effectifs mapuches des espaces urbains chiliens.

Plus massive et régulière que la précédente, cette seconde vague marqua une transition entre une migration jusqu'alors choisie et relativement bien contrôlée et une forme de départ contraint, soumis à une pression démographique de plus en plus forte au sein de l'univers réductionnel. Notons, en guise de repère, qu'entre 1929 et 1963 la disponibilité en terres serait passée de 6,1 ha à 1,8 ha par personne. Conjuguée à la mécanisation progressive du travail agricole, cette réalité se traduisit, à partir des années 1930, par une importante croissance des mouvements migratoires en faveur des centres urbains (Almonacid, 2008: 141-142). Plusieurs auteurs notent que l'un des traits marquants de cette seconde vague migratoire serait de « [s'] *être constituée principalement d'hommes jeunes entre 15 et 30 ans* » (Ancan,1994: 8).

Contrairement à leurs prédécesseurs qui, en intégrant les internats, bénéficièrent d'une certaine protection, les migrants de deuxième génération ne parvinrent pas au monde de la ville dans des conditions favorables. Un des modes d'insertion les plus répandus a été pendant longtemps -et en partie encore aujourd'hui- le système de recrutement connu au Chili sous l'expression « *puertas adentro* »[348], par lequel l'employeur offre à ses salariés la possibilité de résider au sein de son propre foyer. En raison du manque de qualification, beaucoup d'hommes trouvèrent ainsi refuge en tant que main d'oeuvre dans les boulangeries, tandis que les femmes se dédièrent majoritairement au travail domestique[349].

[348] Une traduction possible pourrait être « à l'intérieur » ou « au sein du foyer ».
[349] Cette forme d'insertion tant professionnelle que résidentielle demeure importante encore, surtout chez les femmes. Les jeunes migrantes continuent en effet aujourd'hui de s'insérer au monde de la ville via le travail domestique. Cette catégorie « socio-spatio-professionnelle » caractériserait non moins de 24% des femmes mapuches résidant à Santiago, plus encore à Temuco -38% (Bello, 1997).

Dans un second temps, généralement après s'être stabilisés tant professionnellement que sentimentalement, ces « travailleurs de l'ombre » ont eu tendance à sortir du système *puertas adentro*, fondant leur propre foyer hors de la résidence professionnelle. Il n'est alors pas rare qu'ils soient venus s'établir dans des secteurs d'occupation encore illégale -les « *tomas* », véritables bidonvilles caractérisés par un habitat précaire et instable[350]-, dont ils constituèrent probablement une part importante des habitants. Dès cet instant, ils furent presque systématiquement rejoints par d'autres parents, tentés eux aussi par l'« aventure urbaine ». Comme l'affirme Marisol Castro, « [...] *cette migration, qui au début se caractérisa par le déplacement d'hommes seuls, se renforça dans le temps avec l'intégration de frères, de fils et de parents jusqu'à se convertir en une migration de « masse »* [...] » (Castro, 2001).

Le témoignage livré à ce propos par Juan Lemuñir, dans l'entretien qu'il concéda en 2000 à A. Aravena, illustre cette réalité de façon exemplaire : « *Mes frères sont venus beaucoup plus tard, quand j'étais déjà marié. Ils sont presque tous venus vivre avec moi. Ils restaient le temps de trouver du travail et de s'installer* » (Lemuñir *in* Aravena, 2007-b: 49)[351]. De tels mécanismes auraient alors contribué à vider progressivement les espaces réductionnels de l'outre Bío-Bío et engendré, en contre-partie, l'apparition de véritables « quartiers mapuches » au sein des grandes villes du pays (Ancan, 1994: 10). Dans les années 1960, il a ainsi été estimé qu'entre 15% et 25% des Mapuches avaient d'ores et déjà quitté leur communauté d'origine (Almonacid, 2008: 142)[352]. Dix ans plus tard, M. Stuchlik notait néanmoins « [...] *qu'il ne* [s'agissait] *pas que de « quelques hommes », mais que presque la moitié de la population masculine adulte* [avait] *émigré* » (Stuchlik, 1976: 75).

Malgré l'évidence du phénomène migratoire, les recensements de la population nationale n'ont jamais pris en compte les groupes indigènes autrement que dans un

---

[350] Régularisées postérieurement, via la conversion des parcelles agricoles en petites propriétés urbaines sur le plan d'occupation des sols, les *tomas* ont été à l'origine de la formation de beaucoup de quartiers de la capitale chilienne (Gissi, 2001). La première *toma* organisée d'Amérique Latine n'aurait cependant eu lieu qu'en 1957, dans ce qui est devenu aujourd'hui le quartier La Victoria de la commune de Pedro Aguirre Cerda dans la conurbation de Santiago. Contrairement aux *tomas* « de fait » de la première moitié du XXe siècle, l'expérience de La Victoria fut marquée d'une forme de volontarisme de la part des secteurs populaires chiliens, dans un élan visant à l'instauration d'une sorte de réforme « agrario-foncière » appliquée à la ville. Comme partout ailleurs dans le pays, le coup d'Etat sonna le glas de ce genre de pratiques et de revendications. Néanmoins, A. Aravena (2003-b & 2010) signale que dans la commune d'Estación Central, lieu d'arrivée à la capitale chilienne des trains et bus en provenance du sud du pays, une nouvelle *toma* fondée par des migrants mapuches originaires des secteurs côtiers de Puerto Saavedra et Tirúa fit son apparition dès 1990. Eradiqué en 1999 au profit d'une solution définitive pour ses occupants -relogés dans des immeubles de Puente Alto-, le campement provisoire fut réinvesti quelques mois après par de nouveaux migrants.

[351] Cet ouvrage propose de découvrir la réalité mapuche urbaine à travers la lecture d'entretiens réalisés avec non moins de douze dirigeants -hommes et femmes confondus- résidant à Santiago (*cf.* Bibliographie).

[352] Cette information coïncide avec les éléments avancés par Carlos Munizaga qui indiqua qu'en 1959, près de 20% des membres de la communauté du jeune Lorenzo Aillapán -dont il suivit le parcours dans la capitale chilienne- résidait désormais à Santiago (Munizaga, 1971: 15).

cadre de référence les renvoyant à une éternelle identité paysanne. Ainsi, pour les Mapuches, c'est la Réduction qui a presque systématiquement fait office d'unité censitaire de base, faisant dire à C. Munizaga « [qu'] *en ce qui concerne les Araucans des secteurs urbains, les informations sont inadaptées* [...] » (Munizaga, 1971: 64). Or, plus qu'inadaptées, elles sont en fait inexistantes. Passant outre la réalité d'un secteur devenu au fil du temps majoritaire au sein de la société mapuche, les chiffres officiels ont eu tendance à minimiser l'effectif global de cette population (*cf.* Tableau 23).

Tableau 23 : Estimation de la population mapuche dans les recensements antérieurs à 1992

Année	Population mapuche recensée
1907	101.118
1920	105.000
1940	115.880
1952	130.547
1960	138.894

Sources : A. Chihuailaf (2006) / D. Haughney & Pe. Mariman (1993)

Un premier décompte officiel aurait été fait lors du recensement de 1952, fixant alors à 875 le nombre de Mapuches résidant dans la capitale. Pour C. Munizaga, ce chiffre aurait été plus que sous-évalué car, à cette date déjà, les registres électoraux de la Province de Santiago faisaient état de quelques 10.000 inscrits portant au moins un nom mapuche (Munizaga, 1971: 64-65). Pour l'année 1966, Alejandro Saavedra estima une population mapuche urbaine d'environ 40.000 individus répartis dans les différents centres urbains du pays (Saavedra, 2002: 84). Mais d'après M. Stuchlik, ce chiffre se serait toutefois élevé à au moins 100.000 migrants (Chihuailaf, 2006: §19).

Le recensement de 1970 ne permit pas de confirmer ces chiffres. Dans un contexte où les groupes indigènes étaient clairement assimilés à des sociétés de type paysannes et confondus, à ce titre, avec le reste de la population rurale, aucune référence à l'origine ethnique n'est mentionnée dans l'enquête censitaire. Dans les années qui suivirent, le régime militaire ayant décrété l'abolition légale du statut d'indigène -celui-ci devenant Chilien à part entière, soumis indifféremment à la même législation (*cf.* Chapitre 3)-, le recensement de 1982 ne fit pas non plus mention de l'origine ethnique des individus.

Ce n'est qu'en 1992, dans un contexte d'effervescence indianiste, que la prise en compte de l'appartenance ethnique refera son apparition dans les pratiques censitaires. Or, les résultats annoncés au sortir de la dictature vinrent contrecarrer l'image rurale que l'ensemble de la société chilienne s'était forgée des groupes indigènes, et en particulier des Mapuches. En laissant à tout un chacun la possibilité de s'identifier à l'un des

groupes indigènes alors considérés[353], le recensement de 1992 contribua indiscutablement à extirper la mapuchité des espaces réductionnels.

2. Le recensement de 1992 et la découverte de l'urbanité mapuche

Plus que la quantité absolue recensée d'indigènes -relativement importante et correspondant à près de 10% de la population nationale-, ce qui surprit davantage la société chilienne fut la répartition géographique de la population mapuche au sein du pays. Celle-ci ne coïncidait effectivement plus uniquement aux régions traditionnelles de peuplement (régions du Bío-Bío, de l'Araucanie et de Los Lagos), ne regroupant désormais plus que 36% de l'effectif total. Près de la moitié de la population mapuche (44%) vivait alors en Région Métropolitaine, dans la capitale chilienne (*cf.* Tableau 24 & Carte 38).

Tableau 24 : Population mapuche par région en 1992

Région	Population mapuche		Population régionale	Taux (%)
	Individus	%		
I – Tarapacá	9.557	1,02	243.586	3,92
II – Antofagasta	12.053	1,29	292.308	4,12
III – Atacama	6.747	0,72	162.375	4,15
IV – Coquimbo	18.010	1,94	358.101	5,02
V – Valparaíso	58.945	6,35	1.017.873	5,78
Metropolitana	409.079	44,07	3.848.121	10,63
VI – O'Higgins	35.579	3,83	501.892	7,08
VII – Maule	32.444	3,49	599.447	5,41
VIII – Bío-Bío	125.180	13,48	1.241.856	10,08
IX – Araucanía	143.769	15,49	552.843	26,00
X – Los Lagos	68.727	7,40	680.019	10,10
XI – Aysén	3.256	0,35	55.826	5,83
XII – Magallanes	4.714	0,50	106.020	4,44
Total	**928.060**	**100,00**	**9.660.367**	**9,60**

Source : D. Haughney & Pe. Mariman (1993)

De tels résultats signifièrent que, contrairement aux idées reçues et à l'image stéréotypée des sociétés indigènes véhiculée dans l'imaginaire national, les Mapuches étaient devenus majoritairement urbains (*cf.* Tableau 25). Par extension, cela signifia également qu'un mouvement migratoire enclenché depuis plusieurs décennies avait contribué à vider le territoire historique au profit de la Région Métropolitaine. Si on analyse de plus près l'origine des migrants installés à Santiago en 1992, on se rend effectivement compte que non moins de 75% d'entre eux provenaient des régions du

[353] La question référant à l'appartenance ethnique fut ainsi posée : « *Si vous êtes Chilien, à quelle culture vous identifiez-vous ? a/ mapuche ; b/ aymara ; c/ rapa nui et d/ aucune des précédentes* ».

Bío-Bío, de l'Araucanie et de Los Lagos. Pour ce qui est des 25% restants, la plupart provenait des régions intermédiaires du Maule, d'O'Higgins et de Valparaíso (*cf.* Tableau 26). Plusieurs explications peuvent être avancées à ce propos.

Tableau 25 : Population mapuche en 1992

Population mapuche	Individus	%
Rurale	192.763	20,77
Urbaine	735.297	79,23
Totale	**928.060**	**100,00**

Source : R. Rupailaf (2002)

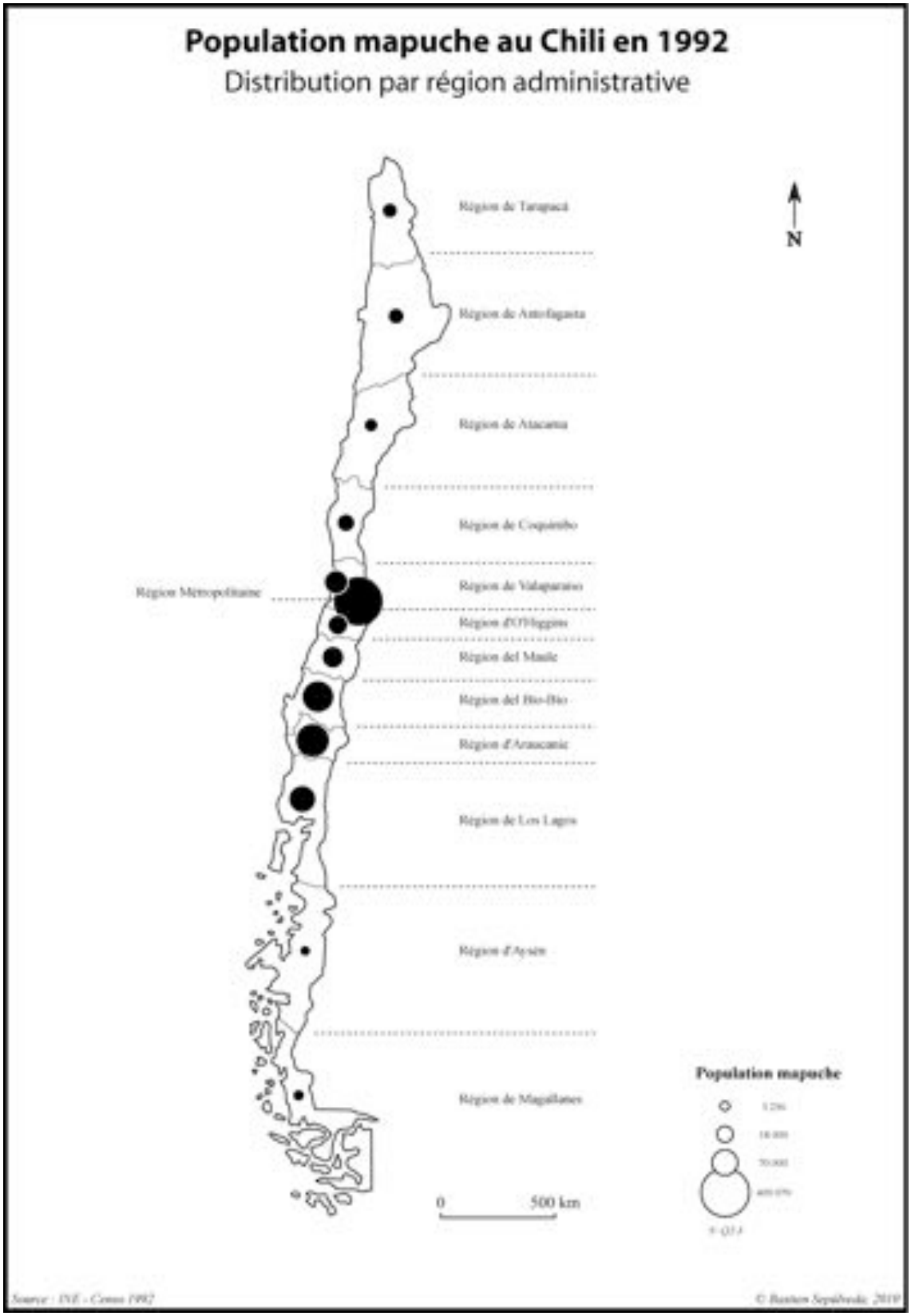
On pourrait tout d'abord évoquer la possibilité d'un parcours migratoire ayant amené ces individus à s'installer, dans un premier temps, dans des espaces intermédiaires avant de migrer « définitivement » vers la capitale. C'est l'interprétation qu'en fait notamment A. Aravena, parlant à ce titre « [...] *d'une migration échelonnée, dont Santiago représente la dernière étape* » (Aravena, 2010: 409). Mais il peut y avoir une seconde explication, car il s'agit là de régions qui, comme Santiago d'ailleurs, étaient elles aussi déjà peuplées de Mapuches avant l'arrivée des conquistadors. Rapidement soumis et intégrés à l'administration coloniale, ces Mapuches-là ne connurent pas le processus de mise en réduction imposé plus tard à leurs « frères » situés outre Bío-Bío. Placés d'office hors du cadre de la mapuchité communément acceptée au Chili, ils n'auraient cependant jamais véritablement cessé de s'identifier en tant que tels. A défaut de recherches précises portant sur ce sujet, il reste difficile pour l'heure de déterminer avec exactitude l'origine de ces individus.

Tableau 26 : Origine de la population mapuche migrante établie à Santiago en 1992

Origine	Migration (%)	
	Antérieure à 1987	*Postérieure à 1987*
I – Tarapacá	1,00	0,56
II – Antofagasta	1,45	0,90
III – Atacama	0,75	0,46
IV – Coquimbo	2,41	1,62
V – Valparaíso	7,60	6,33
VI – O'Higgins	9,47	5,37
VII – Maule	11,87	9,01
VIII – Bío-Bío	19,61	20,26
IX – Araucanía	32,52	40,00
X – Los Lagos	12,72	14,89
XI – Aysén	0,25	0,20
XII – Magallanes	0,36	0,40
Total	**100**	**100**

Source : M. Valdés (1997)

Carte 38



Mais ce qui fut d'autant plus surprenant dans l'annonce de ces résultats fut en fait de se rendre compte que la part des migrants installés à Santiago était désormais

moindre par rapport à celle des individus y étant nés (*cf.* Tableau 27). Comme le précise Marcos Valdés, les chiffres « [...] *montrent que 60% de la population mapuche vivant en Région Métropolitaine est non-migrante, c'est-à-dire que 245.447 Mapuches sont nés et ont gandi en Région Métropolitaine* [et] *que nous nous trouvons donc en présence de générations entières s'étant reproduites en ville* » (Valdés, 1996: 45).

Tableau 27 : Situation de la population mapuche résidant à Santiago en 1992

Catégorie	%
Migrants anciens	32,16
Migrants récents	5,32
Non-migrants	61,78
Population flottante	0,74
Total	**100**

Source : M. Valdés (1997)

Les résultats du recensement de 2002 ont d'ailleurs confirmé cette tendance, puisque près de 20% de la population mapuche du Grand Santiago était alors âgée de moins de 14 ans, ce qui constitue une proportion non-négligeable (*cf.* Tableau 28).

Tableau 28 : Caractéristiques démographiques de la population mapuche du Grand Santiago

Age	Hommes	Femmes	Total	%
5 < a < 14	16.887	16.306	33.193	**18,27**
15 < a < 29	26.457	27.214	53.671	**29,55**
30 < a < 44	26.799	28.318	55.117	**30,35**
45 < a < 59	12.308	14.034	26.342	**14,50**
60 < a < 74	4.841	6.102	10.943	**6,02**
A <75	995	1.368	2.363	**1,30**
Total	**88.287**	**93.342**	**181.629**	**100,00**
%	**48,61**	**51,39**	**100,00**	

Source : INE, 2002

Les mouvements migratoires en direction de la capitale chilienne ne sont donc plus le principal facteur explicatif de la présence mapuche à Santiago. Ils n'ont cependant jamais véritablement cessé au cours du XXe siècle. Aujourd'hui, la migration en ville continue pour beaucoup de s'offrir comme une alternative au manque de terres et aux faibles rendements des agricultures de subsistance. Est-elle pour autant parvenue à rompre le cercle de pauvreté dans lequel fut plongée la société mapuche à partir de la mise en réduction ? Les différents travaux menés à ce sujet enregistrent une tendance à la reproduction de la marginalité en milieu urbain. A. Aravena, notamment, signale que la population mapuche urbaine de Santiago « [...] *continue de pratiquer une activité économique de subsistance dans le cadre du salariat urbain* » (Aravena, 2010: 302). Elle précise également que 41,53% d'entre eux étaient actifs en 2002, et qu'une large part continuait alors d'occuper des professions à faible qualification (*cf.* Tableau 29).

Tableau 29 : Principales activités de la population mapuche de la Région Métropolitaine en 2002

Activité	Hommes	Femmes
Indus. manufacturière	24,00 %	10,00 %
Commerce	10,50 %	7,00 %
Bâtiment	15,00 %	0,50 %
Service domestique	2,00 %	43,00 %

Source : A. Aravena (2010)

Les migrants mapuches et leurs descendants se sont de la sorte intégrés au paysage urbain en tant que pauvres parmi les pauvres, dans les quartiers des communes les plus défavorisées socialement : « *cette constatation nous amène à voir les banlieues non seulement comme des endroits de reproduction de la pauvreté urbaine, mais aussi comme des espaces de ségrégation ethnique* » (*ibid*.: 289).

3. Le renouveau des études en « mapuchologie »

Avant l'annonce des résultats du recensement de 1992, une certaine indifférence régnait au Chili quant à la prise en compte de l'urbanité de la société mapuche. Ni l'Etat et ses représentants, ni d'ailleurs les propres dirigeants du mouvement indianiste, ne s'étaient véritablement intéressés à cette réalité. Aussi, les intellectuels et chercheurs universitaires n'ont pas prêté davantage d'attention au fait que la société mapuche était désormais majoritairement urbaine. En circonscrivant leurs travaux aux espaces réductionnels et à la vie en communauté, ils ont non seulement participé à l'« invisibilisation » des urbains, mais contribué, de plus, à enfermer la société mapuche dans une ethnicité idéale, inmanquablement inscrite dans un terroir d'origine et liée à un espace rural dit « traditionnel ». Comme le souligne A, Aravena, « *pendant longtemps s'est imposée l'idée qu'était Indien ou indigène uniquement celui qui vivait dans la communauté rurale, dans la mesure où son établissement dans la ville signifiait,* sine qua non*, la perte de son identité* » (*ibid*.: 215).

Un tel cadre théorique n'a d'ailleurs pas pris en défaut les seuls Mapuches, mais bien l'ensemble des groupes amérindiens de la région. Des travaux récents dénoncent ainsi l'absence de prise en compte des urbains dans les études menées sur les sociétés amérindiennes, comme le font par exemple H. Gundermann & H. González (2008) pour les Aymaras et les Atacameños au nord du Chili, ou encore O. Calavia (2008) pour les différents peuples indigènes du Brésil.

Plus qu'une simple méconnaissance de l'urbanité mapuche, il semble donc qu'une conception statique de l'ethnicité ait en fait porté préjudice à la visibilité du phénomène. Il serait faux, en ce sens, d'affirmer que les urbains étaient complètement absents des recherches en sciences sociales. Plusieurs auteurs s'y sont effectivement référé au cours

de la deuxième moitié du XXe siècle, mais généralement « [d'] *un point de vue médical pour interpréter les problèmes d'adaptation des migrants et leurs séquelles psychiatriques* » (Aravena, 2010: 284).

D'autres, comme Carlos Munizaga et Sonia Montecino, ont néanmoins abordé cette réalité dans une perspective plus dynamique. Considérant que le migrant n'était pas voué à « perdre » son identité mais à la reformuler, ils ont su mettre le doigt sur des facteurs à même d'expliquer l'« invisibilisation » des Mapuches en ville. Ainsi, le premier parle dans ses travaux de la formation de « structures de transition », qu'il définit comme « [des] *ponts ou mécanismes intermédiaires à travers lesquels les indigènes ruraux passent à la vie urbaine* [et à l'intérieur desquels] *se produirait une certaine « fermentation » sociologique, culturelle et psychologique des migrants ruraux qui s'incorporent à la ville* » (Munizaga, 1961). Supports d'une ethnicité très souvent informelle, refondée tantôt autour d'un comité de quartier tantôt d'un syndicat d'ouvriers en boulangerie, ces structures auraient, en quelque sorte, contribué à voiler les différences culturelles.

Pour sa part, S. Montecino s'est intéressée au processus de camouflage de l'identité ethnique à Santiago, qu'elle associe à la disqualification et à la forte discrimination dont sont victimes les indigènes dans la capitale chilienne. Ayant notamment côtoyé, accompagné et aidé un groupe d'artisanes mapuches à sortir de l'informalité dans le courant des années 1980 (Aravena, 2007-b & 2010), elle a produit parallèlement plusieurs articles et documents de travail dans lesquels elle aborde les conditions de reproduction de l'ethnicité dans l'hostilité du milieu urbain[354]. C'est à elle que l'on doit l'emploi de l'expression « invisibilisation » pour qualifier le phénomène de négation stratégique de l'identité mapuche en ville. L'intérêt de ses travaux, comme ceux de C. Munizaga, est d'avoir mis en évidence que la « disparition » de marqueurs identitaires communément reconnus pouvait n'être qu'apparente et se faire, en définitive, l'écho d'un processus de reformulation et d'adaptation de l'ethnicité à un nouveau contexte.

Ce n'est toutefois qu'après l'annonce des résultats du recensement de 1992 que les pistes ouvertes par ces deux auteurs furent davantage creusées et valorisées par la communauté scientifique. On assista alors à un véritable regain d'intérêt pour la thématique mapuche urbaine, qui se traduisit par une multiplication des travaux et des publications dont la bibliographie rend en partie compte : C. Martínez (1995), A. Bello (1997 & 2002), P. Galaz (2001), M. Castro (2001), L. Luna (2001) et N. Gissi (2001,

[354] Elle faisait alors partie du Centre d'Etudes de la Femme (CEM), entité fondée en 1984 par les membres du Programme d'Etudes et de Formation de la Femme Paysanne et Indigène (PEMCI). En 1990, le CEM donna naissance au Centre d'Etudes pour le Développement de la Femme (CEDEM) qui soutint la formation de l'Organisation de Femmes Mapuches Quiñe Wayin, sa formalisation en 1993 et son installation au Centre d'Art Indigène Cerro Welen -qui accueille non moins de 11 organisations indigènes- la même année (Aravena, 2007-b).

2004-a & 2004-b)[355]. Mais c'est assurément à A. Aravena que l'on doit les principaux apports quant au traitement de la question identitaire mapuche en milieu urbain. La liste (non exhaustive) de ses travaux -déjà cités à plusieurs reprises- en témoigne : 1995, 1999, 2001, 2003-a, 2003-b, 2006, 2007-a, 2007-b & 2010 (*cf.* Bibliographie).

Membre de la CEPI entre 1991 et 1993, elle intégra ensuite la CONADI dans les dépendances installées à Santiago, où elle travailla directement avec les différentes organisations mapuches formées à cette époque dans la capitale. Elle se vit, de sorte, propulsée à une position qui lui permit d'observer, de découvrir et de s'imprégner de la réalité mapuche urbaine au quotidien. Ainsi, entre 1995 et 1996, elle prépara un DEA en Anthropologie à l'Institut d'Etude du Développement Economique et Social (IEDES - Paris 1) sur la question de l'identité chez les Mapuches de Santiago du Chili[356]. Par la suite, elle se lança dans une thèse de Doctorat qu'elle a soutenu très récemment (2010) à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS). Parallèlement, elle enseigne et mène ses recherches depuis plusieurs années à la Faculté de Sciences Sociales de l'Université de Concepción.

Notons que dans l'une de ses premières publications, elle proposa de « [...] *porter l'attention sur les principaux espaces dans lesquels les migrants réélaborent et projettent l'identité en ville, dans leur tentative de conquérir ce milieu urbain et de s'adapter au nouveau contexte social et économique dans lequel ils s'insèrent* » (Aravena, 1995: 174). L'intérêt de cette citation est qu'elle caractérise assez bien le tournant conceptuel effectué vis-à-vis de l'urbanité mapuche au Chili à partir de la deuxième moitié des années 1990. Dès lors, la reproduction des identités collectives indigènes ne serait effectivement plus analysée en termes de « maintien », de « conservation » ou de « perte » de certains traits ou attributs réputés caractéristiques, mais plutôt de « bricolage », de reformulation et d'actualisation.

Enfin, ce tour d'horizon des travaux réalisés suite au recensement de 1992 serait néanmoins incomplet si l'on omettait de signaler que, simultanément, de nombreux intellectuels et étudiants mapuches s'intéressèrent eux aussi à l'étude et l'analyse de leur propre réalité. Leurs travaux, tout aussi nombreux et riches que ceux de leurs collègues non-Mapuches, abordent le problème de l'urbanité notamment du point de vue de

---

[355] Les références ici répertoriées se circonscrivent au cadre national chilien et ont pour particularité de faire de l'urbanité mapuche le coeur de leurs préoccupations. Il existe bien entendu de nombreuses autres publications abordant ce sujet, sans pour autant s'y attacher de manière exclusive. Aussi, des travaux similaires ont également été réalisés côté argentin, mais ont été volontairement exclus dans le cadre de cette thèse. Pour une analyse de la migration mapuche et des reconfigurations identitaires dans les villes argentines, voir notamment : CHIRICO, Domingo ; ECHAVARRI, Silvia ; MARQUAT, Ada ; SUPPICICH, María. *Los migrantes mapuches en Neuquén Capital*. Pentukun n°9 (pp.11-38) / SZULC, Andrea. 2004. *« Mapuche se es también en la waria (ciudad) ». Disputas en torno a lo rural, lo urbano y lo indígena en la Argentina*. Política y Sociedad, Volumen 41, n°3 (pp.167-180).

[356] ARAVENA, Andrea. 1996. *Modernité, ethnicité et migration : la question de l'identité chez les Mapuches de Santiago du Chili*. Mémoire de Diplôme d'Etudes Approfondies (DEA) en Anthropologie et Sociologie Politique. IEDES, Université de Paris 1 & Université de Paris 8.

l'historicité et de la contextualisation du phénomène migratoire (Ancan, 1994 ; Lincolao & Ruiz, 2000), de ses aspects démographiques (Haugney & Mariman, 1993 ; Valdés, 1996 & 1997 ; Chihuailaf, 2006), les questions de racisme, de discrimination et de difficultés d'adaptation (Caniuqueo, 2005 ; Quilaqueo *et al*., 2007), de la reconfiguration identitaire en milieu urbain (Valdés, 1999 ; Abarca, 2002 & 2005 ; Cuminao, 2006)[357], du processus organisatif (Curilen, 1995 ; Millaleo, 2006 ; Antileo, 2007), ou encore de ses implications politiques (Mariman-c, 1997 ; Ancan & Calfío, 1999).

En montrant que la ville est devenue une dimension incontournable du territoire mapuche, les résultats du recensement de 1992 ont donc considérablement ouvert le champ d'étude de la mapuchologie qui, dès lors, s'est intéressée à l'urbanisation mais aussi à l'urbanité de la société mapuche. On peut néanmoins remarquer que, jusqu'à présent, tous les travaux se sont exclusivement concentrés sur le cas de la capitale chilienne. Comme par reproduction d'un schéma centre-périphérie si bien ancré dans le fonctionnement socio-politique chilien, les villes de province n'ont encore fait l'objet d'aucune recherche sérieuse sur ce thème[358]. L'hégémonie supposément exercée par l'aire métropolitaine de Santiago en la matière semble pourtant avoir été quelque peu ébranlée par l'annonce des résultats du recensement de 2002.

4. Le recensement de 2002 : une remise en cause du fait urbain ?

Dans la dernière enquête censitaire, la question visant à déterminer la composition ethnique de la société chilienne, formulée en terme d'*appartenance à*, diffère substanciellement de celle posée en 1992, formulée quant à elle en terme d'*identification à* (Rupailaf, 2002 ; Luna, 2007). De ce fait, certains considèrent qu'il serait « scientifiquement impossible » de comparer les résultats obtenus en 2002 avec ceux de 1992 (Luna, 2007: 99). La question posée n'étant pas la même, on peut légitimement admettre que ce n'est pas tout à fait la même population qui y est évaluée.

Etant alors possible de s'identifier à un groupe sans pour autant considérer y appartenir, la modification du questionnaire a induit une diminution de l'affiliation ethnique sur l'ensemble du territoire national. C'est ce qui s'est produit très clairement

---

[357] Ce thème a également fait l'objet de plusieurs mémoires de fin de cursus : CALFIO, Margarita & JIMENEZ, Rosa. 1996. *Juventud mapuche urbana. Un acercamiento a la configuración de su identidad étnica*. Tesis para optar al Título de Asistente Social. Universidad Tecnológica Metropolitana, Santiago / CUMINAO, Clorinda & MORENO, Luis. 1998. *El gijatun en Santiago, una forma de reconstrucción de la identidad mapuce*. Tesis para optar al Título de Antropólogo Social. Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago / CURIVIL, Ramón. 1999. *Los cambios culturales y los procesos de re-etnificación entre los Mapuches urbanos : un estudio de caso*. Tesis de Maestría en Ciencias Sociales, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago de Chile.

[358] Aux dires de certains, cette situation pourrait bien refléter l'état de la discipline anthropologique au Chili, dont la branche urbaine « [...] *ne s'est pas développée au-delà d'un naissant travail aux frontières du Grand Santiago* » (Aravena *et al*.,2006).

dans le cas mapuche, dont l'effectif global enregistre une baisse de près de 35% entre les deux enquêtes censitaires. Mais outre cette diminution significative quant à l'ensemble de la population concernée, ce que les données de 2002 indiquent est une tendance à la « relocalisation » de la société mapuche dans son territoire d'origine.

Si la présence mapuche dans les communes du Grand Santiago n'est certes pas fondamentalement remise en cause, ce contingent ne représente désormais plus que 30% de l'effectif global, contre près de 45% en 1992. Inversement, les régions reconnues comme étant le berceau démographique historique -Bío-Bío, Araucanie et Los Lagos- retrouvent leur place, regroupant près de 59% de la population mapuche du Chili, contre seulement 36% en 1992. A l'exception du Bío-Bío, ce sont d'ailleurs les seules régions du pays à enregistrer une variation positive en termes d'évolution démographique[359] (*cf.* Tableau 30).

Tableau 30 : Distribution et évolution démographique de la population mapuche entre 1992 et 2002

Région	Pop. mapuche 1992		Pop. Mapuche 2002		Variation (%)
	Individus	%	Individus	%	
I – Tarapacá	*9.557*	1,02	*5.443*	0,90	*-43,05*
II – Antofagasta	*12.053*	1,29	*4.382*	0,73	*-63,64*
III – Atacama	*6.747*	0,72	*2.223*	0,37	*-67,05*
IV – Coquimbo	*18.010*	1,94	*3.549*	0,59	*-80,29*
V – Valparaíso	*58.945*	6,35	*14.748*	2,44	*-74,98*
Metropolitana	*409.079*	44,07	*182.918*	30,27	*-55,29*
VI – O'Higgins	*35.579*	3,83	*10.079*	1,67	*-71,67*
VII – Maule	*32.444*	3,49	*8.134*	1,35	*-74,93*
VIII – Bío-Bío	*125.180*	13,48	*52.918*	8,76	*-57,73*
IX – Araucanía	*143.769*	15,49	*202.970*	33,58	*+41,18*
X – Los Lagos	*68.727*	7,40	*100.664*	16,66	*+46,47*
XI – Aysén	*3.256*	0,35	*7.604*	1,26	*+133,54*
XII – Magallanes	*4.714*	0,50	*8.717*	1,44	*+84,92*
Total	***928.060***	**100,00**	***604.349***	**100,00**	***-34,88***

Source : INE - Censo 1992 & Censo 2002 / http://www.ine.cl/

Ces nouvelles données signifient-elles pour autant que la société mapuche soit moins urbanisée que ce l'on croyait jusqu'en 2002 ? C'est ce que laisse en tout cas supposer l'absence de recherches et travaux portant la réflexion sur des villes autres que Santiago. En circonscrivant à la capitale chilienne la catégorie « Mapuche urbain », on l'a en effet rendue dépendante de l'importance des effectifs résidant en Région

[359] Dans ces régions, mais aussi en Patagonie, la population mapuche a en fait subi une croissance démographique fort similaire à celle de la population régionale. Sa part au sein de l'ensemble régional s'est ainsi maintenue dans des proportions à peu près égales (23% en Araucanie, 10% pour Los Lagos). En revanche, dans toute la moitié nord du pays -y compris la Région du Bío-Bío, où les résidents mapuches ne représentent désormais plus que 3% à peine de la population régionale-, cette part a considérablement baissé.

Métropolitaine. Ajoutons à cela le fait que les publications centrant leur analyse sur la réalité mapuche des régions du territoire dit « ancestral » continuent aujourd'hui de se pencher presque exclusivement sur le cas des espaces réductionnels et des communautés rurales. Elles alimentent et renforcent de la sorte le stéréotype : il n'y a bien d'urbains qu'à Santiago, puisque dans les régions d'origine les Mapuches vivent encore -et éternellement- en communautés !

Une analyse des dernières données censitaires permet pourtant de mettre en évidence le fait que les grandes villes du territoire historique sont, comme Santiago, devenues elles aussi le réceptacle d'importants mouvements migratoires. Attardons-nous quelques instants à ce propos sur le cas de Concepción, capitale administrative de la Région du Bío-Bío et seconde aire métropolitaine du pays. Selon les résultats du recensement de 2002, l'ensemble des communes du Grand Concepción abriterait non moins de 38% de la population mapuche régionale (*cf.* Tableau 31). Agrégé aux effectifs des deux autres centres urbains que sont Los Angeles (4% du total de la région) et Chillán (3% du total de la région), on obtient un taux d'urbanisation de plus de 45% pour la population mapuche régionale. Même en plein territoire « ancestral », la vie en communauté rurale est donc loin de caractériser l'ensemble des habitants mapuches (*cf.* Carte 39).

Tableau 31 : Population mapuche du Grand Concepción en 2002

Commune	Population mapuche		Population communale	Taux (%)
	Individus	%		
Hualqui	307	0,58	18.768	1,64
Tomé	605	1,14	52.440	1,15
Penco	823	1,56	46.016	1,79
Lota	1.638	3,10	49.089	3,34
Chiguayante	1.933	3,65	81.302	2,38
San Pedro de la Paz	2.688	5,08	80.447	3,34
Coronel	2.852	5,39	95.528	2,99
Concepción	4.694	8,87	216.061	2,17
Talcahuano	4.886	9,23	250.348	1,95
Total conurbation	**20.426**	**38,60**	**889.999**	**2,29**
Total Région	**52.918**	**100**	**1.861.562**	**2,84**

Source : INE - Censo 2002 / http://www.ine.cl

Or, il n'y a là rien d'inédit, car cette tendance était déjà assez nette en 1992. Pis encore, les données censitaires indiquaient alors que les deux communes abritant le plus grand nombre de Mapuches de tout le pays étaient Temuco et Concepción, avec une population respective de 38.410 individus -soit près de 22% du total comunal- et 28.871 individus -12% du total comunal (Haughney & Mariman, 1993)[360]. Cette réalité a

[360] Des 28.871 Mapuches recensés en 1992 à Concepción, il n'en restait en 2002 que 4.694. Cette baisse drastique des effectifs n'est pas seulement due à la modification de la question visant à déterminer la

cependant été niée, ou du moins voilée et « invisibilisée » par la communauté scientifique, dont l'intérêt pour les urbains résidant hors de la capitale demeure -on l'a vu- encore occasionnel. Ce problème a été soulevé pour la première fois en 2006, dans un article signé d'A. Aravena, N. Gissi et G. Toledo pour une publication de l'Université de Concepción (*cf.* Bibliographie). Depuis, plusieurs mémoires abordant le thème de l'identité mapuche dans la capitale régionale du Bío-Bío ont été soutenus à la Faculté de Sciences Sociales de l'Université de Concepción[361], où A. Aravena et N. Gissi sont tous deux titulaires[362].

Mes propres recherches, fondées sur des expériences de travail et de collaboration avec certaines des associations mapuches du Grand Concepción, participent, en quelque sorte elles aussi, de ce mouvement de « provincialisation » du savoir sur la question. Les pages qui suivent seront ainsi l'occasion de démontrer que des dynamiques fort similaires à celles observées par de nombreux chercheurs à Santiago ont également eu lieu -et continuent d'avoir lieu- dans les autres villes du pays.

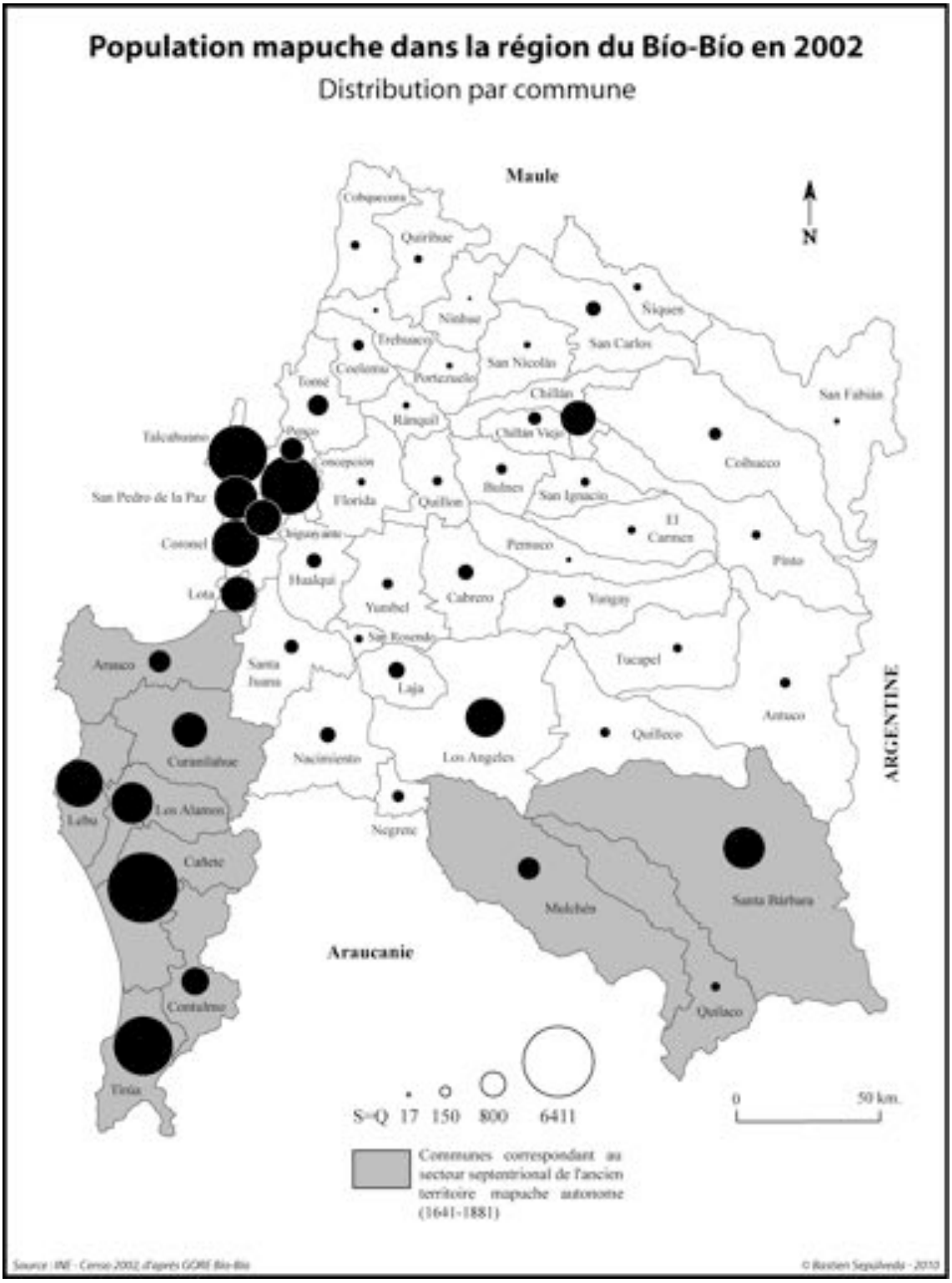
---

composition ethnique de chacune des circonscriptions. Elle s'explique également par le processus de morcellement engagé en 1995 avec la création de la commune de San Pedro de la Paz (Loi Nº19.436 du 22 décembre 1995), qui ôta à Concepción une part importante de sa population. L'année suivante, ce fut au tour de la commune de Chiguayante d'être créée (Loi N°19.416 du 28 juin 1996), réduisant davantage la taille de la commune « mère ». Selon le recensement de 2002, ces trois communes ne regrouperaient cependant pas plus de 9.315 Mapuches (*cf.* Tableau 31).

[361] *cf.* Bibliographie : Cisternas (2009) ; Dresdner (2010).

[362] Le troisième auteur, Gonzalo Toledo, est également anthropologue de formation et travaille actuellement à la CONADI, au Fond de Développement Indigène de la Direction Régionale du Bío-Bío à Cañete.

Carte 39


Population mapuche dans la région du Bío-Bío en 2002
Distribution par commune
Maule
N
Cobquecura
Quirihue
Ñiquen
Ninhue
Trehuaco
San Carlos
San Nicolás
Coelemu
Portezuelo
Tomé
Chillán
San Fabián
Ránquil
Chillán Viejo
Talcahuano
Penco
Concepción
Coihueco
San Pedro de la Paz
Florida
Quillón
Bulnes
San Ignacio
El Carmen
Coronel
Chiguayante
Pemuco
Pinto
Hualqui
Lota
Yumbel
Cabrero
Yungay
San Rosendo
Arauco
Santa Juana
Tucapel
Laja
Antuco
Quilleco
Curanilahue
Nacimiento
Los Angeles
ARGENTINE
Lebu
Los Alamos
Negrete
Cañete
Santa Bárbara
Mulchén
Araucanie
Contulmo
Quilaco
Tirúa
S=Q 17 150 800 6411
0
50 km.
Communes correspondant au secteur septentrional de l'ancien territoire mapuche autonome (1641-1881)
Source : INE - Censo 2002, d'après GORE Bío-Bío
© Bastien Sepúlveda - 2010

II. De l'anonymat à l'affirmation identitaire : quelle « mapuchité » en ville ?

Les travaux s'étant intéressés à l'urbanité mapuche avant le recensement de 1992 sont certes rares. Néanmoins, ils ont mis le doigt sur un phénomène bien réel et d'une grande valeur heuristique quant à la compréhension de l'invisibilisation du secteur désormais majoritaire au sein de la société mapuche contemporaine. Dénonçant la forte discrimination à laquelle étaient soumis les migrants en milieu urbain, ils ont en effet démontré que la situation d'anonymat identitaire dans laquelle se trouvaient plongées les « masses » mapuches urbaines n'était pas uniquement le reflet de l'image stéréotypée que l'on pouvait alors se faire des indigènes au Chili. Ainsi, ils ont expliqué que pour se protéger d'une discrimination fondée sur une forme de mépris liée à des préjugés d'ordre social mais aussi racial à leur égard[363], ceux-ci auraient opté pour voiler, camoufler et même nier leur identité ethnique[364].

N'oublions pas, de plus, que la plupart des migrants ont pendant longtemps pratiqué le travail *puertas adentro* et mené, de ce fait, une vie sociale relativement restreinte. Un tel cadre n'était évidemment pas favorable à la manifestation ni à la reconnaissance d'une identité collective partagée entre membres supposés d'un même groupe ethnique. La sociabilité mapuche en milieu urbain s'est ainsi limitée, de longues années durant, à l'activation des réseaux familiaux qui, comme on le verra dans cette nouvelle partie, constituèrent le ciment de ces « structures de transition » que C. Munizaga identifia dès la fin des années 1950. Mais quelques décennies plus tard, suivant l'émergence d'un mouvement indianiste décomplexé (*cf.* Chapitre 2), ces mêmes structures sortiront progressivement de l'ombre, s'affirmant alors ouvertement en tant qu'organisations mapuches urbaines.

La revalorisation de l'autochtonie aidant, les stigmates d'une ethnicité évaluée en termes négatifs se transforment progressivement en éléments mobilisateurs d'une « ethnicité positive » (Aravena, 2007-a: 49-50). Les « structures de transition » de la période antérieure légalisent alors leur existence, devenant rapidement le lieu privilégié de revendication d'une identité mapuche renégociée en milieu urbain ou, comme le soutient A. Aravena, « [...] *le lieu le plus important de reconstruction et de projection identitaire* » (Aravena, 2010: 493). La même auteure signale d'ailleurs que « *si dans la société mapuche des communautés rurales l'espace social s'est fondé sur le système de*

[363] Une étude menée en 2007 par Quilaqueo *et al.* a démontré que cette discrimination se résume en une stigmatisation attribuant en premier lieu aux Mapuches le fait d'être paresseux (30%), inférieurs du point de vue de leurs capacités (19%), mais aussi alcooliques (16%), arriérés (6%) et sales (4%). D'autre part, A. Aravena (2001) a également précisé que cette discrimination s'exerce dans les diverses sphères de la vie quotidienne, au travail notamment, à l'école mais aussi face aux instances de justice.

[364] La reconnaissance du nom de famille étant identifiée comme le principal facteur de discrimination - elle expliquerait 22% des cas recensés selon Quilaqueo *et al.* (2007: 96)-, il est aujourd'hui de plus en plus fréquent que le « blanchissement » de l'ethnicité passe par un changement de l'identité formelle au registre civil.

la réduction, dans la société mapuche post-réductionnelle urbaine, c'est dans l'organisation que se reproduit l'espace social de la communauté » (Aravena, 2003-b: 176).

En inscrivant l'identité mapuche dans la mosaïque urbaine, le processus organisationnel deviendrait, en quelque sorte, le moteur d'une réappropriation amérindienne de la ville. Or, nous verrons que c'est dans le cadre de la commune que se joue cette réappropriation et qu'une action collective semble pouvoir s'envisager. C'est en tout cas là que les dirigeants et membres des associations mapuches urbaines mènent la plupart de leurs activités et qu'ils y « bricolent » donc leur identité. Ce « bricolage », bien que puisant largement dans une idéalisation chimérique de la vie en milieu rural et concevant les réductions du « Sud » comme lieux d'une mapuchité authentique, fonctionne en fait comme un véritable marqueur d'altérité. Nous verrons alors dans quelle mesure il permet de recréer, en ville, une communauté de « frères », un « nous » fondé sur le partage d'une ethnicité réinventée.

1. Les espaces informels de socialisation d'une identité camouflée

Jusque dans les années 1970, la sociabilité mapuche en milieu urbain se limitait presque exclusivement au parcours de quelques lieux informels connus de tous et particulièrement fréquentés les jours de congés des salariés *puertas adentro*. A Concepción, c'est notamment sur la grande place centrale que les Mapuches avaient pour habitude de se rencontrer et/ou de faire connaissance. A Santiago, le plus réputé de ces lieux était le « Jardin », que Lorenzo Aillapán cite à plusieurs reprises et qu'il qualifie même de « [...] *lieu privilégié de réunion des Mapuches* [...] » dans le récit autobiographique livré à C. Munizaga (1971: 48). C'est là, notamment, que l'on retrouvait ses frères et soeurs, ses cousins et cousines, que l'on rencontrait d'autres migrants et que certain(e)s même connurent leur futur(e) époux(se).

Mais le tissu associatif mapuche urbain recensait déjà quelques rares organisations revendiquant ouvertement leur caractère ethnique. A Santiago notamment, il aurait ainsi existé un mouvement mapuche formel depuis la fin des années 1920 (*cf.* Tableau 32)[365]. Sa constitution reposa, selon C. Munizaga, sur la « création » d'une nouvelle forme de sociabilité. Les référents s'y rattachant auraient été le fait d'individus relativement diplômés et appartenant à des catégories socio-professionnelles plus élevées (instituteurs, avocats, etc.) que leurs « confrères » des groupes informels qui, ne

[365] Il n'existe que peu d'informations sur ces organisations, leurs dirigeants et leurs programmes. Pour la plupart, et à l'image de celles fondées à Temuco à la même époque, elles disparurent suite au coup d'Etat de 1973. Seule la Liga Cultural Araucana Millelche « résista » à l'évolution du contexte politique et se maintient aujourd'hui encore en activité (Aravena, 2010). Pour ce qui est des organisations mapuches fondées à Concepción avant 1973, la bibliographie consultée ne fait référence qu'au cas de la Sociedad Araucana, sans donner plus de précisions (Foerster & Montecino, 1988: 251-252).

l'oublions pas, se fondaient davantage sur l'activation de liens de parenté effectifs. Contrairement aux organisations formelles, ces groupes se seraient constitués, toujours d'après le même auteur, par « adaptation » des structures sociales traditionnelles (Munizaga, 1961).

Tableau 32 : Organisations mapuches formelles fondées à Santiago avant 1973

Année	Nom de l'organisation
1927	Sociedad Pro-Defensa de la Raza
1932	Sociedad de Araucanos Galvarino / Unión Araucana Galvarino
1934	Unión Araucana Tranviaria
1943	Alianza Cultural Araucana
1953	Liga de Mujeres Araucanas
1964	Unión Lautarina / Centro Mapuche
1970	Liga Cultural Araucana Millelche

Sources : C. Munizaga (1971) ; A. Chihuailaf (2006) ; A. Aravena (2007-b) & http://www.wallmapuwen.cl/historia_org.htm

Deux types associatifs doivent donc être distingués pour ce qui va de la période allant de la fin des années 1920 au début des années 1970. Au-delà de leurs caractéristiques respectives et de leurs différences, tous entrent cependant dans cette catégorie définie par C. Munizaga comme « structure de transition », et dont la fonction était de permettre l'insertion des migrants dans le tissu social urbain ou, pour reprendre ses termes, de « [graduer] *ce saut social, culturel et psychosocial des migrants ruraux* » (*ibid.*). Qu'elles eussent été formelles ou informelles, ces associations constituèrent, en somme, les lieux de réinvention et de reproduction d'une identité collective mapuche en milieu urbain.

Mais suite au coup d'Etat de 1973, ces lieux tendirent à disparaître et à se déplacer alors vers l'espace domestique. La dictature ayant eu, entre autres, pour effet d'empêcher les réunions publiques, la sociabilité mapuche se replia -plus encore qu'auparavant- sur les réseaux familiaux[366]. Celles et ceux ayant vécu cette période racontent que ces réunions familiales devinrent le moment privilégié pour se remémorer la vie dans la communauté d'origine, partager ses souvenirs, échanger et parler en *mapudungun* ou jouer de la musique. Ces rencontres informelles constituèrent en quelque sorte le creuset d'une ethnicité souterraine et clandestine qui ne sortit au grand jour que dans le courant des années 1980, avec le relâchement de la répression dictatoriale et la résurgence d'un mouvement mapuche clamant haut et fort son ethnicité (*cf.* Chapitre 4).

[366] Dans le contexte politique de l'époque, tout type de rassemblement pouvait effectivement être taxé de subversif, susceptible de couvrir une quelconque forme de complot ou de conspiration. Le repli sur le foyer et les réseaux familiaux constitua, en ce sens, pour l'ensemble de la société chilienne, un moyen de protection face à la menace permanente de délation.

Des groupes « folkloriques » mapuches commencèrent ainsi à apparaître publiquement, chantant et dansant dans les rues piétonnes, les écoles et même dans certains programmes télévisés, tandis que certains se firent plutôt connaître pour la production d'artisanat. Ce fut par exemple le cas du Groupe de Femmes Quiñe Wayin (Aravena, 2007-b). D'autres, enfin, plus politisés, militèrent ouvertement pour la fin du processus de liquidation des communautés indigènes et pour le retour à la démocratie (*cf.* Chapitre 4). Admapu, notamment, compta à Santiago sur le soutien de sa « section métropolitaine » : « *Admapu Métropolitain réalisa diverses activités de type politique dans la ville durant le gouvernement militaire, manifestant dans la rue contre ce qui se passait dans les communautés ; plusieurs de ses membres ont été arrêtés* » (Millaleo, 2006: 50).

Ainsi, qu'elles aient été davantage culturelles ou politiques, les organisations mapuches urbaines des années 1980 partagèrent le fait de se formaliser et sortir de l'ombre, aidées par l'avènement d'un contexte d'effervescence indianiste à l'échelle du continent (*cf.* Chapitre 2). De plus, et comme le soutient L. Luna, l'annonce des résultats du recensement de 1992 eut un effet positif, en ce qu'elle contribua à renforcer la visibilité des Mapuches urbains, puisque :

> « *D'une part, la « découverte » officielle de leur présence a agi dans le sens d'une* autolégitimation *; de l'autre, le fait de se savoir si nombreux dans certains secteurs de Santiago leur a montré la possibilité de transformer cet espace physique en un* espace social *accepté par les non-Mapuches, mais surtout, par les Mapuches eux-mêmes* » (Luna, 2007: 120).

Or, n'oublions pas qu'une nouvelle législation indigéniste était au même moment en préparation (*cf.* Chapitre 3). Promulguée en 1993, elle refléta inévitablement l'état d'esprit de l'époque. Aussi, malgré une orientation encore excessivement rurale -influencée notamment par la multiplication des conflits fonciers accablant les « communautés »-, elle inclua un paragraphe contenant une série de *Dispositions Particulières pour les Indigènes Urbains et Migrants*. Un total de trois articles seulement, au travers desquels l'Etat reconnut néanmoins, pour la première fois, l'existence d'indigènes urbains au Chili (Aravena, 2007-a).

Cette reconnaissance officielle doit, certes, beaucoup à la formalisation d'un mouvement mapuche urbain dans le courant des années 1980. Mais ce sont toutefois les effets qu'elle eut en retour sur ledit mouvement qui méritent ici d'être soulignés. Nous noterons à ce propos que la mise en application de la Loi n°19.253 ne contribua pas seulement à consolider le tissu associatif mapuche urbain, mais aussi et surtout à le complexifier en favorisant la participation indigène au sein d'une nouvelle structure : l'Association Indigène (A.I.).

2. La loi indigène et la création d'associations mapuches urbaines

Si la législation indigéniste actuellement en vigueur au Chili ne réserve aux indigènes urbains que trois courts articles, ceux-ci revêtent toutefois une importance capitale dans l'émergence d'un mouvement mapuche urbain. Au-delà d'une simple reconnaissance de fait de l'existence d'indigènes en ville, ces trois articles confèrent, par la figure juridique d'A.I., un cadre légal formalisant et encourageant leur action collective (*cf.* Encadré 18).

Encadré 18

Extrait de la Loi Indigène Réglementée n°19.253/ Titre VIII - Paragraphe 5° Dispositions Particulières pour les Indigènes Urbains et Migrants

Article 75.

Seront entendus par indigènes urbains les Chiliens qui, réunissant les conditions requises de l'Article 2° de cette Loi, s'autoidentifient comme indigènes, et dont le domicile correspond à une aire urbaine du territoire national ; et par indigènes migrants ceux qui, réunissant les mêmes conditions d'origine que précédemment, ont leur domicile permanent dans une zone rurale non comprise dans les définitions des articles 60, 62, 66 et 72.

Article 76.

Les indigènes urbains ou migrants pourront former des Associations Indigènes Urbaines ou de Migrants, qui se constitueront en accord aux préceptes établis dans cette loi. L'Association Indigène Urbaine ou de Migrants sera une instance d'organisation sociale, de développement culturel, de soutien et protection mutuelle et d'entraide entre les indigènes urbains ou migrants, respectivement.

Article 77.

La Corporation pourra impulser et coordonner avec les Ministères, Municipes et agences gouvernementales des plans et programmes qui auront pour objet d'améliorer le bien-être des indigènes urbains et migrants, d'assurer le maintien et le développement de leurs cultures et de leur identité propre, et de veiller au respect de l'Article 8° de cette loi.

Si l'A.I. n'est bien entendu pas réservée aux seuls urbains, l'Article 76 de la Loi n°19.253 en a néanmoins fait l'homologue de la C.I., pensée quant à elle comme figure associative pour les secteurs ruraux. Comme la C.I., l'A.I. est dirigée par un directoire composé d'un président, d'un vice-président, d'un secrétaire, d'un trésorier et d'un ou plusieurs directeurs. Ses membres -25 au minimum- peuvent indifféremment résider dans diverses communes. Enfin, comme son équivalent rural, l'A.I. est une figure juridique créée dans le but de drainer les fonds abondés par l'ethnobureaucratie néoindigéniste. Les politiques de la CONADI en Région Métropolitaine s'attachent ainsi :

« [...] *à promouvoir la diffusion et le développement culturels ; à soutenir la création d'associations et d'organisations ; à encourager la production économique des individus, des familles et des organisations indigènes, grâce au financement de projets de micro-entreprises ; à stimuler des programmes d'éducation interculturelle bilingue au niveau des écoles maternelles, élémentaires et secondaires, offrant des bourses et des cours spéciaux pour les étudiants indigènes ; à mettre en place des programmes d'approche interculturelle de la santé dans plusieurs communes de la Région Métropolitaine* » (Aravena, 2010: 562).

Bien que le budget destiné à la CONADI en Région Métropolitaine demeure relativement peu élevé, puisque ne dépassant pas 3% du total alloué par l'Etat à l'institution (Aravena, 2001), une manne a indéniablement été ouverte. En institutionnalisant l'identité ethnique via la figure juridique d'A.I., on a inévitablement suscité des « vocations ». Comme le soutient A. Aravena, « [...] *les politiques de discrimination positive dirigées vers cette population entraînent une incitation explicite du gouvernement à acquérir une identité ethnique cible de ces mêmes politiques, et à utiliser cette identité pour obtenir des ressources qui ne pourraient être obtenues autrement* » (Aravena, 2010: 565-566).

On a ainsi fait de l'identité ethnique une véritable opportunité, que certains n'ont évidemment pas hésité à saisir et à instrumentaliser en la mobilisant parfois au profit de problèmes n'entretenant pas de rapport avec une quelconque condition ethnique. D'un pragmatisme parfois déconcertant, les dirigeants mapuches urbains tendent en effet à assigner à l'ethnicité une valeur de classe sociale, qu'ils mettent alors au service de questions telles que les subsides pour le logement, les bourses d'étude ou les financements de projets économico-productifs. Pour A. Aravena, « *cette manière d'assumer l'ethnicité correspond à une approche instrumentale et optionnelle de l'appartenance ethnique, utilisée -consciemment ou non- à des fins stratégiques et ponctuelles par les acteurs impliqués* » (*ibid*. 572).

Certains se sont de cette façon trouvés ou (re)découvert une ethnicité enfouie, tellement parfois qu'elle pouvait bien ne relever que d'une pure (ré)invention. Elba Huinca, présidente et fondatrice de l'A.I. Nehuen, confiait ainsi à A. Aravena en 2001 : « *Je me suis alors rendue à la CONADI à Santiago et c'est par ce biais que j'ai commmencé à me connecter avec le peuple mapuche* » (Huinca *in* Aravena, 2007-b: 212). Le terme d'ethnification semble à ce titre être le plus approprié pour qualifier l'action publique menée depuis la promulgation de la Loi n°19.253, dont l'un des principaux effets est sans aucun doute d'avoir contribué à la constitution d'une véritable clientèle indigène[367]. Cette réalité s'est vue reflétée dans la multiplication du nombre d'A.I. inscrites à l'antenne de la CONADI installée dans la capitale.

[367] 395 projets, d'un montant global d'environ 100.000€, auraient été financés par la CONADI entre 1994 et 2002 en Région Métropolitaine (Aravena, 2010: 469).

Non moins de 79 associations mapuches urbaines auraient été créées à Santiago entre 1994 et 2002 (*cf.* Tableau 33). En 2004, on en recensait déjà plus d'une centaine (Millaleo, 2006). Elles correspondent, pour certaines, à ces groupes formés ou sortis de l'ombre dans le courant des années 1980. Il en va ainsi par exemple de la Liga Cultural Araucana Millelche, qui légalisa son existence en tant qu'A.I. en 1998 ; de Folil Che Aflaiai, fondée en 1982 et devenue A.I. en 1999 ; ou encore de Lelfunche, formalisée en A.I. depuis 1997. Mais globalement, le tissu associatif mapuche urbain se compose aujourd'hui d'entités relativement « neuves », dont la création fut -en partie au moins- incitée par les politiques de discrimination positive mises en place à partir de 1994.

Tableau 33 : A.I. créées entre 1994 et 2002 dans le Grand Santiago

Année	Nombre d'associations	% du total
1994	5	6,33
1995	4	5,06
1996	5	6,33
1997	6	7,59
1998	7	8,86
1999	23	29,11
2000	11	13,92
2001	5	6,33
2002	13	16,46
Total	**79**	**100,00**

Source : A. Aravena (2010)

Du point de vue du nombre d'adhérents que regroupent ces associations, les chiffres officiels faisaient état de 2.542 individus en 2002 (Aravena, 2010: 564), 4.858 en 2004 (Millaleo, 2006: 89). Ces chiffres doivent cependant être relativisés, et ce pour plusieurs raisons. Notons tout d'abord que, d'un point de vue légal, il n'est pas interdit de participer simultanément à plusieurs A.I. Certaines personnes inscrites dans deux A.I. -ou plus- ont en conséquence été recensées plusieurs fois. Dans certains cas, ces inscriptions multiples peuvent tout simplement correspondre à une rupture non formalisée. Bien que participant de fait dans une autre association, l'individu continue d'appartenir légalement à son association d'origine tant qu'il n'y renonce pas par écrit. Si l'on soustrait ces inscriptions répétées du décompte total, on fait alors baisser à 4.373 le nombre réel d'adhérents en Région Métropolitaine, révélant un taux d'associativité à peine supérieur à 2,5% (*ibid.*: 108).

Ensuite, il faut également prendre en compte le fait qu'un certain nombre d'inscrits ne participent ni aux réunions ni aux activités organisées par l'association dont ils sont membres. Ils ne constituent, en ce sens, qu'un simple nom sur une liste. Bien entendu, il est impossible de déterminer ne serait-ce qu'approximativement le nombre de cas relatifs à cette situation. A titre d'exemple, signalons tout de même que

plusieurs d'entre eux correspondent à des individus s'étant inscrits en raison d'une nécessité ponctuelle, notamment dans le but d'obtenir un certificat leur permettant de solliciter une bourse d'étude !

Enfin, et inversement à ce qui vient d'être signalé, il existe aussi un certain nombre d'individus participant aux dynamiques associatives sans être formellement inscrits dans aucune structure. Signalons à ce propos qu'il n'est pas rare que les membres des A.I. y soient inscrits en représentation de l'ensemble de leur foyer, lequel peut parfois « contenir » jusqu'à trois ou quatre générations. Ainsi, P. Galaz notait en 2001 que la trentaine de membres officiellement inscrits dans l'A.I. Inchiñ Mapu de La Pintana représentaient en fait près de 80 familles (Galaz, 2001).

L'ensemble des éléments avancés ci-dessus font donc des chiffres officiels une donnée purement indicative, à prendre avec d'autant plus de précaution qu'elle ne reflète pas la totalité du tissu associatif mapuche de la capitale. D'après A. Aravena, en plus de ces A.I., il existerait en effet à Santiago « [...] *une dizaine d'organisations indigènes informelles, non inscrites à CONADI, dont nous ne connaissons pas le nombre de membres* » (Aravena, 2010: 483). Ce que l'on sait, en revanche, c'est que certaines d'entre elles se sont dotées du statut d'Organisations Communautaires (O.C.) dans leur commune de résidence[368]. C'est par exemple le cas du Groupe de Femmes Quiñe Wayin, constitué en 1993 dans la commune de San Joaquin où, par ailleurs, on ne compte aucune A.I. (Aravena, 2007-b).

Il n'y a cependant pas de barrière légale à ce qu'un même groupe soit à la fois inscrit sur les registres municipaux et sur ceux de la CONADI. C'est notamment le cas de toutes les A.I. de San Pedro de La Paz et de beaucoup d'autres du Grand Concepción qui se sont d'abord inscrites en tant qu'O.C., avant de se formaliser, quelques temps après, en A.I. Notons que les raisons de ces doubles personnalités juridiques relèvent tout simplement d'une « stratégie cumulative », visant à ne renoncer à aucun bénéfice. La formalisation de l'organisation en A.I. répond en effet généralement à une volonté de capter et drainer les financements de la CONADI, en les agrégeant à ceux obtenus de la Mairie. Cette réalité dénote alors l'importance de l'échelon communal, investi dans la pratique comme cadre d'action du tissu associatif mapuche urbain.

3. L'échelon communal comme cadre privilégié de l'action collective

C'est avant tout dans leur espace de vie le plus direct, celui du quotidien, que les associations mapuches urbaines cherchent à s'inscrire. La commune, voire parfois le

[368] Selon la Loi n°18.893 du 30 décembre 1989 sur les Organisations Communautaires Territoriales et Fonctionnelles, dérogée et substituée par la Loi n°19.418 du 25 septembre 1995 qui établit les Normes sur les Comités de Quartier et autres Organisations Communautaires. Contrairement aux A.I. qui regroupent un minimum de 25 individus, il est exigé aux Organisations Communautaires de réunir 15 personnes de la même commune.

quartier, constitue en effet le cadre de référence dans lequel elles agissent, existent et se projettent. C'est à cet échelon qu'elles revendiquent et veulent se faire reconnaître un espace propre. Or, c'est d'abord d'un espace institutionnel, d'une place au sein de l'administration municipale, dont il s'agit. Partout, cette demande s'exprime à travers la pétition de mise en place d'un Bureau d'Affaires Indigènes, qui aurait à charge de formuler et diriger une politique municipale spécifique, destinée à l'ensemble de la population mapuche de la commune. C'est aujourd'hui le cas dans les communes de Cerro Navia et La Pintana, où « [...] *des programmes de promotion et d'attention de la population mapuche, tels que des crèches « ethniques », des bibliothèques et des centres culturels* » ont été lancés (Bello, 2002: 42)[369].

Aussi, pour impulser ces politiques et en assurer le contrôle, certains dirigeants n'ont pas hésité à présenter leur candidature en tant que conseiller municipal aux dernières élections. Ce fut le cas par exemple dans le Grand Concepción, où le fondateur et président de l'A.I. Talcahueñu Ñi Folil, Ricardo Huenul, posa sa candidature pour la commune de Talcahuano[370]. C'est alors en tant que « candidat mapuche », revendiquant et faisant valoir sa « condition ethnique » comme plus électoral, qu'il se présenta. Cette volonté transparaît très clairement dans le tract rédigé pour l'occasion. L'inclusion de motifs repris des habits et tissus cérémoniels pour encadrer l'ensemble du document saute aux yeux. Mais c'est le candidat lui-même qui, arborant l'immanquable *trarilonko*, vêtu du « traditionnel » *poncho* et jouant de la *trutruka*, constitue le principal marqueur identitaire (*cf.* Illustration 66).

Aussi, lors du lancement de sa campagne électorale, en septembre 2008, un drapeau mapuche planta le décor du local où furent prononcés les discours officiels, dont celui de Miguel Liguempi notamment, dirigeant de l'ITL et conseiller CONADI pour la Région du Bío-Bío. Tout cela est bien entendu performatif, le but étant de réaffirmer l'identité mapuche du candidat. La mise en évidence de l'ensemble de ces éléments -icônes traditionnelles, « costumes » typiques, drapeau, etc.- sert en fait à illustrer le programme d'un candidat se voulant le représentant de la communauté mapuche de Talcahuano (*cf.* Illustrations 66 & 67) !

[369] C'est à Cerro Navia qu'une telle requête a semble-t-il été explicitée pour la première fois. La demande fut formalisée en 1997, lors d'un séminaire organisé à la Mairie, à l'initiative des organisations mapuches de la commune (Katriwala et Consejo Mapuche de Cerro Navia). Les actes de cette réunion sont consultables sur : http://www2.estudiosindigenas.cl/images/_publ/ACTAS.pdf

[370] N'obtenant que 2,87% des suffrages exprimés, il n'a pas été retenu pour siéger au Conseil Municipal de Talcahuano.

<u>Illustration 66</u> : Tract de propagande électorale de Ricardo Huenul aux Municipales de 2008

Recto

UN MAPUCHE AL CONSEJO

Nació en el Hospital de San Vicente el 30 de Agosto de 1961, sus padres José Huenul H. y Agusdelia Toledo M. El menor de nueve hermanos, casado padre de dos hijos, Marcos Antonio y Muriel Alejandra.

Estudios básicos Colegio San Agustín, Concepción.
Estudios medios Liceo A-21 Talcahuano.
Profesión Técnico Eléctrico, Instituto Malaquias Concha.
Maestro de Cocina, Casino Asmar y Base Naval Talcahuano.
Tripulante Pesquero: Pesquera Loa Sur Coronel.
Vendedor Empresa M&H, maquinas de soldar y soldaduras.

1990 fue Dirigente Sindical de la Pesquera "Aqua Fish" filiar Golfo, elegido Presidente durante cuatro años luchando por las reivindicaciones laborales del sector Pesquero.

Desde 1996 trabaja en la Ilustre Municipal de Talcahuano como conductor del Consejo Municipal, actualmente su labor la desempeña en Talleres Municipales. 2005 fundo la Asociación Indígena TALCAHUENU NI FOLIL (Raíces de Talcahuano), Con 62 socios ocupando el puesto de Presidente, trabajando para recuperar sus Culturas y Raíces Mapuches, Plantando el Árbol Sagrado de la Etnia Mapuche (Canelo) celebrando el primer We Tripantu (Año Nuevo).

Participando en todas las reivindicaciones de nuestro pueblo, que en Talcahuano suman alrededor de 5.000 Mapuches. Debido a esta desigualdad social y cultural y la creciente necesidad que siempre he tenido por el trabajo y servicio social. Quiero ser articulador y generador de un cambio en pro de un nuevo Talcahuano.

POR ELLO HOY ME PRESENTO COMO CONCEJAL INDEPENDIENTE

CRECEREMOS CON IGUALDAD

Talcahuano necesita una oficina Indígena que se preocupe de difundir la cultura, costumbres y raíces de nuestro Pueblo Mapuche abriendo las puertas a nuestra comuna de Talcahuano y sus alrededores.

Lucharé por la seguridad ciudadana, mejor iluminación en los sectores de los Cerros, Gaete, Libertad, Medio Camino, Salinas, Santa Clara, San Vicente, Arenal y Las Canchas. Insistiré en dos retenes de Carabineros en el Sector Medio Camino y Los Cerros.

Implementaremos con más útiles de deportes a los establecimientos Educacionales de nuestra comuna, para tener mayor recreación y así matar el sedentarismo y la obesidad de los escolares. Recuperar los espacios para el deporte y recreación, para los jóvenes de la comuna, tener más servicios de rehabilitación para la drogadicción y alcoholismo y abordar la problemática de la violencia Intrafamiliar.

Luchar para tener establecimientos de mejor calidad, en Educación básica, media y superior.

Me preocuparé de la traumática situación de la Contaminación en nuestro Puerto. No dejaremos de lado la importancia y la sabiduría de nuestro Adulto Mayor.

Verso

Illustration 67 : « Un Mapuche au Conseil »

Le jour du lancement de sa campagne, Ricardo Huenul réaffirma sa condition de « candidat mapuche », s'appuyant sur la mobilisation d'éléments tels que le *Wenu Foye* et l'emprunt d'un registre discursif ponctué d'expressions en *mapudungun*. Comme il le déclara lui-même, son intention était de capter les voix de l'électorat mapuche de Talcahuano, soit près de 5.000 personnes réparties sur l'ensemble de la commune.

Cliché : B. Sepúlveda, 2008

Mais, par-delà la formalisation de leur participation au sein des institutions municipales, les dirigeants mapuches cherchent à s'inscrire durablement dans le paysage urbain par l'appropriation d'une portion de l'espace communal. Cette demande s'exprime généralement à travers la réclamation d'un lieu propre, pour les réunions et activités inhérentes à la vie de l'association[371]. C'est ainsi qu'est apparu le Parc des Peuples Autochtones dans la commune de El Bosque, puis le Parc Mapuche de Cerro Navia où, respectivement, les A.I. Mahuidache et Katriwala ont obtenu des municipalités l'installation de complexes socio-culturels qu'elles administrent elles-mêmes. María Pinda, dirigeante de l'A.I. Katriwala confiait à ce propos à A. Aravena que l'enjeu d'un tel projet, pour la communauté mapuche urbaine, était de réapparaître sur une carte de laquelle elle avait été « effacée » (Aravena, 2007-b).

Plus ambitieux encore, certains envisagent l'intégration de ce genre d'espaces au coeur de véritables « ghettos ethniques ». Conçus selon des normes architecturales et des plans d'organisation considérés comme « traditionnels », ces quartiers ne se réduisent pas à une simple fonctionnalité résidentielle, et ne sont donc pas uniquement voués à résoudre une question de logement. Le dirigeant d'un comité associatif regroupant une quarantaine de familles mapuches de la commune de Hualpen s'exprimait ainsi en rapport au projet de construction d'un quartier mapuche dans l'aire métropolitaine du Grand Concepción : « *Avec ce projet, nous voulons aussi satisfaire le besoin qu'a tout Mapuche urbain ayant quitté sa communauté pour travailler en ville, de reconquérir notre identité et de pouvoir avoir un espace où mettre en pratique notre culture* [...] »[372].

Il s'agit bien là de recréer en ville un espace communautaire clos, à l'image de ce qui relève, outre Bío-Bío, du domaine de la Réduction. Or, il semble que cette dernière

[371] A défaut, ces réunions -au moins une par mois- se déroulent soit dans un local prêté par une institution quelconque -un comité de quartier, un syndicat, une église, etc.-, soit chez l'un des membres de l'association lorsque cela est possible.
[372] Adrián Soto, président du Comité Leftraru de Hualpen. Extrait d'une note de presse publiée sur : http://www.tribunadelbiobio.cl/portal/index.php?option=com_content&task=view&id=68&Itemid=93

ne serve pas uniquement de modèle en tant que contenant, mais aussi et surtout du point de vue de ce qu'elle renferme, son contenu.

4. Le « Sud » en ville ou l'affirmation d'une identité importée

Résultant d'un déplacement forcé et contraint, le processus migratoire est constamment rappelé à la mémoire des migrants et de leurs descendants comme une forme d'exil (Chihuailaf, 2002 & 2006). En tant que point de départ de leur parcours, les communautés rurales, celles du territoire d'origine, sont dès lors investies par les urbains comme lieu de référence de leur identité. C'est dans cet espace, conçu comme une véritable matrice culturelle, qu'ils vont effectivement puiser les éléments et caractères distinctifs d'une ethnicité qu'ils projetteront ensuite dans leur « habitat » urbain. En ce sens, et comme le soutient A. Aravena (2003-a), il semble bien que l'urbanité mapuche soit « domestiquée » au travers de la glorification d'un idéal communautaire ancré dans les terroirs du « Sud »[373].

Notons à ce propos que plusieurs chercheurs s'accordent à reconnaître que c'est chez les plus jeunes, les fils de migrants nés et éduqués en ville, et n'ayant pour certains parfois jamais mis les pieds dans la communauté de leurs pères, qu'une telle posture est la plus tranchée (Valdés, 1999 ; Castro, 2001 ; Cuminao, 2006). Il n'est pas rare que le « Sud » constitue dans leur imaginaire un lieu « mythique », associé à une chimère identitaire, une authenticité culturelle qu'ils idéalisent et cherchent à reproduire en ville. Assumer son ethnicité passe, dans un tel cadre de pensée, par la réappropriation d'éléments et de traits culturels parmi les plus tangibles, mais aussi réputés comme caractéristiques de l'univers réductionnel et de la vie en communauté[374]. Les stigmates négatifs d'une ethnicité autrefois niée et occultée deviennent par ce biais motif d'orgueil :

> « *Ce qui est considéré comme proprement mapuche et que l'on cherche à revivre en ville c'est l'*admapu*, la tradition : le contact avec la nature, avec la terre, avec les ancêtres, avec l'eau, la liberté de la vie rurale, l'abondance des aliments, les costumes et les bijoux, les instruments de musique, les danses, les cérémonies, le* rehue*, la* ruka*, le fourneau, les réunions familiales, les jeux, les contes et la figure des héros historiques et des esprits des*

[373] Au Chili, le « Sud » est un imaginaire géographique englobant presque les deux tiers du pays. Dans le langage commun, l'expression fait référence à l'ensemble des régions qui, du point de vue de la capitale, se caractérisent par une position géographique méridionale. Héritée d'une tradition jacobine neutralisante -au point même de contester l'« ordre naturel » du territoire national-, cette dénomination est cependant géographiquement incorrecte. En toute rigueur, la « pliure » séparant le Chili en deux grands ensembles de même extension passe effectivement en plein coeur de l'aire métropolitaine de Concepción, soit 500 km. au sud de Santiago.

[374] Soulignons ici la responsabilité qui incombe à l'image stéréotypée, véhiculée tant par le discours indianiste que par l'écho qu'il trouve et reçoit dans l'imaginaire social dominant, d'une société mapuche rurale bornée aux limites de la Réduction.

ancêtres, comme autant de marques fondant leur identité » (Aravena, 2003-a: 92-93).

C'est alors dans la célébration de cérémonies religieuses dites « traditionnelles » que l'on retrouve le principal lieu de reproduction de cette culture. Le *nguillatun*, notamment, par son importance au coeur du complexe rituel autochtone, est investi comme un marqueur identitaire fort, un vecteur spirituel à l'aide duquel les urbains cherchent à se connecter à la vie des communautés du « Sud ». Son implantation en ville remonte maintenant à plus de deux décennies. A Temuco, par exemple, l'habitude a été prise, depuis le début des années 1990, de célébrer de grands *nguillatun* dans le secteur Cerro Ñielol, administré par la CONAF sous le statut de Monument Naturel. A Santiago, c'est sur un terrain laissé en concession à l'organisation Lelfunche, dans la commune de La Florida, que fut organisé en 1988 le premier *nguillatun* (Millaleo, 2006: 82)[375]. Depuis, cette pratique aurait été « institutionnalisée » dans au moins deux autres communes de la capitale (Ancan & Calfío, 1999).

Dans le cas de Concepción, aucun antécédent portant sur ce sujet n'est mentionné dans la bibliographie consultée. Les dirigeants de l'A.I. Newen Mapu affirment néanmoins être à l'origine du premier *nguillatun* de toute l'histoire de la conurbation, auquel j'ai d'ailleurs eu l'honneur de participer. Célébré en février 2009, dans le secteur Valle Nonguén de la commune de Concepción, il permit de réunir pendant deux jours près de 200 personnes issues des différentes associations de la capitale du Bío-Bío. J'ai appris par ailleurs que l'initiative avait renouvelée en 2010. Entre temps, l'A.I. We Pu Repü de Talcahuano a également réalisé son premier *nguillatun*, célébré en octobre 2009 dans les enceintes du Parc Tumbes de Talcahuano (*cf.* Illustration 68). Contrairement à ce qui se passe à Temuco et Santiago depuis maintenant plus de vingt ans, à Concepción, la pratique du *nguillatun* en est donc encore à ses balbutiements.

Mais arrêtons-nous quelques instants sur le *nguillatun* organisé par l'A.I. Newen Mapu en février 2009. Ayant assisté personnellement à sa réalisation, j'ai pu me rendre compte que beaucoup des membres présents ces jours-ci n'avaient auparavant jamais participé à ce genre d'activités. Dit autrement, il s'agissait là de leur premier *nguillatun*. Un retour aux sources, dira-t-on ! C'est certes indéniable. Notons toutefois que leur connaissance des codes et normes régissant le déroulement de la cérémonie ayant été rudimentaire, partielle et fragmentaire, leur présence répondit davantage au besoin de signifier et affirmer leur appartenance communautaire. Leur participation au *nguillatun* comporta, en ce sens, une dimension hautement symbolique, comme s'agissant d'un rite d'initiation leur permettant d'assumer pleinement leur mapuchité.

[375] Durant les premières années de la dictature, un *nguillatun* aurait néanmoins été réalisé à Santiago, dans le Parc O'Higgins... sur ordre du Général Pinochet (Aravena, 2007-b: 237) !

Illustration 68 : *Nguillatun* de l'association We Pu Repü au Parc Tumbes de Talcahuano

Oeuvre sous droit

Source : http://www.talcahuano.cl/

L'un des dirigeants interviewés par A. Aravena, Miguel Angel Manquelaf, exprime d'ailleurs à cet égard un certain malaise. Confessant avoir forgé ses croyances religieuses dans le moule d'une chrétienté à laquelle il s'identifie depuis toujours, il avoue ne pas parvenir à se réapproprier le *nguillatun* qui, pour lui, relève d'une forme de religiosité totalement étrangère et méconnue (Aravena, 2007-b). Or, loin de constituer un cas isolé, le récit de Miguel Angel est aussi celui du plus grand nombre. A l'image des dynamiques en cours dans les communautés rurales de l'outre Bío-Bío depuis la fin des années 1960 (*cf*. Chapitre 5), l'implantation de sectes protestantes dans les quartiers défavorisés des grandes villes chiliennes s'est constituée là aussi, pour les migrants et leurs descendants, comme un véritable refuge de l'ethnicité (Gissi, 2001).

Dépourvu de sens pour la plupart de ses assistants, le *nguillatun* en milieu urbain se caractérise ainsi par sa visée éminemment performative. Au-delà de la reproduction d'un idéal communautaire mythifié, puisé dans l'imaginaire d'un « Sud » mis en scène et théatralisé, le *nguillatun* a pour principale fonction d'inscrire une communauté de semblables dans le paysage urbain contemporain. Il ne s'agit donc pas d'un acte purement symbolique, mais avant tout d'un marqueur identitaire fort et effectif, mobilisé au profit de la constitution d'un « nous » différencié et, surtout, de la reconnaissance de ce « nous » par l'ensemble de la société nationale (*ibid*.). Je retiendrai là une expression d'A. Aravena, qui parle, à ce sujet, d'un « *processus d'explicitation de l'altérité* » (Aravena, 1999: 182).

Le *nguillatun* ne détient toutefois pas l'exclusivité de cette explicitation, qui est à l'oeuvre dans l'ensemble des activités de caractère public auquel concourent les organisations mapuches en ville. On pourrait par exemple se référer aux manifestations

plus politiques organisées chaque 12 octobre dans les villes de Santiago, Concepción et Temuco. Par-delà le contenu idéologique des slogans scandés en cette occasion, le but recherché est de se donner une certaine visibilité, car ce qui compte est aussi et surtout de se montrer. Dès lors, il n'est pas rare que le défilé prenne l'allure d'une véritable vitrine identitaire. *Ponchos*, *trarilonkos*, *kultrun*, *trutrukas*, *pifilkas* et drapeaux se fondent au cortège comme autant de signes distinctifs façonnant l'image stéréotypée d'une « tradition » résolument ancrée dans le « Sud » (*cf*. Illustration 69).

Illustration 69 : La manifestation du 12 Octobre 2008 dans les rues de Concepción

Clichés : B. Sepúlveda, 2008

S'articulant donc sur une logique de la *South performance*, les manifestations et activités communautaires en ville peuvent sans aucun doute être appréhendées du point de vue de la légitimité qu'elles confèrent au mouvement mapuche urbain. Or, il s'agit en premier lieu d'une légitimation que je qualifierais d'inclusion, puisque tournée vers les organisations et communautés implantées en milieu rural, auxquelles on cherche à signifier que les migrants et leurs descendants conservent toute leur place au sein de l'univers culturel mapuche (Galaz, 2001). Mais c'est surtout vers l'extérieur, vers l'Etat, ses représentants et l'ensemble de la société chilienne que les membres des associations mapuches urbaines cherchent à légitimer leur action. En faisant montre d'une persistance identitaire -calibrée selon les préceptes d'un idéal-type « méridionnal »- dans l'adversité attribuée au monde de la ville, ils manifestent leur existence pour battre en brêche l'incompatibilité postulée d'une identité à la fois mapuche et urbaine.

Cette dernière remarque ne fait donc que confirmer ce qui a déjà été dit plus haut, en ce que le « retour » en ville de l'ethnique et de la « tradition » n'est en rien étranger aux mesures de discrimination positive impulsées dans le cadre des politiques néoindigénistes. Conçues pour tenir dans un moule prédéterminé, les associations mapuches urbaines n'ont effectivement d'autres choix que de se doter d'une identité *ad*

hoc au cadre associatif dont elles se sont emparées. L'effort porté à leur recherche de légitimation peut alors parfois, dans un excès de zèle, les amener à dépasser le simple cadre de la recréation en ville d'une mapuchité importée du « Sud ». Plus que de reproduire cette identité idéale, ils la réinventent. Ce n'est alors plus le « Sud » qui est importé et reproduit en ville, mais la ville qui s'exporte et s'implante dans le « Sud ».

C'est ce qui se passe notamment depuis le milieu des années 1990 avec la célébration du nouvel an mapuche, le *We Tripantu*. En ville comme à la campagne, les organisations et communautés mapuches se réunissent désormais chaque année, au moment du solstice d'hiver, pour célébrer l'annonce d'un nouveau cycle énergétique symbolisant une forme de purification. Avant 1995, date de sa réapparition massive à Santiago (Aravena, 2003-b: 178), cette cérémonie aurait été fondue et diluée dans la fête de la Saint-Jean, au profit d'un sincrétisme la dépouillant de son appellation d'origine (*we* = nouveau ; *tripantu* = lever du Soleil). Elle ne faisait alors l'objet de célébration que dans le cadre familial très privé, généralement à l'echelle du foyer. Et c'est bien en ville que le *We Tripantu* a été reconquis, resignifié puis déployé « [...] *comme un étandart de revendication par le mouvement mapuche urbain* » (Aravena, 2007-a: 53)[376].

Il s'est en ce sens créé une inversion dans la logique des flux d'échange culturel au sein de la société mapuche. Partant de l'idéalisation d'un « Sud » mythifié comme lieu d'une authenticité à préserver à tout prix, les urbains tendent aujourd'hui à devenir plus Mapuches que leur modèle méridionnal -« plus vrai que vrai ». Un écart paradoxal est ainsi en train de se creuser entre la réalité et la fiction, la seconde étant désormais dépassée par la première :

> « *Cela semble incroyable, mais à la campagne les gens ne savent pas ce qu'est la culture. Ils* [se préoccupent de] *l'éclairage public, des récoltes, travaillent pour le dispensaire, l'eau, l'électricité, le téléphone. Tout cela contribue au développement des Mapuches mais en tant que paysans, pas en tant que Mapuches, parce que là-bas on ne parle plus de la culture, des traditions, on ne les cultive pas comme ici* » (Hueichan *in* Aravena, 2007-b: 189).

Comme le soutenait à ce propos Michel Agier lors de la soutenance de thèse d'A. Aravena, la Réduction est investie par les urbains comme lieu de référence de l'identité mapuche, comme son refuge, alors que ce lieu a lui-même beaucoup évolué et qu'il n'abrite plus cette identité idéale, idéalisée dans les vestiges d'un passé aujourd'hui révolu (Agier *in* Aravena, 2010). Plus que réapprendre, on réinvente donc en ville une

[376] Les urbains ont ainsi obtenu, en 1998, que la date de célébration du *We Tripantu*, arrêtée au 24 juin, soit officiellement décrété en tant que « Jour National des Peuples Indigènes » (Aravena, 1999: 189).

culture qui, par ailleurs, n'existe plus dans le « Sud » ou, du moins, n'existe que dans la représentation que l'on s'en fait[377].

5. Warriache *: une nouvelle identité territoriale ?*

Les réélaborations identitaires observées en milieu urbain contribuent à légitimer l'existence, au sein de l'univers culturel mapuche contemporain, d'un « nouveau secteur » qui, comme le souligne Christian Martínez, « [...] *conflictualise les définitions traditionnelles de l'ethnicité mapuche et de ses limites* » (Martínez, 1995: 38). Outre, effectivement, le fait de défier et battre en brêche un essentialisme postulant qu'un « *Mapuche sin tierra no es Mapuche* », ces réélaborations mettent en évidence à la fois la flexibilité et les capacités de restructuration d'une société en constante adaptation.

Aussi, à la suite des Lafkenches -et probablement influencés par leur discours-, les urbains ne tardèrent pas à réclamer leur place dans le concert des identités territoriales. A l'image des habitants des secteurs côtiers, (re)devenus depuis 1999 les « gens de la mer » (*cf.* Chapitre 6), ceux des secteurs urbains se mirent à leur tour à revendiquer leur particularité « écologique ». C'est ainsi qu'ils se convertirent en Warriaches, « gens de la ville »[378] ou Mapuches du béton :

> « *J'ai réalisé depuis longtemps que nous sommes les Mapuches de la ville, alors je me suis défini comme Mapuche du béton, puisque nous sommes nés dans une ville de ciment, mais comme je ne savais pas quel terme employer j'ai commencé à m'identifier comme Cemenche* [gens du ciment]. *Certains parlent de Mapurbes, d'autres de Mapuche Warriache* » (Manquelaf *in* Aravena, 2007-b: 232-233).

Notons de plus que ce repositionnement stratégique s'accompagne d'un appel à une mémoire historique allant puiser dans le passé une justification aux revendications contemporaines. Les dirigeants mapuches urbains insistent sur le fait que les villes qu'ils habitent aujourd'hui ont été fondées sur des terres qui, bien que situées hors du territoire dit « ancestral » -l'outre Bío-Bío-, correspondent à d'anciens *lof*, éradiqués dans le passé par la force des armes. Ricardo Huenul, par exemple, rappela dans son discours de lancement de campagne que *Talcahuano* était en fait une forme simplifiée

---

[377] Cela semble pouvoir expliquer en partie les résultats du recensement de 1992 qui, d'après M. Valdés, font état d'une surreprésentation mapuche en Région Métropolitaine et, inversement, d'une sous-représentation dans les régions de peuplement traditionnel (Valdés, 1996: 47). Plus qu'un indicateur démographique, il s'agirait en fait d'un indicateur idéologique, traduisant la manière dont est appréhendée l'ethnicité selon le lieu de résidence. Alors qu'en ville, celle-ci est idéalisée et revendiquée, dans le « Sud » elle se vit tout simplement.

[378] A. Aravena précise que « [...] *l'un des premiers auteurs à utiliser le terme « mapuce wariace » à la place de « mapuche urbano » dans un texte écrit a été l'intellectuel mapuche Ramón Curivil, notamment dans une présentation faite à Temuco en 1999* » (Aravena, 2010: 414).

de *Talca Hueñu*, nom d'un grand chef mapuche qui régna sur ces terres jusqu'à l'arrivée des Espagnols.

Aussi, à Santiago, c'est l'ensemble des communes et secteurs de la capitale qui sont de la sorte renommés et réappropriés. En guise d'illustration, je citerai le protocole d'accord passé suite à la Première Rencontre de Dirigeants du Territoire Mapuche Urbain, célébré en mars 2004 à Talagante, et dans lequel il est fait référence aux communes de la capitale comme à des « *lieux de développement des lof originaires* ». Une liste signalant le nom supposé d'origine de plusieurs d'entre elles est ainsi dressée : *Dawewe* (Cerro Navia), *Rawún* (Ramón ou San Ramón), *Ñuñowe* (Ñuñoa), *Wechún Rëpü* (Huechuraba), *Renüko* (Renca), *Maipu Mapu* (Maipú), *Pudawell* (Pudahuel), *Këlü Kura* (Quilicura), *Konn Chalín* (Conchalí), *Këlü Naw* (Colina), *Tralka Antü* (Talagante), *Kura Mapu* (Peñaflor)[379].

Par ce biais, on passe incontestablement du registre de la demande d'une simple reconaissance d'un espace en ville à celle de la « récupération » d'un territoire usurpé. En devenant Warriaches, les urbains s'intègrent donc pleinement aux dynamiques de revendications territoriales en cours dans la société mapuche. Ce processus est alors d'autant plus accentué à Santiago qu'il est légitimé par la réaffirmation du *Pikunmapu*, cette « terre du nord » où la présence mapuche n'est pas seulement historique et donc « naturelle », mais aussi nécessaire du point de vue de l'équilibre entre les quatre points cardinaux du *meli wixan mapu* (*cf.* Chapitre 4).

Aussi, des référents associatifs réifiant une identité territoriale pikunche sont apparus dernièrement dans la capitale, comme c'est par exemple le cas du Centre Pikunche, du Conseil Pikunche Autonome, ou encore de Pikunmapuche. S'inscrivant dans cette même tendance, les rédacteurs du protocole d'accord de la Première Rencontre de Dirigeants du Territoire Mapuche Urbain déclarent :

> « *Notre mission présente est de réenchanter le Pikun Mapu, comme toutes les terres qui ont appartenu originellement à notre peuple. Il est nécessaire de reconstruire l'histoire pikunche et de réévaluer cette identité territoriale, pour que nous puissions revendiquer, par la force de ce passé, notre propre espace au sein de ce même territoire* »[380].

A juste titre, A. Aravena souligne alors « [qu'] *ici, le discours vise à signaler que le Mapuche urbain n'abandonne pas l'idée d'autonomie si présente dans les revendications au niveau national, et que le fait de vivre en ville ne le rend pas mieux intégré au reste de la population. Il continue au contraire à réclamer des territoires propres et son autonomie politique* » (Aravena, 2010: 506).

---

[379] Information extraite du document de Protocole d'Accord des Organisations Mapuches Urbaines, présenté par la Commission Juridique Indigène Urbaine Warranka en mars 2004.
[380] *Op. cit.*

Un secteur non-négligeable du mouvement mapuche urbain continue toutefois de n'envisager cette autonomie que dans le cadre d'un territoire éminemment rural, centré sur les communautés du « Sud ». Rejettant la catégorie identitaire de mapuche urbain, entendue comme une manière de renoncer à toute forme de revendications territoriales, les organisations se rattachant à ce courant de pensée n'entrevoient la vie en ville que comme une situation temporaire et circonstancielle (Antileo, 2007). Je serai tenté, à ce propos, de reprendre une expression de B. Collignon qui, en rapport à la « mise en village » des groupes Inuit de l'Arctique canadien, précise que « *jusqu'au milieu des années soixante-dix, les Inuinnait ont vécu dans leurs nouveaux villages plus comme dans une* salle d'attente *que comme dans un lieu d'enracinement, la vraie vie se trouvant sur le territoire, dont les villages ne faisaient pas partie* » (Collignon, 1996: 183)[381].

S'identifiant plus volontiers au mouvement mapuche autonomiste, incarné par l'ensemble des référents basés en outre Bío-Bío, ces organisations tendent à affirmer une position extrêmement critique vis-à-vis des associations urbaines formées sous la coupole de la CONADI, auxquelles elles repprochent notamment le fait d'être fonctionnelles aux politiques du gouvernement. Pour leur part, elles se tournent systématiquement vers le « Sud », vers le territoire « ancestral », ce « pays mapuche » qu'elles investissent comme une terre promise. Contrairement à la plupart des référents mapuches urbains, elles ne concentrent donc pas leurs efforts à la (re)construction d'un espace proprement mapuche en ville, mais à la récupération des terres revendiquées par les communautés en conflit.

On est là, semble-t-il, bien loin des préoccupations des organisations participant à la course à l'« ethno-projet ». Faisant référence au fossé idéologique déchirant le tissu associatif mapuche urbain contemporain, l'un des dirigeants interviewés par A. Aravena signale ainsi que « *ce qu'il y a de curieux c'est qu'en fin de compte ces organisations se préoccupent davantage du thème de la récupération de terres que de la thématique urbaine* [...]. *Nous, en revanche, nous nous préoccupons plus de la culture et du bien-être des gens en ville* » (Rivas *in* Aravena, 2007-b: 88).

Or, il n'y a là rien de très inédit. De telles divisions étaient déjà perceptibles au sein du mouvement mapuche urbain des temps de la réforme agraire. Se fondant au discours des référents basés à Temuco, les organisations formelles existant à Santiago à cette époque (*cf.* Tableau 33) se focalisèrent sur le thème de la récupération des terres usurpées via la participation au processus de réforme agraire (Munizaga, 1971 ; Foerster & Montecino, 1988). Les Centres Culturels Mapuches (CCM), puis Admapu, prirent ensuite la relève dans le courant des années 1980, se positionnant ouvertement contre le processus de liquidation de la propriété collective. Aujourd'hui, cette tendance continue

[381] C'est moi qui souligne.

d'être incarnée par des référents comme l'organisation Meli Wixan Mapu de Santiago (*cf.* Encadré 19), ainsi que le foyer Pegun Dugun de Concepción, dont le point commun est d'avoir été liés à la formation de la CAM à la fin des années 1990 (*cf.* Chapitre 4).

Encadré 19

L'organisation mapuche Meli Wixan Mapu

L'organisation mapuche Meli Wixan Mapu surgit en 1991, à Santiago, à la suite d'une scission de la section métropolitaine d'Admapu. Aux dires des fondateurs de l'organisation, c'est l'intromission d'intérêts partisans au sein d'Admapu -progressivement contrôlée par le Parti Communiste Chilien- qui aurait motivé leur départ. Meli Wixan Mapu est ainsi née comme un référent mapuche urbain revendiquant son indépendance d'une quelconque influence politique. Rejettant toute forme de tutelle, ses dirigeants se retirèrent même des discussions menées au début des années 1990, dans le cadre de la CEPI, en vue de l'élaboration d'une nouvelle législation indigéniste. Cette distance vis-à-vis de l'Etat et de ses politiques ne les empêcha toutefois pas de formaliser leur existence aux yeux de la loi, devenant en 1994 l'une des premières organisations mapuches de Santiago à s'inscrire dans les registres de la CONADI (Aravena, 2010).
Cet « état de grâce » ne dura pourtant pas, car dès 1998, les dirigeants de Meli Wixan Mapu participèrent activement à la formation de la CAM, dont ils devinrent le porte-parole dans la capitale. Dès lors, l'ensemble de leurs actions et apparitions publiques s'orientèrent vers le « Sud », au profit d'un soutien presque inconditionnel aux communautés en conflit et aux prisonniers politiques (Antileo, 2007). Aussi, ils n'hésitèrent pas, durant les premières années, à mener « [...] *une politique qui* [consista] *à envoyer dans les communautés leurs jeunes militants ayant grandi dans les quartiers populaires de la capitale. Cette alliance inédite entre jeunes urbains et dirigeants traditionnels repose sur une idéalisation de ces derniers. Les communautés sont perçues par ces jeunes qui généralement ont grandi en ville comme le berceau de la culture mapuche, et les anciens y habitant comme la mémoire vivante des luttes passées* » (Le Bonniec, 2009: 430).
Même si, plus tard, l'organisation prit ses distances avec la CAM, en raison de mésententes profondes du point de vue de la stratégie à adopter face au processus de récupération de terres, ses membres continuèrent -et continuent jusqu'à nos jours- de travailler et établir des contacts avec les communautés mobilisées du « Sud ». Très active aujourd'hui encore, Meli Wixan Mapu se charge régulièrement d'organiser, dans la capitale, la grande manifestation du 12 octobre, à laquelle elle convie chaque année des représentants de communautés desquelles elle s'estime solidaire. Aussi, les multiples concerts et autres événements socio-culturels -ateliers d'initiation au *mapudungun*, collectes de vêtements, d'aliments et de fournitures scolaires, etc.- organisés durant le reste de l'année, le sont au profit de ces mêmes communautés, ou de leurs leaders incarcérés.

Source : http://meli.mapuches.org/

A travers leur discours et leur positionnement, transparait une véritable exaltation du « Sud », de la vie en communauté, une glorification de la lutte menée à bras le corps par les *weichafes* contre les forces de l'ordre et les intérêts des grandes multinationales implantées en outre Bío-Bío (*cf.* Illustrations 70 & 71). Le culte que les militants de ces référents vouent aux communautés en conflit parasite alors toute possibilité de projection dans la vie urbaine. Leur action pourrait à ce titre être qualifiée de

« déterritorialisée », en ce sens qu'elle s'adosse à une lutte portée dans un imaginaire géographique lointain, un « Sud » mythifié et idéalisé qu'ils n'entrevoient qu'au travers du prisme des récupérations de terre et de l'action répressive de l'Etat contre les agissements de leurs « frères » des communautés.

Illustrations 70 & 71

Affiches pour la marche du 12 octobre, en 2006 à Santiago et en 2008 à Concepción

Source : http://meli.mapuches.org/

Source : http://www.paismapuche.cl/

Le protagonisme des organisations du mouvement mapuche autonomiste est indispensable à la réalisation des manifestations du 12 octobre. A Santiago, comme à Concepción, ce sont elles qui encadrent le cortège, mènent la marche et orientent la teneur des slogans, dont les affiches produites pour publiciter l'événement sont un bon révélateur. Sur ces deux illustrations, l'ensemble des éléments caractérisant la lutte des communautés en conflit sont tour à tour mis en évidence par l'image (un *weichafe* menotté sur fond de fleuves contaminés par les rejets des industries de cellulose, liées à l'exploitation forestière) ou le texte (« Hors du territoire mapuche les sociétés forestières, grands propriétaires terriens, industries énergétiques et minières. Fin de la répression aux communautés en conflit »).

III. Espace social et communautaire mapuche en milieu urbain

Les positions contrastées divisant le mouvement mapuche urbain sur la question du territoire ont au moins une chose en commun : au-delà de leur apparente irréconciliabilité, elles relèvent en effet chacune de l'idéologie. Si, dans un cas, on accommode tant bien que mal le lexique de la « récupération » au contexte urbain ; dans l'autre, on considère que le territoire, le seul, le vrai, n'a d'existence que dans un « Sud » idyllique et fantasmé. On notera, toutefois, qu'en amont de ces discours, mais aussi des actes symboliques qui les accompagnent et visent à les légitimer, les gestes et les intentions marquant les pratiques et les mouvements du quotidien constituent autant de signes et de codes qui, une fois déchiffrés, rendent intelligibles l'emprise et l'inscription spatiales de la société mapuche en ville.

Les logiques animant la formation d'une sociabilité mapuche urbaine sont ainsi porteuses d'une « idéologie territoriale » (Cattaruzza, 2007), perceptible tant dans les modes de recrutement que dans les formes de structuration du tissu associatif ethnique. Le mouvement mapuche urbain peut alors être défini, dans cette perspective, comme un grand producteur de territoire, dont il convient d'analyser la configuration. Je suivrai pour cela les indications de M. Stuchlik qui, ayant borné son analyse aux dynamiques observables dans les secteurs ruraux de la commune de Chol Chol (*cf.* Chapitre 6), reconnaissait néanmoins que « *pour analyser la situation générale de la société mapuche au Chili, il faudrait aussi considérer la population urbaine* [...] » (Stuchlik, 1976: 99).

Aussi, je tenterai, dans cette dernière partie de chapitre, de lever le voile sur les modes de territorialisation de la société mapuche dans le monde de la ville. Ce sera l'occasion de voir que des formes d'agencement fort similaires à celles observées dans les communautés de l'outre Bío-Bío y sont à l'oeuvre et, qu'au-delà, espaces ruraux et espaces urbains ne fonctionnent pas de manière autonome mais interdépendante. La ville, en effet, n'est pas aussi déconnectée du « Sud » que l'on voudrait le croire. Elle s'articule, au contraire, à l'univers rural post-réductionnel selon des modalités originales qui nous amèneront à poursuivre et approfondir la réflexion engagée préalablement sur le concept de « communauté » (*cf.* Chapitre 6).

1. La reconstitution du lof comme niveau primordial d'organisation

Il a déjà été fait allusion, plus haut, à l'importance des réseaux de parenté dans l'explication du patron migratoire mapuche. J'ai effectivement précisé, en début de chapitre, comment la sortie du système d'embauche *puertas adentro* des premiers migrants permettait l'activation de mouvements migratoires massifs en faveur des centres urbains. Une fois le premier migrant établi, il n'est pas rare que plusieurs de ses

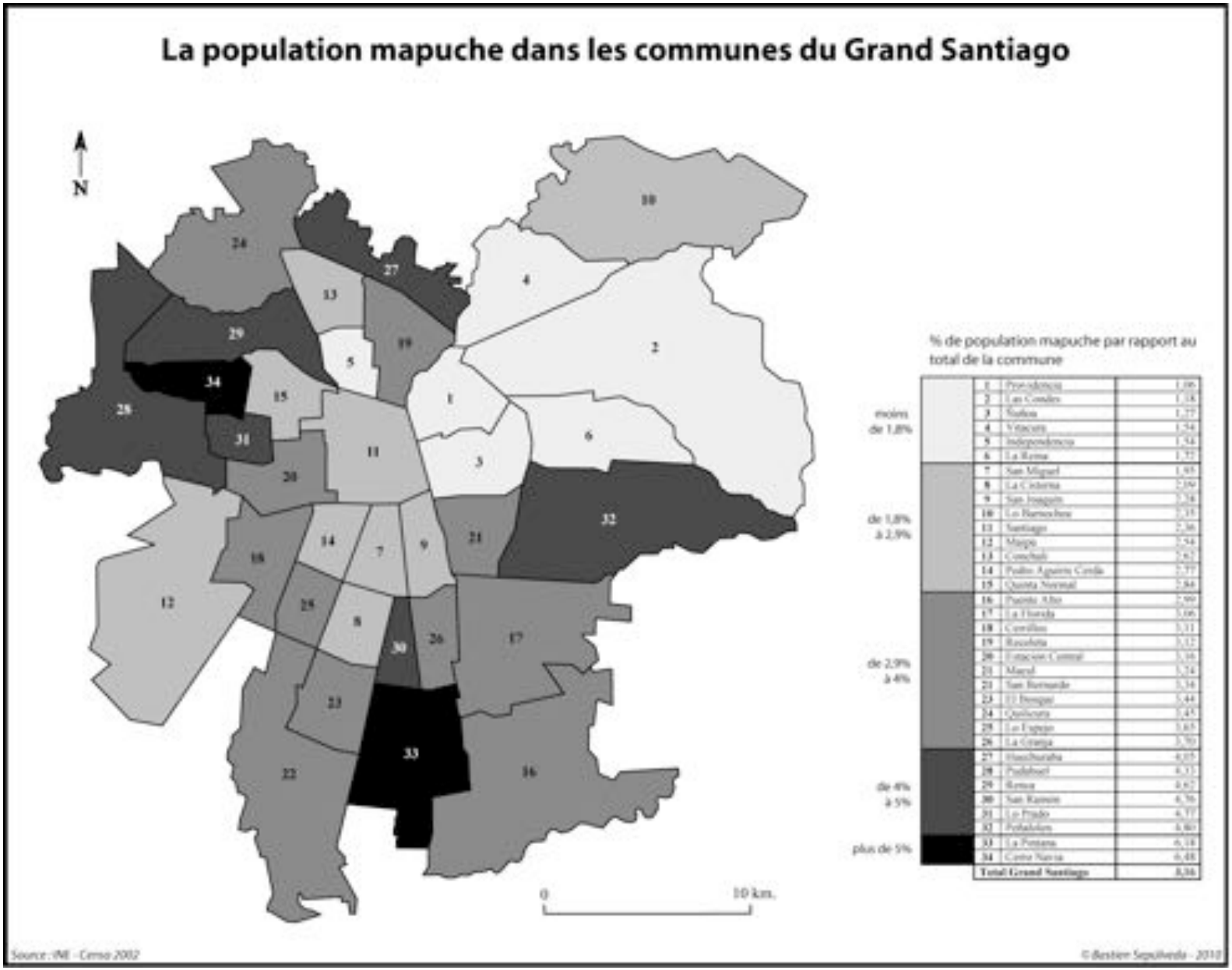
frères et soeurs, de ses cousins ou cousines restés dans la « communauté », le rejoignent, se tentant à leur tour pour l'aventure urbaine. L'installation en ville de ces nouveaux migrants ne se fait donc pas au hasard. Elle est, au contraire, fortement déterminée par celle des parents, proches ou lointains, les ayant précédés.

Il en résulte un inévitable processus d'agglomération de la population mapuche au sein des secteurs « choisis » par les premiers arrivants qui, comme on le sait, tendirent à se concentrer dans les communes les plus pauvres des grands centres urbains. C'est ainsi, par exemple, que certaines communes du Grand Santiago, comme Cerro Navia ou La Pintana, comptaient en 2002 des concentrations de population mapuche s'élevant à plus de 6% (*cf.* Carte 40). Notons qu'à une échelle plus fine, celle du quartier, ces chiffres sont encore plus significatifs. Des études menées dans les deux mêmes communes ont effectivement démontré que dans certains quartiers, la proportion de population mapuche pouvait augmenter considérablement.

A Cerro Navia, par exemple, dans le quartier Sara Gajardo, N. Gissi (2001) recense une population mapuche d'environ 30%. A La Pintana, dans un quartier fondé à l'origine d'une *toma*, M. Valdés en dénombre au moins tout autant et précise même que dans l'un de ses pâtés de maisons, 115 des 129 voisins recensés, soit 89,14% de ses habitants, sont Mapuches. Mais ce n'est pas tout. L'auteur insiste également sur le fait que tous les voisins de plus de 50 ans sont des migrants provenant du même secteur géographique et qu'ils sont liés par des liens de parenté directs avec leurs proches voisins (fils, petit-fils, etc.). On se trouverait là, selon lui, face à « [...] *une forme d'interrelation et de production sociale similaire au comportement du Lof* » (Valdés, 1996: 50).

Or, toujours d'après le même auteur, cette situation caractériserait près de 58% de la population mapuche recensée dans les communes de Cerro Navia, Lo Prado, Peñalolén, La Pintana, Renca, San Ramón, Pedro Aguirre Cerda, La Florida et Pudahuel, qui sont celles où la population mapuche est la plus significative à l'échelle du Grand Santiago (*cf.* Carte 40). Sans pour ma part avoir mené d'enquête quantitative à ce sujet, c'est aussi ce que j'ai pu remarquer dans certains quartiers des communes du Grand Concepción, comme à Barrio Norte par exemple, où les membres d'une même famille étendue -trois ou quatre générations-, peuvent être répartis en plusieurs foyers séparés de quelques mètres seulement, au sein d'un même pâté de maisons ou de pâtés de maisons contigus. Toutefois, comme le note M. Castro (2001), une différence doit être faite de ce point de vue entre population masculine et population féminine. Le rapport de proximité résidentielle au sein de mêmes quartiers est effectivement moindre pour les femmes (environ 19%), dans la mesure où beaucoup d'entre elles continuent aujourd'hui de travailler dans le système d'embauche *puertas adentro*.

Carte 40


La population mapuche dans les communes du Grand Santiago
N
0
10 km.
% de population mapuche par rapport au total de la commune
moins de 1,8%
de 1,8% à 2,9%
de 2,9% à 4%
de 4% à 5%
plus de 5%
Source : INE - Censo 2002
© Bastien Sepúlveda - 2010

Le rôle des réseaux de parenté dans l'explication des patrons de distribution de la population mapuche donnerait ainsi lieu à une « *production incessante de différenciation et auto-ségrégation* », contribuant en définitive à faire du quartier un nouveau « *groupe socioterritorial de référence* » (Gissi, 2001). Mais leur importance ne se limite pas à ce seul aspect car, plus globalement, l'activation des liens de parenté constitue un point d'appui essentiel servant de médium à l'insertion de l'ensemble du groupe dans le milieu urbain. Une telle constatation amène d'ailleurs A. Aravena à considérer la famille comme « [...] *le pilier fondamental de l'équilibre psychologique du migrant indigène et de son soutien économique* [...] » (Aravena, 1999: 181-182). Elle enregistre, à ce propos, une « *tendance de la population mapuche immigrée à se réfugier dans des stratégies économiques familiales* » qui, dans bien des cas, constituent la « *principale source de revenus* » (Aravena, 2010: 465).

L'effet de cette « tendance » est bien entendu de maintenir la cohésion du groupe parental qui, en ville, semble se reproduire et se territorialiser selon un schéma assez semblable à celui de l'univers des communautés rurales (*cf.* Chapitre 6). Les logiques économiques à l'oeuvre chez les migrants et leurs descendants accompagnent, consolident et participent donc pleinement d'un processus de territorialisation se matérialisant par la restructuration du *lof* au sein des espaces urbains. Or, comme nous allons le voir dans les lignes qui suivent, c'est sur l'articulation et la hiérarchisation progressive de cette structure fondamentale que repose la formation du mouvement mapuche urbain, soumis en définitive à des dynamiques fort similaires à celles observées dans l'univers rural post-réductionnel.

2. Stratification des lof urbains en Associations Indigènes

Il existe une forme associative dont je n'ai volontairement pas encore parlé, dans la mesure où, contrairement à celles présentées précédemment, l'appartenance ethnique n'y est pas mobilisée comme motif de regroupement, du moins pas volontairement. Il s'agit des comités de quartier qui, comme on le sait, n'ont pas été pensés comme une forme spécifique d'associativité indigène (*cf.* Chapitre 5). Ils ont néanmoins souvent constitué un lieu de rencontre et de partage d'expérience pour nombre de Mapuches des quartiers populaires. Ces comités peuvent être entendus, en ce sens, comme l'antichambre du mouvement mapuche urbain contemporain. C'est effectivement en leur sein que beaucoup des dirigeants aujourd'hui à la tête d'A.I. se formèrent et acquirent une notoriété qui, par la suite, leur permit de se « recycler » en dirigeants mapuches[382].

[382] Le « recyclage » ethnique induit par les politiques multiculturelles ne s'est pas propagé partout à un rythme identique. A Concepción, l'apparition d'un mouvement mapuche urbain s'est ainsi faite plus tardivement que dans la capitale. Depuis 1998, date d'inscription de la première A.I., 17 référents -dont

Le cas des A.I. de San Pedro de la Paz, dans le Grand Concepción, est à ce titre exemplaire. On y trouve aujourd'hui trois associations, basées chacune dans un secteur déterminé de la commune : Fay Aliwen Taiñ à Michaihue, Kiñe Millaray à Lomas Coloradas et Chiwayan Meu à Candelaria (*cf.* Tableau 34). Formées récemment et la même année -2008-, ces associations ont aussi en commun la particularité d'avoir été impulsées par des fonctionnaires municipaux travaillant avec les comités de quartier de la commune. Partant du simple constat qu'un nombre important d'adhérents de ces comités possédait au moins un nom de famille mapuche, ils incitèrent leurs dirigeants à se formaliser en A.I., ce qui leur permettrait de prétendre à d'autres sources de financements que celles déjà proposées par la Mairie.

Aussi, après consultation à main levée lors d'assemblées générales, ces mêmes adhérents, assumant publiquement une ethnicité dont ils n'avaient pour la plupart qu'une conscience vague, approuvèrent l'idée[383]. C'est alors avec étonnement qu'ils se rendirent compte que, comme eux, beaucoup d'autres membres intégrant les comités de quartier étaient également Mapuches. Ils se redécouvrirent ainsi au travers d'une option identitaire qu'ils n'hésitèrent pas, pour le coup, à instrumentaliser. Une sociabilité mapuche, reléguée auparavant à l'univers familial, commença de la sorte à se développer, prenant place à l'échelle du quartier. Symbolisée par la reconversion des comités de quartier en associations mapuches urbaines, cette nouvelle forme de sociabilité permit de mettre en relation différents *lof* urbains, dans une reconstitution actualisée de la figure du *lebo*[384].

Chacune des A.I. de San Pedro de la Paz se présente donc comme une structure organisationnelle de second degré, fondée sur la réunion d'un nombre plus ou moins important de familles étendues résidant dans le même quartier. Il y a, en ce sens, dans le processus de constitution des A.I., une inscription territoriale forte située au niveau du quartier. On comprend alors mieux cette obstination à investir l'échelon communal comme lieu de l'action collective indigène. En cherchant à se réapproprier des instances municipales, les associations mapuches urbaines agissent en fait tels des comités de quartier ethnicisés. Elles viennent, en ce sens, officialiser et formaliser une ethnicité auparavant souterraine (*cf.* Encadré 20).

---

trois foyers étudiants- ont été créés dans les différentes communes du Grand Concepción. Ensemble, ils ne regroupent cependant pas plus de 3% de la population mapuche de toute l'aire métropolitaine. Trop peu au regard de l'Etat, qui n'y installa une antenne de la CONADI qu'en janvier 2009. Pour tout type de démarche d'ordre légal, la population indigène de la capitale du Bío-Bío devait auparavant se rendre au bureau de Cañete, à plus de 130 km. au sud, en plein coeur de la Province d'Arauco. Cette mesure récente n'a toutefois pas été vraiment prise en considération des quelques 20.000 Mapuches présents dans l'aire métropolitaine, mais du remaniement de la carte administrative du pays (Amilhat-Szary, 2008), qui obligea à « équilibrer » la répartition de l'ensemble des services publics sur le territoire national.

[383] Sans pour autant abandonner le comité de quartier, qui continue d'avoir une importance fondamentale pour la résolution de certains problèmes spécifiques.

[384] Pour les définitions de *lof* et *lebo*, je renvoie au chapitre précédent, portant sur l'analyse de l'organisation sociale mapuche passée et contemporaine.

Encadré 20

Un syndicat d'ouvriers mapuches

Outre le cas des comités de quartier, les syndicats d'ouvriers en boulangerie se sont offerts comme un autre lieu de recomposition involontaire et inconsciente, mais de fait, d'une sociabilité mapuche en milieu urbain. Cette forme originale de restructuration de l'identité ethnique répond, bien entendu, aux patrons d'insertion laborale auxquels furent -et sont aujourd'hui encore- soumis les migrants mapuches. Dans l'entretien qu'il concéda en 2001 à A. Aravena, Segundo Nahuelan déclarait ainsi « [qu'] *à* [*son*] *époque presque tous à Santiago* [*travaillaient*] *comme boulangers et il y avait beaucoup de frères Mapuches dans les différents syndicats. Le Syndicat de Boulangers n°4 était à cette époque, et l'est aujourd'hui encore, un syndicat presque seulement composé de frères Mapuches* » (Nahuelan *in* Aravena, 2007-b: 37). Si cette réalité est indiscutable, l'« ethnicité syndicale » reste tout de même assez exceptionnelle chez les Mapuches qui, comme on le sait, s'articulent préférentiellement à partir de l'activation des liens de parenté. Plus que comme un lieu de recomposition de l'identité ethnique, les structures syndicales ont donc davantage servi de cadre à la formation de futurs dirigeants mapuches.

Dans d'autres sociétés amérindiennes, en revanche, les syndicats peuvent avoir occupé une place centrale et fondamentale du point de vue de la restructuration des identités ethniques. Dans la ville de Mexico, par exemple, María Eugenia Chávez (2004) explique que c'est autour du petit commerce ambulant que se réarticule l'identité des migrants mazahuas. Dans un contexte où la reconnaissance et l'affirmation de racines amérindiennes font fort souvent l'objet de mépris et de discriminations en tout genre, ce n'est pas en tant que catégorie ethnique mais plutôt en tant que catégorie sociale que les contours de l'identité mazahua se redessinent avec vigueur. Derrière la lutte des syndicats de petits commerçants ambulants pour l'amélioration des conditions laborales se cacherait ainsi une lutte pour l'existence et la réaffirmation d'une collectivité mazahua au sein de la société mexicaine. Cette stratégie identitaire va même encore plus loin, puisque l'auteure souligne que la hiérarchie syndicale du petit commerce ambulant n'est en rien étrangère ni détachée du système traditionnel de charges. Les syndicats mazahuas de petits commerçants ambulants de la ville de Mexico entreraient ainsi en résonnance avec les communautés rurales du territoire d'origine -situé dans les Etats de Mexico et de Michoacan. Rien, pourtant, ne laisserait y songer.

Toutes ne résultent cependant pas nécessairement d'une forme de reconversion desdits comités. On a effectivement vu un peu plus haut que certaines d'entre elles existaient parfois de longue date, et qu'elles ne s'étaient alors formalisées qu'après l'entrée en vigueur de l'actuelle législation indigéniste. Sorties de l'ombre dans le courant des années 1980, elles se structurèrent néanmoins elles aussi sur l'activation de réseaux de parenté qui, rappelons-le, constituèrent durant la dictature militaire l'ultime forteresse d'une sociabilité réduite à sa plus faible expression. La formation du Groupe de Femmes Quiñe Wayin en est une démonstration. Sa principale dirigeante, Juana Queupumil, décrivait ainsi à A. Aravena la composition des membres de l'organisation, lors de l'interview qu'elle lui concéda en 2001 :

> « *Quand nous avons créé l'organisation, nous étions 25, aujourd'hui nous ne sommes plus que 15, beaucoup sont parties parce qu'elles se sont mariées et habitent loin. De la famille il reste ma soeur, Marcelina et moi et aussi*

quelques cousines. Il y a également María, une nièce, Marcela, une amie et une petite vieille de 75 ans que j'ai rencontrée et qui n'a plus personne [...]. *Il y a aussi ma nièce et la fille de ma nièce, Rosa Cabrera, une autre nièce, et enfin María Eugenia et Rosa Collío qui sont aussi Mapuches. Il y a aussi quelques hommes : Víctor, mon fils, qui participe à l'organisation depuis qu'elle est officielle, Simon, mon neuveu, et le mari de ma soeur qui est* Huinca*, mais ça ne change rien* » (Queupumil *in* Aravena, 2010: 349-350).

A l'image de Quiñe Wayin, beaucoup d'autres référents constitués avant la promulgation de la loi indigène de 1993, reposant sur l'activation de liens de parenté, oeuvrèrent de fait à une reconstruction des *lof* urbains. On pourrait par exemple citer le cas, à Concepción, du groupe folklorique Lemunantu, formé autour de Wenceslao Norín, sa fille et son cousin[385]. Ces exemples, nombreux, amènent A. Aravena à conclure que la vie associative « [se fonde] *sur une mobilisation des liens de parenté* [dans le cadre d'] *une revendication politique et/ou une construction mystique* » (Aravena, 1999: 182).

Les *lof* urbains, toutefois, ne constituent souvent que le noyau dur de la structure associative qui intègre aussi des « électrons libres » résidant généralement dans d'autres secteurs -des *akunches* (*cf.* Figure 13). Rappelons qu'une A.I. doit, pour pouvoir se constituer, réunir au moins 25 personnes appartenant au même groupe ethnique. Lorsque l'association de deux ou trois familles ne permet pas de regrouper un nombre suffisant de participants, on fait généralement appel aux réseaux extra-familiaux, amicaux ou professionnels. Mais une telle forme de recrutement peut aussi répondre à une stratégie visant à prendre le contrôle de l'association. Elle consiste tout simplement à faire gonfler l'influence d'un groupe familial au détriment des autres.

A l'image de l'ensemble des structures fédératives existant au sein de l'univers mapuche, les associations urbaines sont ainsi traversés de lignes de faille exprimant les rivalités existantes entre les différents groupes familiaux. La composition de leur directoire s'apparente alors bien souvent -comme dans le cas des premières C.I. fondées à Pehuenco (*cf.* Chapitre 6)- à une sorte de « conseil de chefs » représentant l'équilibre des forces en présence. Fondée sur des alliances interfamiliales sans cesse réévaluées, l'A.I. urbaine constitue, sans effet de surprise, une structure relativement instable, dont l'évolution est fonction des jeux de pouvoir et de la teneur des conflits de représentativité en son sein. Si son existence peut de la sorte être mise en péril, il est néanmoins habituel que le mouvement dissident se restructure autour de nouveaux référents.

C'est ainsi, par exemple, que Nehuen Tuin Pu Peñi donna lieu à la création successive de deux nouveaux référents, en 2005 -A.I. Talcahueñu Ñi Folil- et 2008 -A.I.

[385] Wenceslao ayant décédé, c'est désormais sa fille, Fresia, qui se charge de mener le groupe, renommé pour le coup We Lemunantu.

Hualpen Waj Mapu[386]. Notons, enfin, que des scissions surgies récemment au sein de ces deux associations ont permis l'apparition, en novembre 2009, de l'A.I. We Pu Repü (*cf*. Tableau 34). A San Pedro de la Paz, les conflits internes n'ont pas donné lieu -pour l'instant en tout cas- à la création de nouvelles entités. Elles ont pu s'exprimer, en revanche, à travers la circulation de certains adhérents d'une organisation à l'autre.

Tableau 34 : Constitution des A.I. mapuches dans le Grand Concepción

Association	Inscrits	Commune	Création	Indication
Karu Mapu	28	San Pedro de la Paz	Jun. 1998	Inactive
Nehuen Tuin Pu Peñi	28	Hualpen / Talcahuano	Sep. 2000	Active
Pegun Dugun	28	Concepción	Oct. 2001	Foyer étudiant
Aliwen	24	San Pedro de la Paz	Abr. 2003	Inactive
Ruka Aliwen	25	Concepción	Oct. 2003	Foyer étudiant
Talcahueñu Ñi Folil	40	Talcahuano	Nov. 2005	Active
Lief Rakiduam	34	Concepción	Jul. 2006	Foyer étudiant
Kuriñanco	29	Concepción	Jul. 2006	Active
Rayen Wenu	85	Coronel	Jun. 2007	Active
Newen Mapu	63	Concepción	Sept. 2007	Active
Hualpen Waj-Mapu	44	Hualpen	Ene. 2008	Active
Kiñe Millaray	54	San Pedro de la Paz	Mar. 2008	Active
Chiwayan Meu	22	San Pedro de la Paz	Jun. 2008	Active
Fay Aliwen Taiñ	46	San Pedro de la Paz	Oct. 2008	Active
Trabun Huechelu	43	Concepción	Oct. 2009	Active
We Pu Repü	35	Talcahuano	Nov. 2009	Active
Koñintu Lafken-Mapu Penco	38	Penco	Déc. 2009	Active
Total	**666**			

Source : CONADI, Gobierno de Chile

Mais signalons, pour terminer ce point, qu'à l'initiative de l'A.I. Newen Mapu, les différents référents mapuches du Grand Concepción se sont engagés, depuis 2008, dans un processus d'unification et de stratification organisationnelle. Leur intention serait de former un référent majeur, qu'ils qualifient d'« association d'associations ». Mais un tel processus a-t-il des chances de prospérer dans le cadre qui vient d'être décrit ? Dit autrement, un mouvement mapuche urbain supracommunal est-il vraiment envisageable à Concepción ?

3. Et au-delà de l'Association Indigène, quelle hiérarchisation ?

L'A.I. Newen Mapu a été fondée en septembre 2007, dans le secteur Barrio Norte de la commune de Concepción. Elle compte aujourd'hui 63 adhérents, répartis pour la

[386] Outre le fait d'avoir été la première à se formaliser dans la commune de Talcahuano, Nehuen Tuin Pu Peñi est surtout l'une des plus anciennes organisations mapuches de tout le Grand Concepción. Elle se constitua légalement en novembre 1993, à la municipalité de Talcahuano, sous le statut d'Organisation Communautaire. Avec la création de la commune de Hualpen, détachée le 15 mars 2004 de Talcahuano, Nehuen Tuin Pu Peñi changea de commune de résidence.

plupart en trois grands groupes familiaux, se structurant chacun tel un *lof* urbain. Il y a tout d'abord les Llanquilef, liés par affinité aux Ayelef ; les Inalef ; et les Millapan, liés par affinité aux Tripailao. La composition du directoire de l'association exprime assez bien les rapports de force entre ces trois groupes. Si les Llanquilef y sont majoritaires -3 des 5 membres du directoire-, c'est néanmoins un membre du goupe Inalef qui occupe le poste le plus important. Remigio Inalef assure ainsi la présidence de l'association depuis sa création. Le protagonisme des Millapan, en revanche, est davantage culturel que politique. Ce sont eux, surtout, qui occupent le devant de la scène lors des différentes activités d'ordre culturel.

Il convient d'ailleurs de préciser, à ce propos, que Newen Mapu est probablement l'association mapuche la plus active de tout le Grand Concepción. Or, plus que par le nombre d'activités réalisées, c'est par leur ampleur que cette organisation se distingue de ses consoeurs. L'une de ses premières apparitions publiques fut lors d'un tournoi de *palin*[387], qu'elle organisa en 2008, à l'occasion de la traditionnelle contre-célébration de 12 octobre (*cf.* Illustration 72). Le choix de la date ne tint évidemment pas au hasard. Ce qui en fit un jour mémorable fut néanmoins le fait que l'ensemble des associations mapuches de la conurbation y ait été convoqué, et qu'un groupe de représentants des communautés lafkenches de la vallée d'Elicura, à Contulmo, y ait également participé[388].

Outre la quasi totalité des membres de Newen Mapu, seuls quelques dirigeants des associations de Hualpen et San Pedro de la Paz répondirent présents à l'appel lancé. Ne se connaissant pas encore pour la plupart, ils composèrent néanmoins ensemble l'équipe qui, toute une journée durant, affronta les invités de Contulmo. Symboliquement, le tournoi opposa donc une équipe *warriache* amphitryonne à une équipe *lafkenche* visiteuse. Or, par-delà ses aspects purement formels, l'activité avait été pensée justement comme un moyen de rencontre, un moment de partage entre les différentes associations mapuches de la capitale du Bío-Bío. Ce 11 octobre 2008 devint, de la sorte, l'acte fondateur d'un processus d'unification que les dirigeants de Newen Mapu appelaient de leurs voeux (*cf.* Encadré 21).

---

[387] Sport national mapuche, le *palin* ressemble à s'y méprendre au hockey sur gazon. Sur un terrain de forme rectangulaire, délimité et divisé en deux camps, deux équipes « armées » de crosses en bois -*wiño* ou *chueca*- et d'une pelotte de laine recouverte de cuir -*pali*- s'affrontent dans un match dont Fabrice Duval explique le déroulement : « *Un joueur prend la balle et l'élève avec sa* chueca *pour la passer à un partenaire qui la frappe au vol mais dépasse largement la ligne de marquage (*tripalwe*) : un à zéro. Un deuxième point est marqué ; les joueurs changent alors à la fois de côté et de balle. Les perdants remontent au score et égalisent : le score n'est pas 2 à 2, mais zéro partout, car quand l'équipe perdante marque un point, celui-ci est déduit du score de l'équipe adverse. Ce n'est que lorsque la balle, par quatre fois consécutives, sort du bon côté, que la victoire est acquise* » (Duval, 2002: §8).

[388] Il s'agissait en invitant les Lafkenches, de leur rendre la pareille. Les membres de Newen Mapu s'étaient effectivement rendus, quelques mois plus tôt, à Elicura, où ils avaient disputé leur premier tournoi de *palin* (*cf.* Encadré 21).

Illustration 72 : Tournoi de *palin* organisé par l'A.I. Newen Mapu à Concepción, octobre 2008

Clichés : B. Sepúlveda, 2008

Ainsi, dans les mois qui suivirent, plusieurs réunions intercommunales eurent lieu, au cours desquelles les dirigeants de l'ensemble des associations discutèrent des modalités éventuelles de mise en place d'un référent majeur et agglutinant. Sur proposition des membres de Newen Mapu, le lancement officiel dudit référent se ferait lors de la réalisation d'un grand *nguillatun* qui, de surcroît, aurait lieu en plein coeur de la Réserve Nationale Nonguén[389], dont la « récupération » constitua dès lors le propos mobilisateur du processus organisatif. La marche à suivre fut ainsi dûment balisée, mais en assignant au *nguillatun* la double fonction de symboliser l'union des différentes associations et, dans un même temps, d'inscrire cette collectivité dans un espace propre au sein de la mosaïque urbaine, les dirigeants de Newen Mapu mirent visiblement « la barre haut ».

Aussi, les premières difficultés vinrent du refus catégorique, de la part de la CONAF, de concéder l'espace sollicité à l'intérieur de l'aire protégée. Ce ne fut pourtant pas faute d'avoir insisté, à plusieurs reprises, auprès des autorités régionales, sur le fait que l'aire en question constituait « [le] *seul endroit qui réunisse les conditions naturelles permettant à notre guide spirituel, la machi, d'officier* [...] »[390]. Mais rien n'y fit et la détermination de l'institution forestière fut plus forte. Dans un courrier adressé le 20 février 2009 au président de l'A.I. Newen Mapu, le directeur régional de la CONAF mit un terme au projet de « récupération » de la Réserve Nationale Nonguén. Faisant allusion au risque d'incendie et à l'absence d'infrastrucutres sanitaires, il refusa son accord à l'entrée des associations au sein de l'aire protégée.

[389] Situé à seulement 12 km. du centre-ville de Concepción, l'ex-Fundo Nonguén est administré depuis le 2 janvier 2009 par la CONAF, sous le statut de Réserve Nationale. Ses 3.000 ha de superficie abritent les derniers réduits de végétation native de la province, un lieu « idéal » pour la réalisation de *nguillatun* !

[390] Citation extraite d'un courrier datant du 11 février 2009, adressé par l'A.I. Newen Mapu à Eric Ahedo, Gouverneur de la Province de Concepción.

Encadré 21 - Luis Llanquilef Rerequeo

Illustration 73 : Tract pour le venue en France de L. Llanquilef en 2006

Source : http://www.apatapela.org/

Dirigeant dissident de l'ITL (*cf.* Chapitre 6), reconnu comme l'un des principaux rédacteurs de la Proposition Lafkenche de 1999 (Cattaneo, 2004: 92), Luis Llanquilef est aussi un personnage clé du mouvement mapuche urbain à Concepción. Ayant visualisé l'intérêt de compter sur le soutien de bases arrières dans la capitale régionale, il n'a eu de cesse de militer pour l'autonomie d'un « pays lafkenche » s'étendant « de Concepción à Tirúa ». Prenant appui sur ses frères et soeurs résidant dans le secteur Barrio Norte de Concepción, il impulsa la création de l'association Newen Mapu, qui lui servirait de plateforme d'entrée et d'action au sein du mouvement mapuche urbain.

C'est à lui que l'on doit la plupart des initiatives ayant animé le processus d'imbrication associative des différents référents du Grand Concepción. Toutefois, dans un souci d'unification majeure, il veille également à intégrer ses bases lafkenches aux activités des urbains (*palin*, *nguillatun*, etc.). En retour, les urbains participent aussi activement des événements réalisés dans les communautés (*palin*, *trawun*, etc.). Luis a ainsi pris la tête d'un mouvement mapuche liant les communautés des secteurs ruraux de la Province d'Arauco aux associations urbaines du Grand Concepción, qu'il mobilise dans un sens et dans l'autre. Aussi, les déclarations publiques envoyées de temps à autres aux organes de presse sont signées du sceau de l'« Union des Territoires Lafkenches d'Arauco et Concepción ».

Il convient enfin de signaler que, dans le suivi d'un parcours quelque peu mouvementé, Luis dut, comme beaucoup d'autres, prendre le chemin de l'exil durant les années sombres de la dictature au Chili. Il passa ainsi quelques temps en France, où il noua contact non seulement avec le mouvement mapuche organisé en Europe, mais aussi avec un vaste tissu associatif solidaire de la cause mapuche, qu'il mobilise aujourd'hui encore dans le cadre d'actions en faveur de la reconstruction d'un « pays lafkenche » autonome. S'il lui arrive de revenir épisodiquement en France, en qualité de *werken* -porte-parole-, dans le cadre de grandes « tournées » (*cf.* Illustration 73), il reçoit parfois aussi, au Chili, la visite de délégations solidaires venues d'Europe.

Déçus mais pas vaincus, les dirigeants trouvèrent, dans l'urgence, un terrain privé qu'ils louèrent bon marché, à quelques mètres de l'entrée de la réserve. Ils y réalisèrent leur *nguillatun*, comme prévu, du 28 février au 1 mars 2009 (*cf.* Illustration 74)[391]. Du point de vue de la représentation associative, l'événement peut être qualifié de réussite. Outre Newen Mapu, participèrent non moins que 5 des 9 associations alors actives sur le Grand Concepción : Kiñe Millaray et Fay Aliwen Taiñ de San Pedro de la Paz, Hualpen Waj Mapu et Nehuen Tuin Pu Peñi de Hualpen et, enfin, Rayen Wenu de Coronel. Mais, pour plusieurs d'entre elles, seuls les dirigeants firent leur apparition. Ce manque d'intérêt apparent de la part de la « société civile mapuche » semble témoigner, à ce titre, d'une certaine difficulté à mobiliser des bases pour lesquelles le *nguillatun* constitue vraisemblablement une cérémonie dépourvue de sens.

Illustration 74 : *Nguillatun* organisé le 28 février 2009 par l'A.I. Newen Mapu

Clichés : B. Sepúlveda, 2009

[391] Notons que le choix de cette date, loin d'être fortuit, coincida jour pour jour au 455ème anniversaire de la prise et destruction du fort de Penco -ancienne fortification de la ville de Concepción- par les troupes du légendaire Lautaro, qui parvint ainsi à chasser les Espagnols du territoire mapuche. Tels des Lautaro des temps modernes, les dirigeants de Newen Mapu cherchèrent eux aussi, un 28 février, à « chasser » l'Etat de « leur » territoire, via la « récupération » des terres de la Réserve Nationale Nonguén.

Au terme de ces deux journées, il semble tout de même que la plupart des buts fixés initialement aient été atteints. La cérémonie s'est effectivement déroulée sans encombre, les principales figures du tissu associatif mapuche ont globalement bien répondu à l'appel et la presse, surtout, également convoquée, s'est bien chargée de couvrir l'événement. Le pari médiatique a donc de toute évidence été tenu, et l'association Newen Mapu est indiscutablement parvenue à rassembler, autour de la réalisation d'un *nguillatun* pour le coup « historique », le gros du mouvement mapuche du Grand Concepción. La « douche froide » du refus de réaliser la cérémonie dans les enceintes de l'aire protégée sembla, à ce moment, n'être qu'un mauvais souvenir.

Seulement, il ne faut pas oublier que c'était justement sur le principe de « récupération » de la Réserve Nationale Nonguén que les dirigeants de Newen Mapu étaient parvenus à mobiliser leurs « confrères » des autres référents. Or, la position ferme et intransigeante d'une institution forestière peu encline au dialogue eut un effet indiscutablement disuasif, poussant peu à peu les dirigeants mapuches à abandonner l'idée d'investir un jour la réserve nationale. Il semble même qu'ils l'aient désormais complètement délaissée, rapatriant cette année la célébration de leur cérémonie dans un lieu plus conventionnel[392]. Le problème est qu'en l'absence du pilier soutenant l'édifice associatif, c'est toute la bâtisse organisationnelle qui menace de s'effondrer et de voler en éclats.

Dès les premières réunions post-*nguillatun*, des tensions commencèrent d'ailleurs à se faire sentir entre les différentes factions en présence, laissant alors paraître, plus fortement qu'avant, les lignes de faille dessinant les contours intérieurs du groupe. Des alliances ont de ce fait été rompues et certaines associations n'ont pas hésité à s'automarginaliser du processus d'imbrication associative, pour se replier sur des préoccupations d'ordre plus local, au niveau de la commune. Certains exprimèrent clairement même leur refus catégorique de subordonner leur propre agenda à celui d'un éventuel référent de grande envergure. La fondatrice et dirigeante du Conseil Mapuche de Cerro Navia, María Huichalao, signalait à ce propos, en relation aux tentatives passées d'intromission d'Admapu dans les affaires de son organisation, que « [...] *les Mapuches de la commune sont jaloux, ils s'identifient avec leur commune et n'aiment pas que des gens de l'extérieur viennent leur dire ce qu'ils doivent faire parce que nous sommes suffisamment bien déterminés* » (Huichalao *in* Aravena, 2010: 357).

On observe, de ce fait, une tendance à s'éloigner et se rapprocher, de temps à autres, selon des logiques associatives à géométrie variable et des jeux d'alliances marqués par leur caractère circonstanciel. La célébration du *nguillatun* constitue

[392] Il s'agit du Parc Ecuador, situé en plein centre de Concepción et où, tous les ans, depuis le milieu des années 1990, Ivan Ancaten, président de l'A.I. Kuriñanco, organise un grand *We Tripantu* public très médiatique. L'organisation Nehuen Tuin Pu Peñi y réalisa aussi un tournoi de *palin* en 1993, à l'occasion des contre-célébrations du 12 octobre.

justement l'une de ces rares occasions permettant la congrégation de plusieurs référents qui, une fois l'événement clos, s'en retournent au local, au combat du quotidien mené à l'échelle du quartier[393]. L'importance de la cérémonie réside donc, en premier lieu, dans sa fonction de commutateur, c'est-à-dire dans sa capacité à recréer un « Nous », différent des « Autres ». Plus encore dans un contexte urbain où elle est fort souvent dépourvue de sens profond pour la plupart de ses assistants. Quant aux quelques initiés qui effectivement en maîtrisent les codes, ils entrent souvent dans de grandes discussions théoriques portant sur l'essence même de la cérémonie. Dans leur communauté d'origine, l'office ne se déroulant généralement pas de la même manière, chacun tente alors d'imposer ses propres procédés[394].

L'échelon intermédiaire de la commune s'impose en définitive, pour le mouvement mapuche urbain, comme l'instance de rencontre et de partage la plus stable et la plus efficace. Elle demeure, à preuve du contraire, le seul lieu pouvant être investi de manière constante et simultanée par plusieurs associations. Il n'est alors pas rare, comme l'indique P. Galaz (2001) pour le cas de La Pintana, que les associations mapuches d'une même commune se coordonnent sous forme de « *réseaux communaux de participation et de rencontre* ». La commune n'en demeure pas moins un espace au sein duquel peuvent parfois s'exprimer de profonds désaccords. Les rivalités de fait existantes entre les associations d'une même commune peuvent ainsi déboucher sur la recherche d'alliances differenciées, hors de ce cadre de référence, avec d'autres organisations de l'aire métropolitaine.

Les grandes associations intercommunales n'ont donc, dans de telles conditions, que peu de chances de pouvoir fonctionner. A Santiago, il existerait néanmoins plusieurs référents de niveau hiérarchique supérieur. C'est ainsi, par exemple, que l'on retrouve à la fois Juan Lemuñir à la tête de l'A.I. Wuerken, dont le rayon d'action se circonscrit à la commune de Pedro Aguirre Cerda -c'est d'ailleurs le seul référent inscrit dans les registres de la CONADI- et, parallèlement, de l'A.I. Fédération Mapuche Urbaine et de l'A.I. de Dirigeants Mapuches (Aravena, 2010). Je n'ai cependant connaissance ni du rayonnement de ces organisations, ni de leur capacité effective d'action. A Concepción, en tout cas, l'« association d'associations » si fortement souhaitée n'a à ce jour pas encore été fondée, et il est d'ailleurs peu probable qu'elle le soit un jour !

[393] A Santiago, A. Aravena (2003-b) précise que deux grands *nguillatun*, célébrés chaque année à Pudahuel et La Florida, permettent ainsi de regrouper la plupart des organisations de la capitale.
[394] Dans le *nguillatun* de Nonguén, notamment, l'installation d'un drapeau chilien au milieu du *rewe*, à la demande de la *machi*, fut sujet de discordes entre les différents *lof* de l'association Newen Mapu.

4. La migration : exil ou prolongement communautaire ?

La reproduction en ville -sous une forme actualisée- des institutions structurant le champ social mapuche fait de toute évidence du quartier la matrice d'un intéressant processus de reterritorialisation. C'est indéniable, mais cette affirmation n'est cependant pas tout à fait juste. Incomplète car trop hâtive, elle omet le fait que la territorialité des familles établies dans les grands centres urbains ne se borne pas à l'horizon restreint de l'échelon communal. Fermés sur le quartier, certes, les réseaux sociaux mapuches restent néanmoins ouverts sur les communautés d'origine des migrants.

De fait, la migration en milieu urbain ne semble pas nécessairement impliquer de rupture vis-à-vis de la communauté d'origine, qui constitue au contraire un espace de référence pour les migrants et leurs descendants. N'oublions pas, effectivement, que c'est pour soutenir l'économie familiale et pallier les manques que beaucoup entreprennent, aujourd'hui encore, le chemin de la migration. Ce n'est donc pas seulement dans l'esprit de subvenir à leurs propres besoins, mais aussi à ceux des parents restés dans la communauté, qu'ils partent s'installer en ville. Comme le soutient L. Luna, le migrant s'estime à ce titre redevable à l'égard de son groupe familial, qu'il n'abandonne donc que de manière très partielle (Luna, 2001: 230).

Des flux financiers et économiques s'instaurent de la sorte entre les deux pôles, conférant aux migrants un protagonisme notoire et indiscutable dans les affaires de la communauté. F. Almonacid précise à ce titre que, dans les années 1930, déjà, [les migrants] *étaient un élément fondamental pour la subsistance de la communauté, car ils maintenaient des contacts avec leurs parents et leur envoyaient de l'argent régulièrement* [...] » (Almonacid, 2008: 142). L'importance de ces apports peut, certes, varier énormément ; mais elle peut parfois être telle que, dans certains cas, elle en vient à bouleverser le patron des économies familiales. A la fin des années 1960, M. Stuchlik notait ainsi « [qu'] *un groupe domestique peut aussi cesser de réaliser certaines tâches ou les limiter lorsqu'il reçoit une aide économique constante d'un membre qui travaille en ville (un fils généralement)* » (Stuchlik, 1976: 94).

Dans mes propres expériences, j'ai aussi vu comment la modernisation de certains foyers -achat d'appareils électroménagers comme un réfrigérateur ou une machine à laver par exemple- pouvait parfois reposer exclusivement -ou presque- sur le travail salarié d'un ou plusieurs membres du groupe partis s'installer en ville. En ce sens, F. Almonacid a tout à fait raison d'affirmer que les migrants [*permettent*] *que la communauté reste viable pour ceux que s'y* [*maintiennent*] » (Almonacid, 2008: 142). On ne peut toutefois manquer de signaler que ces échanges se caractérisent, dans la pratique, par une certaine réciprocité des flux, permettant alors d'entrevoir la migration comme une stratégie économique familiale plutôt qu'individuelle :

> « *Pour certaines familles mapuches rurales, l'aide économique qui provient des salaires des migrants est une partie importante de leurs entrées, comme l'est également pour les citadins l'apport en produits de la campagne, de sorte que dans certains cas de contact étroit entre les résidents et leurs familles et communautés, une réciprocité économique se vérifie* » (Aravena, 2010: 462).

Notons, de plus, que cette forme d'échange réciproque et bilatéral de biens tant matériels que financiers s'accompagne également d'une importante circulation de personnes. Celle-ci, comme l'exprime J. Bengoa, est faite « [...] *d'allées et venues incessantes dont témoigne la quantité de bus, toujours pleins, reliant les communautés et secteurs ruraux aux grandes villes du pays, particulièrement Santiago* » (Bengoa, 1996). Les mois d'été, notamment, sont une occasion propice à la venue des urbains dans leur communauté d'origine où, durant plusieurs semaines, ils participent aux tâches agricoles, nombreuses à la période des récoltes (Ancan & Calfío, 1999).

Aussi, la célébration du *nguillatun*, généralement à l'issue de ces travaux (*cf.* Chapitre 4), est probablement l'une des formes les plus efficaces, pour les migrants, d'entretenir, renouveler et renforcer les liens avec leur communauté. Outre le fait de signifier et réaffirmer l'appartenance du migrant à une communauté « de sang », fondée sur la parenté, la participation aux cérémonies religieuses l'inscrit également dans une communauté mystique et hautement symbolique, fondée sur un lien spirituel : « *En tout cas, chaque année qu'il y a un* nguillatun *dans la communauté de ma mère, je dois y être car c'est un engagement que j'ai vis-à-vis d'elle, et un engagement plus important encore vis-à-vis des divinités* [...] » (Rivas *in* Aravena, 2007-b: 77).

Inversement, pour les *nguillatun* célébrés en ville, il est fréquent que l'on fasse appel aux *machis* des communautés, comme l'ont fait notamment les membres de l'A.I. Newen Mapu de Concepción[395]. Mais notons que ce type de « recrutement » ne se fait pas au hasard ; la *machi* qui officia les deux *nguillatun* de 2009 et 2010 vint de la communauté d'origine de l'une des familles de l'association. Mobilisées d'un côté comme de l'autre, les composantes du groupe familial continuent donc, par-delà les distances, de former une unité dont la cohésion tient au maintien d'une relation de connivence entre les migrants et leurs parents restés dans le « Sud ». L'analyse que R. Cattaneo livre, à ce propos, de la consultation organisée en 2003 pour la désignation des conseillers indigènes auprès de la CONADI[396], est particulièrement illustrative de cette dynamique à double sens :

---

[395] La connaissance des codes et normes régissant le déroulement du *nguillatun* n'étant, pour la plupart des urbains, que partielle et fragmentaire, il est assez commun, pour ces occasions, de faire venir un(e) *machi* du « Sud ». A Santiago, il existe cependant deux *machis* -il s'agit d'Augusto Aillapán de Pudahuel et Manuel Lincovil de La Florida (Aravena, 2010: 539)-, qui organisent chacun, tous les ans, leur propre cérémonie dans la capitale.

[396] Ces conseillers -au nombre de huit- sont désignés tous les quatre ans par le Président de la République, sur proposition des communautés et associations indigènes du pays. Une fois en poste, ils sont invités à

« *Les bons résultats de Juana Rosalina Acuña Carilao sont emblématiques de cette logique de groupes localisés d'intérêt. Lors de la consultation de 2003, elle était inscrite comme candidate à conseiller indigène « urbain » dans la Région Métropolitaine. Or, elle a fait campagne dans le secteur du lac Lleu-Lleu en mobilisant ses réseaux familiaux et amicaux. Originaire du lac Lleu-Lleu, elle a atteint 40% des voix dans la C.I. de Paillaco, 37,2% à Kralhue et 22,8% dans les C.I. de Kellgko, Lorenzo Lepin et Segundo Yevilao. Ses résultats répondent donc aux manoeuvres d'un groupe localisé d'intérêt situé dans les marges du lac Lleu-Lleu* » (Cattaneo, 2004: 131).

On le voit, c'est une configuration territoriale multicentrée relativement complexe qui permit à cette candidate, résidente dans la capitale, d'obtenir un grand nombre de voix dans le « Sud ». Confirmant au passage que le vote mapuche répond avant tout à une logique clientéliste de type familial (*cf.* Chapitre 6), ce commentaire nous éclaire donc davantage sur les modes de territorialisation à l'oeuvre dans la société mapuche contemporaine. Plutôt que de parler, à ce titre, de « groupes localisés d'intérêt », comme le propose l'auteur, je me référerai à l'existence de groupes *plurilocalisés* d'intérêt.

La prise en compte de cette réalité nous amène alors, comme le suggèrent Gundermann *et al*., « [...] *à reconsidérer la migration et la diversité de formes de mobilité comme un déracinement simple et définitif de la ruralité* » (Gundermann *et al*., 2009: 25). Si, en effet, le migrant ne cesse d'appartenir à sa communauté d'origine, la recréation d'une sociabilité mapuche en ville ne peut à proprement parler faire du *lof* urbain un substitut du *lof* rural. Ces deux espaces, coextensifs, s'articulent en fait au sein d'une même unité ni complètement rurale, ni complètement urbaine. Il n'y a donc pas véritablement de reproduction de modèles préétablis qui, adaptés et transférés au contexte de la ville, feraient de l'association mapuche urbaine un simple succédané des structures servant de cadres d'organisation aux communautés des milieux ruraux. Plus que de reproduire ces cadres, les associations urbaines en sont la continuité et l'extention.

L'espace communautaire mapuche s'inscrit, dès lors, en porte-à-faux vis-à-vis de la définition officielle, rigide et restreinte, mais communément acceptée, dans laquelle on voudrait l'enfermer. Extirpée du terroir et des espaces réductionnels par la migration, la communauté « [...] *ne peut plus être définie comme une entité close et bien délimitée mais plutôt comme une structure toujours davantage multicentrée, dont les limites sociales sont devenues plus symboliques que matérielles* » (Hirt, 2008: 305). Le contenu a ainsi littéralement debordé de son contenant, dont la substance et la nature doivent inévitablement être reconsidérées. Dans une tentative d'adaptation du concept,

---

siéger au conseil national de la CONADI, où se discutent les modes d'application des politiques indigénistes.

Gundermann *et al*. (2009) proposent ainsi l'expression de « communauté translocale », que je reprendrai ici à mon compte.

Le *lof*, effectivement, peut à tous égards être qualifié de communauté translocale, dans la mesure où il se fonde sur l'activation, « [...] *au-delà de la localité d'origine, de relations socialement importantes, basées sur la parenté et autres principes d'intégration caractéristiques des communautés rurales indigènes* » (Gundermann *et al*., 2009: 22). Plutôt que l'artisan d'une destructuration annoncée du *lof*, la migration se doit donc d'être considérée comme le vecteur de son extension qui dépend alors de la mise en réseau des sites empruntés et parcourus par les membres composant ledit *lof*. Faisant résolument abstraction du cadre géographique, la communauté mapuche semble pouvoir se définir tel un lien social constamment réactualisé. Ses limites, portées par des agents mobiles, ne s'inscrivent que très partiellement dans une étendue physique déterminée. Aussi, comme A. Aravena, « *notre façon de comprendre la communauté fait allusion à l'espace construit par les propres acteurs, comme lieu de référence et d'affirmation de soi, indépendamment de leur localisation géographique (rurale/urbaine)* » (Aravena, 2003-b: 177).

L'appelation d'« urbain » devient dès lors problématique, puisque « [...] *ne rendant pas compte* [...] *du double processus de la migration mapuche : campagne-ville et, vice-versa, ville-campagne* » (Gissi, 2004-a), elle inscrit tacitement une distinction de caractère dichotomique entre ceux résidant en ville et les autres qui vivent dans les terroirs du « Sud ». Or, sans nier que certains parmi les « urbains » n'ont effectivement parfois jamais mis les pieds dans les communautés de leurs parents, ils n'en sont pas moins intégrés à des réseaux familiaux et d'échange qui, d'une manière ou d'une autre, les lient à ces espaces de référence. Pouvant ainsi s'avérer effective et efficace à l'échelle individuelle, cette dichotomie identitaire perd tout son sens au niveau du groupe familial et de cette collectivité élémentaire qu'est le *lof*.

Il convient donc là d'insister sur le fait que ville et campagne constituent les deux pôles complémentaires et imbriqués d'une territorialité battant en brêche toute forme de classification binaire simplificatrice. Aussi, dans les années 1960, déjà, M. Stuchlik enregistrait que le migrant pouvait revenir s'il le voulait, qu'en pratique, il était considéré comme « *temporairement absent (même si « temporairement » signifie pour le reste de sa vie)* », et qu'il était « *commun qu'un homme vive entre deux à dix ans à Santiago et ensuite revienne* » (Stuchlik, 1976: 76). Certes, depuis le processus de liquidation de la propriété collective sous le régime militaire, la parcellisation des espaces réductionnels rend le « retour » de plus en plus incertain. Néanmoins, des

stratégies innovantes de contournement permettent à ceux qui le souhaitent de se réinstaller, ne serait-ce qu'un temps, sur leurs terres d'origine[397].

Il m'est ainsi arrivé, à plusieurs reprises, de constater que certaines familles n'avaient pas attendu l'annonce du « plan de retour », proposé par certains référents du mouvement mapuche contemporain (*cf.* Chapitre 4), pour revenir s'installer sur leurs terres. Ce « retour », pourtant, n'est jamais pleinement satisfaisant ni toujours définitif, pouvant alors donner lieu à un nouveau départ. Se forge ainsi le sentiment d'une relative indéfinition spatiale faisant de la communauté un cadre territorial dont les ancrages ne sont pas seulement multiples mais également mouvants (*cf.* Encadré 22).

Encadré 22

Les foyers étudiants : un cas exemplaire d'indéfinition spatiale

Depuis, 1988 au moins, date de fondation du Pegun Dugun à Concepción, les foyers étudiants indigènes constituent l'un des principaux points d'appui de la migration mapuche vers les grands centres urbains du pays. Aussi, ils devinrent, dès la seconde moitié des années 1990, l'objet d'importantes revendications de la part du mouvement mapuche (Gervain, 2009). C'est ainsi qu'apparurent notamment les foyers Ruka Aliwen et Lief Rakiduam à Concepción, Pelontuwe et Pewenche à Temuco, ou encore le foyer We Liwen à Valdivia, pour ne citer que les principaux.

Si la plupart d'entre eux ont désormais formalisé leur existence, adoptant le statut d'A.I., ils ne peuvent être confondus cependant au reste du mouvement mapuche urbain. Venus en ville pour poursuivre leur cursus dans les centres d'éducation supérieure, les étudiants mapuches se trouvent dans une situation migratoire que je qualifierais de « transition ». Leur présence dans les foyers n'est effectivement que momentanée et circonstancielle, et ils maintiennent, d'autre part, des attaches fermes dans leur communauté d'origine, où ils retournent assez régulièrement. Sans toutefois y envisager de retour définitif, celle-ci reste donc, pour ces jeunes, un référent territorial de premier ordre.

En retour, les foyers n'en constituent pas moins des points de chute stratégiques pour les communautés des secteurs ruraux. On l'a vu notamment dans le cas des communautés en conflit de la Province d'Arauco, qui usent du Pegun Dugun comme d'un relais dans la capitale régionale du Bío-Bío (*cf.* Chapitre 6). C'est aussi le cas des communautés pehuenches de Lonquimay affiliées au CPL (*cf.* Chapitre 5), qui investissent le Foyer Pewenche de Temuco comme une arrière-base dans le centre politique et administratif du « pays mapuche ».

Les conclusions que je tire de cette situation coïncident en ce sens pleinement avec celles d'I. Hirt. Etant parvenue à déterminer qu'environ 65% des membres de Chodoy Lof Mapu résident et travaillent à l'extérieur du terroir d'origine, elle souligne « [qu'] *il faut toutefois garder à l'esprit que ces chiffres ne reflètent qu'un « arrêt sur image » d'une situation à un moment déterminé, qui peut fluctuer régulièrement* » (Hirt, 2008:

[397] Le développement de l'activité touristique, notamment, s'est offert ces vingt dernières années comme une forme de revenu complémentaire, dans un contexte où les agricultures de subsistance ne fournissent souvent plus les rentes nécessaires au maintien des économies familiales. Aussi, ladite activité n'a pas seulement permis à beaucoup de rester sur leurs terres ; elle a également été envisagée, par d'autres, comme un moyen de pouvoir y revenir (Volle, 2005 ; Sepúlveda, 2006 & 2007).

306). Il n'y a effectivement rien de fixe ou d'arrêté en la matière, la communauté devant être entendue comme une structure souple, dynamique, ouverte au changement et en perpétuelle redéfinition ; un réseau de parenté dont les assises territoriales varient et évoluent au rythme des mobilités individuelles et collectives des composantes dudit réseau.

Conclusion

Un premier enseignement à tirer de ce dernier chapitre est sans aucun doute qu'il n'y a rien d'incongru dans le fait d'être Mapuche et de vivre en ville. Si cela pourra, certes, sembler élémentaire au lecteur averti, il n'en va assurément pas de même pour la plupart des membres des associations mapuches urbaines qui, en quête de légitimation, vont puiser dans un « Sud » lointain et idéalisé les fondements d'une identité qu'ils se réinventent. Victimes de l'aberration identitaire pronée par l'idéologie des discours fondamentalistes -eux-mêmes encouragés par l'intransigeance d'un Etat peu prompt à assumer son caractère multiculturel-, ils s'engagent dans un vaste chantier de reproduction d'une ethnicité essentialisée et calibrée par les stéréotypes d'un idéal communautaire exclusivement rural.

C'est ainsi par l'emprunt d'un registre discursif en total décalage -ou presque- par rapport à leur propre réalité que les représentants du mouvement mapuche urbain édifient l'argumentaire à l'aide duquel ils s'efforceront de démontrer et affirmer une mapuchité « authentique » qu'ils ne pratiquent pourtant qu'à « temps partiel »[398]. Passant sous silence les modes d'expression d'une ethnicité souterraine et introvertie, ils s'accommodent comme ils le peuvent à la rigidité d'un cadre qui, par trop restreint, leur nie toute autre possibilité d'existence. C'est alors en jouant sur la mobilisation d'icônes et d'éléments hautement symboliques, dans une mise en scène à visée indiscutablement performative, qu'ils cherchent à s'inscrire au sein d'un « pays mapuche » duquel ils ont été tacitement exclus et dont ils cherchent à repousser les frontières.

Tous n'y parviennent cependant pas, certains refusant définitivement de considérer leur présence en ville autrement que comme un exil. Il n'y aurait, pour ces derniers, d'autre territoire que celui des communautés dites traditionnelles du « Sud ». Ne leur en déplaise, pourtant, en ville ils produisent eux aussi du territoire ! Un territoire dont la substance et les formes diffèrent grandement de celles de ce pays fantasmé de l'outre Bío-Bío, on en convient, mais du territoire quand même.

J'affirmais, plus haut, en m'appuyant sur la définition que D. Retaillé donne de la tribu, que, chez les Mapuches, « [...] *le medium territorial exclusif n'est pas nécessaire* » (Retaillé, 2003: 938). J'en concluais alors que plutôt qu'une aire surfacique, le territoire mapuche se configurait en fait tel un vaste réseau aux connexions aussi nombreuses que mouvantes. Au terme de ce chapitre, quelques précisions s'imposent à ce sujet, car ce qui vient d'être développé nous amène non seulement à considérer qu'un même site peut effectivement servir de point

[398] J'emprunte ici l'expression à C. Gros, qui l'employa lors de la soutenance de thèse d'A. Aravena, précisément pour qualifier cette même réalité et insister sur le caractère instrumental de la mobilisation ethnique en contexte urbain.

d'établissement à plusieurs groupes[399], mais aussi qu'un même groupe peut s'établir indifféremment et simultanément sur plusieurs sites. Faisant fi du cadre géographique, le territoire devient alors une unité discontigue dans l'espace, plus topologique que topographique.

Au refus exprimé par M. Valdés d'interpréter la migration mapuche comme un facteur de destructuration et de désarticulation culturelle (Valdés, 1996), j'ajouterais donc que, d'un point de vue géographique, ce mouvement migratoire ne peut être analysé en termes de déterritorialisation / reterritorialisation, mais plutôt dans le sens d'une extension de l'espace tribal au contexte urbain. La ville ne serait donc pas, comme certains le proposent, « un territoire de plus » (Bello, 1997), mais un site qui, pratiqué comme tout autre, se verrait ainsi happé et intégré à l'édifice territorial amérindien, tout naturellement !

Bien que cette territorialité « de la pratique » soit niée ou que, du moins, elle soit voilée par une territorialité « du discours » n'ayant à son égard que peu de considération[400], elle constitue indiscutablement le socle sur lequel se fondent les modes de territorialisation mapuche en ville. Si une distinction doit donc être faite, ce n'est sûrement pas celle supposée entre un territoire urbain et un territoire rural, mais plutôt celle résidant dans l'existence d'une multitude de réseaux s'entrecroisant et s'articulant, chacun à des degrés divers, sur ces deux pôles que sont la ville et la communauté rurale. Or, une telle réalité n'est pas propre aux seuls Mapuches du Chili. Ce continuum rural-urbain caractérise en effet beaucoup d'autres sociétés amérindiennes, comme c'est par exemple le cas des Aymaras de Bolivie, dont la capitale -précise J. Bengoa- est désormais le temoin :

> « [d'] *une migration d'aller-retour, avec une maison à la campagne et une autre à la ville, avec des activités productives et des activités commerciales urbaines, et des emplois en milieu urbain si cela est possible. Les jeunes, quant à eux, étudient, reviennent à leurs travaux à la campagne -grâce auxquels ils paient leurs études-, et brisent ainsi les frontières qui séparent le monde rural du monde urbain* » (Bengoa, 2000: 57).

Cette réalité semble se vérifier plus clairement encore en Amazonie brésilienne, où Ludivine Eloy observe que les salaires obtenus dans la ville de São Gabriel da Cachoeira[401], au nord de l'Etat d'Amazonas, ne viennent pas véritablement se substituer aux revenus agricoles du système d'abattis-brûlis. En fait, ils s'y associent selon un

[399] Le lieu étant entendu comme l'absence de distance, et le territoire comme le lieu de l'identité, on dira alors volontiers qu'un même site peut -pourquoi pas- abriter plusieurs territoires (Retaillé, 1997).
[400] Les revendications d'un espace proprement mapuche en ville s'articulent d'ailleurs sur cette négation, comme s'il n'y avait pas de territoire possible autrement que dans l'attribution et la reconnaissance, par l'Etat et ses organismes, d'une surface réservée.
[401] Petite ville de 130.000 habitants, composée à 80% d'Amérindiens répartis en 22 groupes ethniques (Eloy, 2003, 2005 & 2008).

principe de complémentarité, dans la logique d'un système économique souple et flexible, s'adaptant à « [...] *la disponibilité des ressources naturelles et de la main d'œuvre familiale, qui varie en fonction du calendrier agricole et de pêche, du calendrier scolaire, et des opportunités de travail* » (Eloy, 2008: §20). Aussi, plutôt que de voir dans le processus migratoire un facteur de différenciation spatiale, un seuil territorial marquant le passage entre deux types d'espaces distincts -la campagne et la ville-, elle souligne la pertinence de l'échelon familial et de l'unité du groupe de parenté dans l'analyse d'une territorialité embrassant villes et campagnes de manière transversale.

Comme chez les Mapuches, elle remarque alors que « [...] *les multiples configurations des espaces de vie familiaux se caractérisent par une multilocalité des unités de production et de résidence ainsi que par une grande mobilité entre ces différents lieux* » (Eloy, 2003: 109). Il n'y aurait donc pas de dualité dichotomique entre un espace préférentiellement urbain et un autre spécifiquement rural, mais plutôt une imbrication, voire une confusion de ces deux tenants d'une même armature territoriale. L'auteure se demande d'ailleurs, à ce propos, si, « *dans ce cas,* [*on peut*] *encore parler d'exode rural* » (*ibid*.: 104). Dans un travail plus récent encore, qu'elle co-publia avec François-Michel Le Tourneau (2009), l'idée d'une distinction possible entre « urbains » et « ruraux » ne semble même visiblement pas envisageable :

> « [...] *la majeure partie des Amérindiens du Rio Negro pratiquent des mobilités circulaires entre plusieurs résidences, ce qui ne permet pas de les classer ni comme urbains, ni comme véritablement ruraux. Entre ville et forêt, ils utilisent l'espace péri-urbain, pour continuer leur activité agricole, et cherchent en même temps à exploiter certains avantages de la ville, comme l'accès à la scolarité ou aux emplois rémunérés* » (Eloy & Le Tourneau, 2009: 223).

Je serais ainsi tenté de parler là d'une forme d'opportunisme spatial, dans la mesure où la configuration territoriale ci-dessus décrite semble se fonder sur la mise en réseau de sites dont l'occupation et la pratique dépendrait avant tout d'attentes circonstantielles. Rappelons et insistons sur le fait que les grands déplacements rythmant la vie de la plupart des sociétés amérindiennes ont lieu dans le but de compenser une économie agro-pastorale actuellement mise à mal par l'épanouissement des politiques néolibérales dans la région. Bien que la migration se soit indéniablement imposée au fil de l'histoire comme une véritable nécessité, la ville ne s'est offerte que comme une option parmi d'autres de pouvoir y répondre. Elle n'est pas, loin s'en faut, le seul et unique lieu de convergence -ni donc une fin en soi- des mouvements migratoires contemporains. Un éventail de possibilités s'ouvre aux candidats au départ qui, souvent certes, s'orientent vers la ville, mais ne s'y établissent pas forcément de façon définitive.

Dans le cas qui nous intéresse, notons alors que depuis les années 1950 au moins, des flux de migrants mapuches, originaires principalement des régions du Bío-Bío et de l'Araucanie, sont venus gonfler la masse des salariés agro-forestiers des provinces argentines frontalières de Neuquen et Río Negro (Gundermann *et al*., 2009). En hausse suite au coup d'Etat de 1973, ces flux n'auraient été freinés qu'à la fin des années 1990, avec l'entrée en crise de l'Argentine[402]. Les circuits migratoires mapuches se seraient dès lors recentrés, d'une part, sur la recherche d'opportunités salariales plus locales, notamment en tant que main-d'oeuvre saisonnière dans les grandes multinationales forestières et aquicoles installées « aux portes » des communautés rurales ; d'autre part, sur les possibilités offertes plus loin, dans les régions fruitières et les centres miniers du nord du pays (Bengoa, 1996 ; Gundermann *et al*., 2009)[403].

Périodiquement vidées de leur main-d'oeuvre potentielle, les communautés rurales du « Sud » constituent ainsi le point d'attache, en même temps que l'espace de référence, de vastes réseaux pouvant s'étendre, comme le signalent Gundermann *et al*., de « [...] *Magallanes au Sud,* [aux] *centres miniers et urbains du Nord* [et aux] *localités de la Patagonie argentine, vers l'ouest* » (*ibid*.: 31). Si, comme on le voit, la ville n'est donc que l'un des lieux choisis d'une migration sélective et multidirectionnelle, elle ne constitue, par conséquent, qu'un noeud parmi d'autres au sein d'un vaste complexe migratoire polycentrique mettant en lien une grande variété de sites. En ce sens, le processus d'urbanisation analysé dans ce dernier chapitre ne peut pas être seulement appréhendé comme le résultat d'une contrainte, mais aussi -pourquoi pas- d'une stratégie[404].

---

[402] Gundermann et al. écrivent à ce propos : « *Une vague de migrations s'est produite vers l'Argentine après le coup d'Etat, pour des raisons économiques et politiques également. La fermeture de certaines scieries de propriété de l'Etat, le début de la contre-réforme agraire et les persécussions aux militants et sympathisants de gauche ou aux membres des familles de détenus portés disparus poussa un important contingent de travailleurs et paysans mapuches* [...] *et non-mapuches à passer la frontière* » (Gundermann *et al*., 2009: 28).

[403] Dans les communautés pehuenches de Ralco et Lonquimay, toutefois, en raison probablement de la proximité géographique et d'une situation historique de « commutateur » entre le *Gulumapu* occidental et le *Puelmapu* oriental, le voyage outre-cordillère n'a jamais cessé d'être une tradition. Rares sont aujourd'hui les familles ne comptant pas au moins un des leurs côté argentin (*cf*. Chapitre 3).

[404] Plusieurs auteurs (Bengoa, 1996 ; Bello, 1997 ; Castro, 2001 ; Luna, 2001) insistent néanmoins sur une distinction importante entre mobilités féminines et masculines, s'accordant sur le fait que les femmes migrent plus que les hommes, mais que la migration masculine est plus dynamique, faite d'allées et venues nombreuses et constantes. Si les femmes sortent généralement jeunes de leur communauté -entre 18 et 28 ans-, c'est presqu'exclusivement dans le but d'aller travailler en ville, où elles se font alors « […] *attrapées dans la « captivité » du travail domestique* » (Bello, 1997). Elles ne rendraient visite qu'épisodiquement à leur famille restée dans la communauté, tandis que les hommes, eux, allant et venant au rythme des emplois trouvés ci et là, ne migreraient pas nécessairement en ville, ni pour de longues périodes. L'activité sylvicole régionale, ainsi que la récolte des fruits plus au nord du Bío-Bío, seraient à ce titre les principaux moteurs de la migration temporaire masculine mapuche. Cette configuration rapelle qu'au sein même de la communauté rurale, se dessine également une « frontière » entre un territoire des hommes, fait de mobilités quasi quotidiennes dans le cadre des activités d'élevage, et un territoire des femmes, se restreignant à l'espace domestique. On retrouve dans cette division sexuée de l'espace cette tension existante entre les deux pôles -nomade et sédentaire- complémentaires et traditionnels de la territorialité mapuche.

Aussi, pour fermer cette exposition, je relèverai les propos de B. Collignon qui, faisant allusion à la tension existant entre le « territoire des anciens » et l'espace nouveau du village chez les Inuit de l'Arctique canadien, signale que « *le défi d'aujourd'hui n'est pas pour eux de choisir entre les deux, mais de trouver la voie moyenne d'une ouverture sur un monde plus large, par l'adaptation de traditions qui gardent leur sens et par l'adoption de nouveaux comportements, l'intégration de traditions allogènes* » (Collignon, 1996: 181). Il me semble que la ville, chez les Mapuches du Chili, participe pleinement de cette « *ouverture sur un monde plus large* » dont parle l'auteure. En contribuant à transformer les contours communautaires contemporains, elle se fait en tout cas l'expression d'une territorialité évoluant au rythme d'une mobilité démultipliée et incroyablement diversifiée au cours des dernières décennies.

Conclusion - Partie C

Quel parcours ! C'est une descente du cours du Bío-Bío, de ses origines dans les hauteurs des Andes à son embouchure dans la ville de Concepción, que nous venons de réaliser. Or, on l'a vu, cela n'a pas été exempt de difficultés. Le cours du fleuve se trouve effectivement interrompu en plusieurs endroits par la mise en eau de grands barrages hydroélectriques qui entravent son écoulement. A cela, s'ajoutent, en aval, les rejets de la production de cellulose liée à l'activité forestière dans la grande dépression centrale. Au final, c'est donc une eau trouble et contaminée qui parvient à Concepción, contrastant avec la limpidité qui la caractérise en amont, à ses origines, dans les forêts d'araucaria de la Cordillère où elle prend ses sources.

On peut, à ce propos, établir un rapprochement entre ce fleuve et l'identité mapuche dont il a pendant longtemps bordé les contours. Car l'ancienne « frontière » n'est à l'évidence pas un simple cours d'eau mais aussi un fil identitaire retraçant le chemin d'une migration liant les terroirs traditionnels aux banlieues des grandes conurbations du Chili. Si l'Alto Bío-Bío est ainsi le lieu de communautés drainées par l'écoulement d'une identité considérée par beaucoup comme « pure » et « authentique », Concepción se situe à l'extrême opposé. Les eaux polluées qui traversent la conurbation sont à l'image de l'identité dite « contaminée » des migrants s'installant dans ses quartiers périphériques.

Il faut dire aussi que la construction récente des grands barrages de Pangue et Ralco s'est véritablement interposée à l'écoulement des eaux vers l'aval, n'autorisant finalement que le passage d'un mince filet identitaire. En ville, ce n'est alors qu'après un traitement long et complexe de purification que l'on obtiendra à nouveau une identité « potable » qui, apte à la consommation, calmera la soif identitaire des foyers de migrants. Mais les grands barrages hydroélectriques n'ont pas seulement eu pour effet de filtrer l'« écoulement identitaire » vers l'aval.

En inondant les terres des communautés de l'Alto Bío-Bío, ils ont également causé de profondes altérations en amont. N'ayant désormais plus accès à leurs sites sacrés, les familles pehuenches sont aujourd'hui sommées de se fonder de nouvelles attaches spirituelles. C'est alors dans les enceintes des temples protestants, Bible en main, qu'elles renouent avec le divin et parviennent à réarticuler un lien communautaire noyé dans la montée des eaux troubles de la colonisation et du développement capitaliste.

Ces altérations et ces accommodements, tant en amont qu'en aval de la production « hydro-identitaire », ne sont pourtant pas le signe d'un assèchement irrémédiable ou d'une évaporation des cours drainant le territoire mapuche. Je serais alors tenté de

reprendre ici une expression de l'anthropologue brésilien Darcy Ribeiro qui, pour qualifier les recompositions identitaires engendrées chez les différents groupes amérindiens du Brésil, suite au contact avec la société dominante, parle de « transfiguration ethnique » qu'il définit :

> « [...] *comme le processus au travers duquel les populations tribales en confrontation avec les sociétés nationales remplissent les conditions nécessaires à leur persistance en tant qu'entités ethniques, moyennant des altérations successives dans leur substrat biologique, dans leur culture et dans leurs modes de relation avec la société qui les englobe* » (Ribeiro, 1971: 47).

Dans le terme de « transfiguration », il y a l'idée de changer d'apparence tout en restant le même ou, pour être plus juste, de changer tout en maintenant sa singularité. Comme l'explique D. Ribeiro, par ce processus, les groupes indiens cherchent en fait à « [...] *assurer la continuité de leur vie culturelle, au moyen d'altérations stratégiques qui évitent la désintégration de leur système social et l'effondrement de leurs corpus de croyances et valeurs* » (*ibid*.: 59-60). Dans une perspective géographique, on parlera alors de *transfiguration territoriale*.

Car s'il est indéniable que le territoire mapuche a changé de forme et d'apparence au cours du temps, il n'a pas pour autant cessé d'exister. Il s'est en fait transfiguré, recomposé, lui aussi, autour de nouveaux éléments que les acteurs qui lui donnent vie sont parvenus à intégrer à une structure réticulaire offrant une grande souplesse. Dans les terroirs d'origine, on l'a vu, c'est autour du référent pentecôtiste que les différents niveaux communautaires se réarticulent aujourd'hui. En ville, c'est à travers différentes formes d'associativité, tels les comités de quartier ou les associations indigènes, que les lieux choisis de la migration sont appropriés et intégrés à l'armature territoriale autochtone.

Mais ce qui est d'autant plus remarquable, c'est que la migration n'est en aucun cas synonyme d'une quelconque forme de rupture. Malgré les distances parfois fort importantes qui les séparent des terroirs d'origine, les migrants continuent d'entretenir un certain nombre de liens avec leur communauté dont ils peuvent être considérés comme une extension. Faisant abstraction du cadre géographique, les contours de cette dernière entité reposent, comme on l'a vu, sur une forme de cohésion réglée par le principe de la distance généalogique.

Selon le contexte, les modes d'expression du lien communautaire peuvent alors varier considérablement et faire usage de vecteurs inédits dont la nature n'a en définitive aucune importance. Ce qui compte c'est qu'aujourd'hui, les temples pentecôtistes comme les comités de quartier remplissent une fonction comparable qui est de permettre au groupe qui l'emploie de renouveler son inscription dans l'espace. En coulisse, ce que l'on observe c'est que c'est encore et toujours selon le maintien d'une

même distance généalogique que continue de s'opérer le processus engagé de *transfiguration territoriale*.

La reproduction des logiques segmentaires a ainsi fait voler en éclat le cadre territorial figé qui prétendait rapporter l'identité mapuche à un espace de référence borné sur un plan en deux dimensions. Rapidement débordé en raison du manque de terres à répartir en son sein, le domaine de la Réduction est devenu la tête de pont de réseaux concurrentiels se déployant bien au-delà de ses limites. C'est là le propre de l'espace tribal qui, comme le rappelle D. Retaillé, « [...] *prend souvent les traits d'un réseau (et, à l'heure actuelle, d'un réseau migratoire)* » (Retaillé, 2003: 939).

Pascale De Robert en donne une bonne illustration dans l'analyse qu'elle livre de la territorialité kayapó en Amazonie brésilienne. Malgré l'attribution récente, par les autorités brésiliennes, d'un territoire formel aux contours dûment délimités, les pratiques traditionnelles tendent à redessiner une territorialité réticulaire. Comme en terre mapuche, l'espace tribal kayapó fait aisément fi des surfaces pour se redéployer hors du cadre tracé d'une terre arbitrairement « coupée » :

> « *Il apparaît que la « terre coupée » ne désigne pas une frontière intangible cantonnant les Indiens dans une territorialité sédentaire et fermée, quand bien même ce serait encore le souhait de certains. La possibilité de nouvelles alliances plus diversifiées et l'inclusion de pôles territoriaux externes permet d'exprimer des divergences internes par l'adhésion différentielle à l'une ou l'autre des associations, alors qu'elles ne peuvent pas se résoudre indéfiniment par scission et migration dans l'espace de la réserve* » (De Robert, 2004: 86).

Cet exemple montre combien il est vain de vouloir territorialiser de manière rigide, dans une surface clairement délimitée, un groupe dont la structure segmentaire se traduit par une territorialité réticulaire. Ne pouvant plus se matérialiser par une simple prise de distance topographique, les segmentations qui morcellent l'espace social autochtone s'expriment alors par une mise à distance topologique, dans la constitution de réseaux concurrentiels s'entecroisant sur des sites partagés -villages, réserves ou réductions selon les contextes- à partir desquels s'organisent de vastes systèmes migratoires. Points d'ancrage identitaire et têtes de réseaux aux formes multiples et variées, ces sites deviennent l'espace de référence du groupe tribal « déterritorialisé », celui incarnant sa sédentarité. Le domaine extra-réductionnel, en revanche, celui de la ville et de l'ensemble des lieux choisis d'une migration stratégique et parfois temporaire, constitue l'espace ouvert de sa « nomadité » (Gagnol, 2011).

Dans un changement d'échelle rendu possible par la mobilisation de dispositifs analogiques (Gagnol, 2006), les formes anciennes de mobilité, observées notamment dans les déplacements saisonniers entre l'*invernada* et la *veranada*, se répercutent dans un territoire d'une tout autre dimension. Il faut comprendre, en ce sens, que le

nomadisme ne se perd pas mais qu'il se réinvente ! Si les patrons migratoires ne s'établissent certes plus sur les mêmes sites qu'auparavant, ils continuent en revanche de s'organiser selon des principes identiques.

Tout aussi récentes soient-elles, les migrations contemporaines vers le monde de la ville ne peuvent donc être entendues uniquement comme un phénomène conjoncturel lié à un contexte donné. En fait, elles résultent tout autant d'un processus engagé de *transfiguration territoriale*, c'est-à-dire d'une adaptation à l'avènement d'une réalité en constante évolution. Il semble d'ailleurs que l'on puisse parler, à ce titre, de « moeurs migratoires », d'*habitus* ou même de « tradition migratoire » comme le propose A. Aravena (Aravena, 2003-b). N'oublions pas, en effet, que c'est sur la mobilisation de vastes réseaux de parenté établis de part et d'autre du massif andin que s'articula également le commerce transfrontalier des XVIIe et XVIIIe siècles.

Encadré 23

Une tradition migratoire mapuche : témoignage de Lorenzo Aillapán

- Pourquoi devait-on migrer vers d'autres pays ou d'autres contrées aux coutumes adaptées pour l'avenir ?

« *Pour être un bon agriculteur* [...]. *Il fallait sortir dans le but de connaître de nouvelles habitudes, pour savoir comment faire les enclos autour des champs, regrouper les troupeaux, comment mieux semer et mettre des engrais. Mes parents disaient qu'avant de se marier, il fallait sortir pour apprendre, partir ailleurs, découvrir d'autres coutumes* [...], *en Argentine et ailleurs dans le Sud, à Santiago aussi* ».

- Quand te souviens-tu avoir entendu parler de Santiago pour la première fois ?

« *J'avais environ 9 ans. Des cousins étaient partis travailler à Santiago et en étaient revenus parce qu'ils avaient envie de connaître, je ne me rappelle pas grand chose d'autre* ».

- Et que pensais-tu de Santiago, comment croyais-tu que c'était ?

« *Je pensais que c'était un lieu semblable à celui où je vivais, mais habité uniquement par des huincas. Les distances, je ne les ai jamais imaginées. Les Mapuches ont toujours voulu y aller et disaient que le Gouvernement était à Santiago : quand, à la campagne, les prix étaient en forte augmentation, on se rappelait de Santiago (« il y a de mauvais gouvernants », disait-on). Les gens voyageaient beaucoup à Concepción et à Valdivia et puis ils revenaient (ils préparaient les semences en juillet, pour revenir récolter en février). Les lieux où il est important de se rendre sont : Concepción, Valdivia et Santiago qui sont très cités. Mais Chillan, par exemple, n'existe pas. On parle de Temuco pour le Tribunal d'Indiens. L'Argentine* [...], *mon grand-père y a vécu pendant 7 ans, mon oncle aussi, il revend des animaux* » (Aillapán *in* Munizaga, 1971: 31).

Notons, toutefois, que le référent ethnique exclusif ne semble pas permettre de saisir le territoire mapuche dans toute sa complexité. Celui-ci, au-delà de l'échelon « tribu », s'articule en effet sur un système d'alliances instables, fluctuantes et constamment renouvelées pouvant intégrer, à l'occasion, des composantes exogènes. On l'a vu dans le cas du litige pour les terres de la Réserve Nationale Alto Bío-Bío, où l'un

des deux groupes en présence se fondait sur une alliance à la fois intertribale et interethnique. Cette même logique est également à l'oeuvre en Amazonie brésilienne, par exemple, où F.-M. Le Tourneau note que le maintien des Yanomami sur « leur » territoire -celui qui leur a été formellement reconnu en 1992 par les autorités brésiliennes- reste largement tributaire des interactions avec les Blancs et les Ye'Kuana (Le Tourneau, 2008).

En somme, et pour clore cette conclusion intermédiaire, je reprendrai une idée avancée par C. Desbiens qui, en rapport au nord québécois, considère qu'il est important « [...] *de comprendre l'autochtonie métissée du Nord, dans sa relation avec les différentes composantes d'une modernité que les individus créent depuis des générations et s'approprient dans un rapport sans cesse renouvelé au territoire* » (Desbiens, 2006: 398). Cette considération vaut tout autant pour le cas qui nous intéresse. En terre mapuche, les interactions avec l'autre, l'étranger, le *winka*, constituent, elles aussi, selon leur qualité et leur intensité, une ressource spatiale. L'intégration au sein de réseaux pentecôtistes ou de comités de quartier peut ainsi être considérée, dans un certain sens, comme une forme de « co-construction » : celle d'un espace partagé !

Conclusion
Le territoire mapuche existe-t-il ?

La formulation de cet intitulé est insidieusement provocatrice mais soulève un véritable problème. En posant cette question, je cherche à souligner le décalage important que j'ai observé entre les discours portés sur le territoire par les représentants du mouvement mapuche et les pratiques spatiales à l'oeuvre au sein de la société dont ils sont issus. Si j'avais eu l'audace d'interroger ainsi mes amis mapuches, il est presque certain que la plupart d'entre eux se seraient offusqués ou auraient pensé, sinon, que je me moquais d'eux. En tout cas, il est à peu près sûr qu'ils m'auraient tous donné une réponse similaire à : « bien entendu qu'il existe et il s'étend même du fleuve Bío-Bío à l'île de Chiloé ! ».

Cette forme de découpage de l'espace héritée de l'époque coloniale prévaut encore, dans l'imaginaire collectif autochtone, comme représentation courante et communément acceptée de ce qu'est ou devrait être le territoire mapuche. C'est en ces termes, notamment, que l'ensemble des organisations mapuches et leurs leaders se réfèrent à ce qu'ils estiment être *leur territoire*[405]. Ainsi conçu, le territoire mapuche peut toutefois être qualifié d'« anachronisme géographique » qui, confronté à la réalité, perd prise. Je ne serai pas le premier alors à en conclure que *Wallmapu* « [...] *fonctionne « plus comme un dispositif narratif que comme une vérité historique objectivement présente »* » (Boccara, 2006-a: §10), ou qu'il « [...] *relève davantage* [...] *d'un objet de discours et de représentations que d'une réalité matérielle et tangible, à portée de main* » (Hirt, 2008: 209).

N'aurai-je donc traqué, durant ces quatre années, qu'un simple mirage géographique, un territoire qui n'existe pas ou, comme le craint E. Lézy à propos de la Guyane, « [...] *une image créée dans l'intellect du géographe, fixé trop longtemps sur l'objet de sa recherche* » (Lézy, 2000: 306) ? Après tant d'effort, d'investissement et d'engagement personnel, il serait à l'évidence vertigineux de répondre par l'affirmative. Aussi, il me semble que cela ne rendrait pas justice aux aspirations légitimes d'un peuple cherchant à recouvrer sa dignité dans un contexte politique définitivement adverse. Enfin, et il s'agit probablement de l'argument le moins discutable, dès lors que l'on parle de peuple ou de société mapuche, on reconnaît au moins implicitement

[405] Même la CAM semble avoir versé dernièrement dans cette rhétorique du « totalitarisme territorial ». Dans un communiqué public datant du 20 octobre 2009, ils auraient ouvertement déclaré leur intention de « [renoncer] *à la nationalité chilienne et* [de déclarer] *territoire de la nation autonome mapuche la frange sud du fleuve Bío-Bío* » (Lois, 2010: §2).

l'existence d'une collectivité dont on ne peut nier la dimension spatiale ni les formes de production territoriale lui étant liées.

Le territoire mapuche existe donc bien et il n'y a pas lieu là de l'ignorer mais, plutôt, d'en contextualiser les usages. Qu'il y ait alors un écart entre la *territorialité professée* -celle des discours- et la *territorialité vécue* -celle des pratiques-, c'est une autre affaire ! Une affaire résolument géographique qui ne remet nullement en cause l'existence dudit territoire et appelle même à poursuivre et approfondir l'expertise. J'exposerai donc, en guise de conclusion, ce qui me semble constituer les termes d'un débat devant contribuer à poser les bases d'une « géographie des territoires autochtones ».

1. Une élite « urbaine » ?

Le premier élément qu'il me semble important de relever est le profil singulier des représentants du mouvement mapuche contemporain. Le trait principal les distinguant du reste de la société mapuche -encore que ce « reste » ne peut pas non plus être considéré comme un tout homogène- est sans aucun doute le fait qu'ils en constituent l'avant-garde. Il s'agit, pour la plupart, d'individus relativement bien intégrés dans la société dominante et ayant bénéficié d'un accès au système éducatif et universitaire formel. Pour avoir passé un certain temps en milieu urbain -quand ils n'y sont pas nés-, ils sont relativement bien insérés dans un système dont ils ont appris à connaître les rouages (*cf.* Chapitre 1).

S'il est alors indéniable que le mouvement mapuche s'établit en ville et y prend ses racines (Aravena *et al.*, 2006), il serait toutefois restrictif et impropre de qualifier l'avant-garde qui en assure la représentation de simple élite « urbaine » ou « urbanisée ». Un tel raccourci ferait trop rapidement fi des ancrages que ces individus maintiennent également en milieu rural (Boccara, 2002: 298). De fait, comme j'ai tenté de le démontrer, la logique binaire propre au couple urbain/rural perd de son efficacité et de sa valeur heuristique dans un contexte où les individus s'inscrivent de prime abord dans des réseaux se déployant dans l'indifférence du cadre géographique. Aussi, c'est moins le lieu de résidence que l'intégration au sein d'un groupe lignager qui fait office de référent identitaire (*cf.* Chapitre 6).

Mais voilà qu'en raison de considérations idéologiques teintées d'un fort essentialisme, le discours de la plupart des organisations et de leurs leaders se fonde sur un déni total de leur urbanité (*cf.* Chapitre 4). Seuls certains référents des grandes villes situées hors du territoire historique osent en fait afficher et revendiquer même cette urbanité. Ce n'est toutefois que pour réaffirmer une quête identitaire ancrée dans un lointain « Sud » leur servant de point de référence (*cf.* Chapitre 7). Aussi, il n'est pas rare que cette avant-garde entretienne un certain décalage vis-à-vis de « bases »

desquelles elle peut parfois même apparaître complètement déconnectée. F. Le Bonniec en rend compte de manière remarquable lorsqu'il rapporte de ses expériences de terrain que :

> « *Le quotidien des communautés d'où provenaient ces dirigeants était ponctué par d'autres discours assenés par des fonctionnaires et plus proches des préoccupations basiques de ses habitants. Il y était question de subsides d'habitation, d'engrais, d'amélioration du rendement, d'éducation, de santé ainsi que des conflits de terres irrésolus. Lorsque j'ai demandé à Manuel, s'il n'avait pas pensé aller voir les organisations mapuche durant les années 80 pour réclamer ses terres, il m'a répondu qu'il s'agissait de communistes « de plus au nord » et qu'ils n'auraient fait qu'empirer le problème plutôt que contribuer à le résoudre. Cette opinion était partagée par d'autres habitants de la communauté qui voyaient dans les Centros Culturales et Ad-Mapu des organisations politisées, situées en ville et dont les préoccupations étaient loin de celles des campagnes* » (Le Bonniec, 2009: 329).

Notons que ces mêmes décalages s'observent également en ville où, comme on l'a vu, l'adhésion des bases « urbaines » peut parfois n'être motivée que par un intérêt éminemment pragmatique (*cf.* Chapitre 7). Ana G. Millaleo en fait état aussi dans ses propres travaux (Millaleo, 2006: 48). Les dirigeants, de leur côté, s'en rendent évidemment compte et tentent de composer tant bien que mal avec cette réalité qu'ils ne peuvent de toute façon pas contourner. Ainsi, José Huenchunao, leader historique de la CAM, affirmait lors d'un séminaire tenu en octobre 2000 à l'*Universidad Academia de Humanismo Cristiano*, que :

> « *Malheureusement les capacités politiques de nos familles* [nuestra gente] *sont limitées. Elles ne sont pas capables de prendre des positions politiques, elles ne sont pas capables de faire une proposition réelle dans les communautés et si aujourd'hui on trouve quelques propositions, c'est parce que quelqu'un les a faites, un illuminé qui est allé à l'université, un sociologue, un anthropologue, un historien mais les vieux de nos communautés n'ont aucune idée de ces propositions* » (Huenchunao *in* Campos, 2002: 46)[406].

« Illuminé » ! Le mot peut paraître fort, voire exagéré. Il est néanmoins à la hauteur du décalage entretenu et semble vouloir caractériser, en même temps, le rôle qui pourrait être celui des dirigeants indianistes à l'égard du peuple dont ils revendiquent l'appartenance. Leurs fonctions s'apparenteraient ainsi à celles du « prophète ethnique » dont parle M. Rodinson : « *Certains prophètes ethniques peuvent aller jusqu'à proposer une extension de la validité du code et du credo qu'ils prêchent aux dimensions de leur société globale dans son ensemble. Ils proposent ainsi à cette société de se modeler sur*

[406] La traduction de l'espagnol est de F. Le Bonniec (2009: 438).

la doctrine en question pour constituer un peuple rénové, une communauté refondée sur de nouvelles bases » (Rodinson, 1993: 32).

Outre sa propension à devenir *le* cadre de référence que l'on voudrait imposer à l'ensemble de la société mapuche, le problème que pose la doctrine indianiste est qu'elle se fonde sur une négation, un rejet même, de la diversité interne à cet ensemble. En prêchant un idéal communautaire ancré dans les terroirs d'un « Sud » envisagé comme unique lieu de reproduction de structures et de traditions congelées dans les vestiges du temps, cette doctrine aboutit à périphériser -pour ne pas dire exclure- la plupart des pratiques socio-spatiales contemporaines. Les *territorialités vécues*, celles d'une société civile s'insérant en masse dans les réseaux pentecôtistes (*cf.* Chapitre 5) et résidant désormais majoritairement en ville (*cf.* Chapitre 7), sont ainsi voilées, reléguées en arrière-plan. Elles ne constituent alors plus que des pratiques spatiales subalternes.

Or, la doctrine indianiste n'est pas seulement problématique en raison de son caractère essentialiste et de la négation des diverses formes de mapuchité sur laquelle elle se fonde. Elle l'est aussi -et davantage- au regard de la consécration de son propre projet -celui de l'autonomie territoriale- auquel, paradoxalement, elle fait obstruction. Son sectarisme contribuerait en effet à limiter son impact et ses possibilités d'expansion au sein même de l'« électorat » qu'elle cherche à conquérir (Eyzaguirre & Herborn, 2001). Pourtant très présent sur le plan médiatique, on observe effectivement que le mouvement mapuche ne parvient qu'à réunir encore une maigre frange du peuple qu'il voudrait représenter (*cf.* Chapitre 7).

Relevons par exemple les propos de J. Mariman qui, en lien avec l'implantation du CTT en milieu urbain, précise « [qu'] *il est évident que le Conseil a du mal à trouver ses représentants dans cet univers car, selon le modèle* [...] *qu'il souhaite imposer, la majorité ne remplit pas la condition requise d'être « authentiquement mapuche »* » (Mariman-c, 1994: 114). Plusieurs décennies auparavant -1940-, le leader charismatique de la Fédération Araucane, Manuel Aburto, rencontrait d'ailleurs déjà le même type de résistance (Menard, 2003). Or, ce qu'il y a de paradoxal en cela c'est que, comme je viens de le rappeler, ces leaders fréquentent eux-mêmes assidûment les espaces urbains dans lesquels ils inscrivent la plupart de leurs actions -manifestations, actes publics, réunions politiques, etc-, quand ils n'y installent pas leurs dépendances !

Aussi, il n'y a rien d'étonnant à ce que, fondant leur argumentaire sur une rhétorique de l'ancestralité, de la tradition et de l'exception culturelle, ils fassent en même temps abondamment usage d'outils tout à fait modernes tels que l'internet ou la cartographie, à l'aide desquels ils vont exprimer leurs revendications (*cf.* Chapitres 2 & 4). C'est de bonne guerre, dira-t-on, et on ne peut leur en faire grief. C'est alors moins l'appropriation de ces précieux instruments que l'usage qui en est fait ou, plutôt, le sens qui leur est donné qui laisse quelque peu perplexe.

La carte autochtone, notamment, bien que « personnalisée » et agrémentée d'éléments faisant indiscutablement montre de son appropriation (Hirt, 2008), ne continue-t-elle pas, malgré tout, de représenter un espace borné -encore et toujours- sur un plan en deux dimensions ? Ne figure-t-elle pas un espace pensé dans le cadre tout à fait moderne du « second âge de la territorialisation » (Pourtier, 2005), celui de l'Etat dont on cherche justement à s'abstraire ? Faisant un bond sur place, le discours postcolonial amérindien ne contribuerait-il pas alors à renforcer la colonisation épistémologique de laquelle il prétend par ailleurs se libérer ?

A l'évidence, la revendication de *Wallmapu* en tant qu'entité administrative aux contours clairement définis constitue une reproduction, transposée à la réalité mapuche, d'une conception résolument moderne de ce qu'est le territoire. Même si les frontières de l'Etat peuvent parfois être contestées dans la mesure où leur imposition viendrait fractionner une unité ethnique revendiquée comme préexistante (*cf.* Chapitre 4), ce n'est pas véritablement la nature du territoire qui fait débat. On le voit bien, ce qui pose problème c'est son découpage ! Il n'y a donc pas de réelle transgression de l'ordre établi. Les schémas proposés par A. Cattaruzza pour tenter de représenter ce qu'il nomme les idéologies « ethno-territoriale » et « stato-territoriale » le démontrent clairement (*cf.* Illustration 75).

Illustration 75 : Deux modèles de territoire différents... mais identiques !

L'idéologie ethno-territoriale	L'idéologie stato-territoriale
Œuvres sous droit	

Réalisation : A. Cattaruzza (2007)

Ces deux idéologies ne se distinguent que par le fait que leurs centres de diffusion respectifs se situent dans des cadres différents mais superposés. La logique de diffusion, elle, reste « [...] *déterminée par l'idéologie dominante et enchevêtrée dans le*

paradigme de l'Etat-nation » (Boccara, 2002: 289). C'est donc bien sur l'agencement des surfaces allouées qu'il y a conflit, pas sur la manière de se représenter le territoire.

2. Une dérive postcoloniale ?

Cela nous autorise-t-il alors à penser qu'il s'agit là d'une dérive en puissance, par ailleurs déjà dénoncée (Chivallon, 2007), de ce que l'on pourrait appeler la *postcolonial attitude* ? Pour ma part, je ne saurais formuler une telle critique sans prendre au moins le temps et la précaution de rappeler le contexte dans lequel s'inscrivent aujourd'hui les revendications territoriales autochtones. Je citerai, pour ce faire, un extrait des travaux de Stanislas Ayangma qui, se référant aux leaders amérindiens de Guyane, précise que :

> « [...] *cette génération de jeunes représentants, qui a assimilé les modèles véhiculés par l'institution scolaire, est aussi la plus en rapport avec le monde extérieur. Elle devient à son tour le vecteur d'une nouvelle territorialité locale qui opère un réajustement des formes traditionnelles de la relation aux lieux et au milieu, en fonction de la territorialisation imposée par le pouvoir central* » (Ayangma, 2008: §9).

A l'évidence, disputer à l'Etat du territoire sur son propre terrain, c'est-à-dire en s'appropriant ses propres concepts et en les retournant contre lui, ne peut donc pas être uniquement considéré comme un simple travestissement des conceptions traditionnelles du territoire. En-deçà, il s'agit d'abord d'une conséquence ou, plutôt, d'une réaction somme toute logique et contingente à une contrainte à la fois historique et politique. En posant les règles du jeu et en distribuant lui-même les cartes, l'Etat a ainsi contrecarré toute possibilité de référence alternative au territoire. Ne pas accepter ces règles reviendrait à se condamner soi-même en s'excluant de toute forme de partage -pour peu qu'il y en ait. En rapport à la question territoriale inuit, Johanna Bergé-Gobin signale ainsi que « [...] *pour que* [*les négociations sur l'Entente du Nunavut*] *aboutissent, les Inuit ont dû accepter et reconnaître le concept occidental du territoire, celui d'un espace approprié juridiquement* » (Bergé-Gobit, 2007: 120-121).

Le recours aux traditions et la mise en avant du culturel peuvent-ils alors être entendus comme une sorte de *plus-value* identitaire stratégiquement mobilisée à des fins territoriales ? Si l'on convient que l'ethnicité n'est qu'une forme d'identification parmi d'autres (Martínez, 1995) et qu'elle peut, à ce titre, n'être reconnue, activée ou revendiquée qu'occasionnellement, dans certaines circonstances données, alors il n'y a pas de raison de refuser l'hypothèse de son instrumentalisation. C'est en tout cas ce qu'affirme R. Cattaneo qui considère l'identité ethnique comme « [...] *une ressource disponible dans le cadre de la concurrence sociale pour des ressources limitées* » (Cattaneo, 2004: 149). Poussant l'analyse dans ses retranchements géographiques, je serais alors tenté d'affirmer que l'une des principales fonctions -sinon la plus

importante de toutes- de l'ethnicité, dans le contexte contemporain des sociétés amérindiennes, consisterait à créer de l'inscription spatiale.

J'ai tenté de le démontrer notamment pour le contexte urbain où, en positionnant le groupe au regard de l'ensemble des pièces de l'échiquier socio-culturel de la ville, la mise en scène de l'ethnicité semble en effet avoir pour finalité d'individualiser ledit groupe, de le différencier de la « masse » et de l'inscrire, donc, au sein de l'espace urbain (*cf.* Chapitre 7). La même démonstration a également été faite pour ce qui est des revendications formulées par le CPL à l'égard de la Réserve Nationale Alto Bío-Bío. On l'a vu, la forte mobilisation d'une identité ethnique n'ayant parfois que peu de sens pour les acteurs la prédiquant est principalement vouée à accentuer le fossé identitaire séparant les communautés pehuenches des colons, dans le cadre de fortes rivalités pour l'accès aux terres de l'aire protégée (*cf.* Chapitre 5).

Mais ces différentes formes d'instrumentalisation ne sont pas propres au seul contexte mapuche et il semble même s'agir de ce que j'aurai envie d'appeler un *réflexe* présent dans l'ensemble des sociétés dites « autochtones ». Chez les Inuit de l'Arctique canadien, pour changer d'hémisphère, B. Collignon observe par exemple que « [...] *les nouvelles directions explorées par les jeunes en termes de territorialité sont marginalisées et ne peuvent être reconnues comme acceptables. Face à leurs tentatives d'élargissement de la notion traditionnelle de territoire, le discours inuit officiel oppose un attachement déterminé aux définitions anciennes et enferme ainsi les jeunes, ignorant leurs solutions innovantes* » (Collignon, 1999: 107).

Plus que de simples coïncidences, ces effets d'écho d'un bout à l'autre du continent répondent à la reproduction stratégique d'un discours commun construit au gré des rencontres et forums de « l'autochtonie-sans-frontières » (Verdeaux & Roussel, 2006: 16). *Wallmapu*, tel qu'en parlent et le conçoivent les leaders mapuches contemporains, doit être compris, en ce sens, comme un territoire « manufacturé » dans les enceintes des grands sommets panindianistes (*cf.* Chapitre 2), une réplique en miniature et de caractère local de l'*Abya Yala* continental. Ailleurs, comme chez les Kayapó du Brésil, on parle par exemple du *Pyka Kuni* (De Robert & Laques, 2003) ; les Cris du Québec, quant à eux, se réfèrent à l'*Eeyou Istchee* (Desbiens, 2009: 7)... Tous, néanmoins, font référence à un même territoire : celui d'une « nation » autochtone culturellement homogène et conservant toutes ses traditions, ancrées dans une relation avec la « Terre Mère » empreinte de forte spiritualité ; ce qui, comme nous l'avons vu, est loin d'être évident, du moins pour le cas qui nous intéresse.

3. Une géographie purement imaginaire ?

Peut-on pour autant en inférer que *Wallmapu* ne serait qu'une pure représentation, une géographie strictement imaginaire, une simple utopie territoriale ? Commençons par

rappeler que cet imaginaire se fonde avant tout sur une réalité historique indéniable. Un territoire mapuche autonome, reconnu par l'autorité coloniale espagnole, a bel et bien existé au sud du fleuve Bío-Bío durant plus de deux siècles (*cf.* Chapitre 3). Bien qu'anachronique dans ses usages contemporains, *Wallmapu* ne peut être considéré *stricto sensu* comme une simple virtualité. S'il est d'ailleurs possible d'établir sa filiation, on pourrait alors considérer, suivant G. Boccara, qu'il relève d'une « néo-tradition » indiscutablement enracinée en terres indigènes (Boccara, 2006-c: §12).

Aussi, même si l'on peut -et doit- relever une certaine forme d'instrumentalisation et de performativité dans le déploiement du discours ethnique, il n'y a pas lieu pour autant de le dénigrer ou de l'invalider -ce n'est de toute façon pas notre rôle de chercheurs. Comme l'indique C. Zapata, en se référant à l'un des plus célèbres poètes mapuches contemporains, « *les écrits d'Elicura Chihuailaf sont pleins de beaux exemples qui, par-delà leur valeur esthétique, indiquent que nous ne parlons pas d'un espace géoculturel perdu dans le temps ou simplement reconstruit à des fins stratégiques* » (Zapata, 2006: 481). Il existe effectivement un socle culturel dont on ne peut nier l'existence et ce qui pose problème, en définitive, c'est la manière dont ce socle est aujourd'hui exploité. Le discours indianiste y puise une sélection d'éléments dont les traits seront volontairement grossis au point de les exagérer.

Mais l'opération de décryptage dudit discours est rendue d'autant plus difficile que celui-ci se présente en fait comme une production hybride se nourrissant également d'apports exogènes (Boccara, 2002: 297). Ainsi, il n'est pas rare que ses éléments constitutifs s'inscrivent « [...] *dans une large gamme allant du bricolage de stéréotypes* new age *sur la Nature et la Terre mère à des synthèses « éco-chamaniques » complexes* » (Albert, 1997: 192). Enfin, un dernier point mérite d'être souligné en raison de l'importance de ses implications. Il s'agit de la reconnaissance dont jouit aujourd'hui le discours indianiste qui, indépendamment de sa capacité à interpréter la contemporanéité autochtone en Amérique Latine, demeure néanmoins le seul canal d'expression formel pour les sociétés amérindiennes.

Cette réalité fait que, bon gré mal gré, et parfois par pur opportunisme (*cf.* Chapitre 7), une part croissante de la société civile amérindienne adhère davantage aujourd'hui à de tels discours. Il ne s'agit, la plupart du temps, ni d'une attitude de soumission ou de résignation ou, encore, d'une certaine forme de complaisance à l'égard de l'idéologie indianiste -encore que cette dernière option ne peut évidemment être exclue. Il est en fait plus sage d'envisager cette apparente connivence tel un recours stratégique visant à résoudre des problèmes très concrets (sociaux, fonciers, écologiques, etc.) situés parfois bien en-deçà des préoccupations indianistes. Comme j'ai tenté de le démontrer (*cf.* Chapitre 6) , il n'y a dès lors rien d'incongru à songer à la possibilité d'une instrumentalisation à double sens !

Quitte à travestir et troquer un temps leur « véritable » ethnicité, beaucoup n'hésitent pas à se prêter au jeu de l'autochtonie en investissant des catégories identitaires n'ayant parfois, pour eux, que peu ou pas de sens. Paradoxalement, beaucoup de Mapuches (re)deviennent ces Indiens qu'ils n'ont probablement jamais été. Tentant de s'accommoder tant bien que mal de cette néo-indianité dans laquelle ils ne se sentent pas toujours très à l'aise, ils mettent en scène des discours auxquels ils donnent corps et qui, pour le coup, basculent de la fiction à la réalité.

En ce sens, *Wallmapu* ne relève plus uniquement d'une géographie purement imaginaire. C'est une utopie qui devient chaque jour moins fictive et dont les coordonnées se trouvent à l'intersection des discours formels « du haut » et des pratiques subalternes « du bas ». Afin de saisir la complexité des agencements présidant à l'édification du territoire mapuche contemporain, je serai ainsi tenté de parler de niveaux de lecture imbriqués et complémentaires.

4. Une multitude d'acteurs

Ce qui vient d'être exposé serait incomplet si j'omettais d'insister sur la responsabilité d'un acteur dont je n'ai pour l'instant que trop brièvement souligné l'implication vis-à-vis de la question territoriale autochtone. Je veux parler de l'Etat qui, en fixant ses propres règles, a posé aux sociétés indigènes le défi de devoir « [traduire leur spatialité] *dans un langage nouveau, maîtrisé par les Occidentaux, dans le but de se préserver* » (Bergé-Gobit, 2007: 118). Si, à ce titre, les représentants autochtones semblent assumer un rôle de « passeurs » ou d'interprètes entre la société dominante et leur propre peuple, le discours qu'ils portent sur le territoire reste néanmoins tributaire d'un contexte dans lequel la seule norme spatiale reconnue est celle d'une territorialité en surface (Kent, 2008: 292).

Mais voilà que pour se voir reconnaître un droit au territoire, « [...] *les populations indigènes se retrouvent à devoir prouver l'existence de territoires authentiques et exclusifs afin que leurs revendications soient prises au sérieux* » (*ibid*.: 304). S'ériger en « nation », ce qui revient à se positionner sur un plan d'égalité théorique à l'égard de ceux à qui l'on revendique un territoire, s'est révélé être un moyen efficace de pouvoir justifier des mêmes droits. Paradoxalement, cela permet également d'individualiser le groupe en réaffirmant ses contours ethniques. De là à l'enfermement dans des essentialismes réifiant les identités ethniques, il n'y a qu'un pas que beaucoup n'hésitent pas à franchir (*cf*. Chapitre 5).

L'Etat, pour sa part, cherche bien sûr à désamorcer le conflit et à dépolitiser les demandes autochtones. Mais en faisant de la « pertinence culturelle » le point d'équilibre de ses politiques de discrimination positive, il contribue davantage à réifier ces identités qu'à canaliser le mouvement en sa faveur. C. Gros tend ainsi à parler « [d']

une hypothèse peut-être plus risquée selon laquelle un Etat qui s'engagerait dans une telle politique a parfois avantage à disposer d'un acteur ethnique clairement constitué avec qui traiter, négocier. Comment le trouvera-t-il ? En reconnaissant sa présence quand elle est effective, ou en participant, si besoin est, à sa construction et légitimation » (Gros, 2001 : 155-156).

Au vu des relations de pouvoir qu'il exerce à l'égard des autochtones, l'Etat ne joue pas seulement un rôle important mais fondamental, central et déterminant dans l'édification de leur territoire. Puisque c'est à lui qu'ils disputent ce territoire et qu'il incombe donc de le reconnaître -sous forme de « communautés », de « terres indigènes », de « circonscriptions indigènes » ou encore d'« aires de développement indigène »-, les représentants autochtones n'ont d'autre alternative que de définir et de calibrer leurs discours sur ce que celui-ci veut bien entendre par « territoire » et sur ce qu'il serait prêt à concéder en la matière. Il ne faut néanmoins pas perdre de vue le caractère stratégique d'un tel ajustement dont on compte bien tirer quelque bénéfice.

Aussi, les dirigeants indianistes n'hésitent pas à faire appel, parfois, à d'autres acteurs auxquels, par convenance, ils peuvent décider de s'allier, comme c'est par exemple le cas avec certaines ONG écologistes. Ce type d'alliances n'est généralement ni neutre ni sans conséquences, dans la mesure où le discours écologiste constitue une ressource discursive puissante -celle du développement durable- alimentant de manière efficace l'argumentaire de l'autochtonie (*cf.* Chapitre 5). D'autre part, on aurait tort de sous-estimer le poids de ces ONG dont la présence sur le terrain, dans le cadre de tel ou tel autre projet de développement, peut parfois influencer considérablement la configuration des territoires autochtones (Le Tourneau, 2009).

Enfin, n'oublions pas de signaler le rôle croissant qu'est amené à jouer aujourd'hui la communauté scientifique dont les travaux peuvent contribuer à réifier les identités ethniques (Guevara & Le Bonniec, 2008: §2) ou servir même, parfois, à légitimer un certain nombre de revendications, quand les chercheurs ne sont pas tout simplement pris à parti et sommés de travailler *pour* la cause autochtone (Hirt, 2008). Si, globalement, la neutralité est un principe difficilement défendable en sciences sociales, elle devient, dans ce cas, complètement utopique. En prenant part aux luttes de ses collaborateurs autochtones, le chercheur contribue lui aussi à modifier la donne du jeu. A l'évidence, il agit *dans* un territoire qui n'est pas seulement celui de sa recherche mais, avant tout, celui que pratique un groupe, un peuple avec lequel il travaille[407].

En ce sens, les territoires autochtones doivent être entendus comme une « coproduction » (Le Bonniec, 2009) résultant des interactions entre une multitude d'acteurs. En outre, ces interactions tendent à générer un certain nombre de dynamiques

[407] D'où la nécessité d'une certaine réflexivité à laquelle j'ai moi-même tenté de me soumettre en introduction de ce travail.

qui, modifiant la structure et la configuration de ces territoires, en font des objets en constante réévaluation.

5. Pour une géographie diachronique

Une réévaluation constante du territoire, c'est-à-dire des pratiques qui, en amont, l'animent et lui donnent vie, peut s'avérer un exercice ambitieux. Il me semble néanmoins nécessaire voire incontournable. C'est là le principe d'une géographie diachronique qui, redonnant aux phénomènes spatiaux une certaine épaisseur historique (Gumuchian *et al*., 2000: 85), permet d'en saisir les transfigurations. Car il n'y a rien de figé et il n'existe pas de territoire posé *a priori*, hors de toute chose et, surtout, hors de la société. Celui-ci, rappelle D. Retaillé (1996), est toujours là, partout présent, même s'il varie dans ses formes, contenus et configurations. A travers la notion de transfiguration, c'est ainsi l'idée que le territoire se recompose périodiquement, en fonction de contextes donnés, que je retiens.

N'est-il pas illusoire alors de dire qu'un territoire a été « usurpé », comme le clament aujourd'hui la plupart des représentants autochtones ? En stricte rigueur, ce sont des terres qui ont été usurpées, pas un territoire. Peut-on d'ailleurs usurper à une société sa dimension spatiale ? Quand bien même, par un violent processus de colonisation, une société peut se voir privée des assises territoriales qu'elle s'était « naturellement » donnée, cela entrainera des modifications plus ou moins profondes de ses structures spatiales et, en conséquence, de sa territorialité. Son territoire, lui, ne disparaîtra pas mais se reconfigurera et se recomposera en se transfigurant. C'est à l'étude de ces transfigurations qu'il faut s'atteler. C'est là, il me semble, dans la compréhension de ces processus et de leur complexité, que réside l'intérêt d'une approche diachronique appliquée aux territoires autochtones.

C'est ce que j'ai tenté de mettre en pratique, ici, pour le territoire mapuche dont on a vu qu'il n'était pas seulement -pas encore ?- celui professé dans le discours des dirigeants indianistes. Contrevenant à plus d'un titre les *territorialités vécues*, il exerce toutefois sur elles une influence non-négligeable dont personne n'est à même de connaître le dénouement. Aussi, il m'est impossible de conclure de manière tranchée sur ce qu'est ou n'est pas le territoire mapuche. Objet géographique en perpétuelle évolution, il ne cesse de se redéfinir et je ne peux, en définitive, que prétendre en avoir tracé -ne serait-ce que partiellement- le parcours, tentant de rendre compte de ses configurations contemporaines. Les dynamiques actuelles indiquent que de profondes mutations sont en cours et laissent indiscutablement présager que de nouvelles accommodations spatiales viendront se greffer à une réalité déjà fort complexe. Qu'en adviendra-t-il ? Une aventure géographique à suivre...

Feyka müten

Bibliographie

ABARCA, Geraldine. 2005. *Rupturas y continuidades en la recreación de la cultura mapuche en Santiago de Chile* (p.146). Plural Editores, La Paz.

_____. 2002. *Mapuches de Santiago. Rupturas y continuidades en la recreación de la cultura*. Revista de la Academia n°7 (pp.105-120). Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago.

ALBERT, Bruce. 1997. *Territorialité, ethnopolitique et développement : à propos du mouvement indien en Amazonie brésilienne*. Cahiers des Amériques Latines, n°23 (pp.177-210). IHEAL, Université de la Sorbonne Nouvelle.

ALMONACID, Fabián. 2008. *La división de las comunidades indígenas del sur de Chile, 1925-1958: un proyecto inconcluso*. Revista de Indias, Volumen LXVIII, n°243 (pp.115-150). CSIC, Madrid.

ALPHANDERY, Pierre & BERGUES, Martine. 2004. *Territoires en questions : pratiques des lieux, usages d'un mot*. Ethnologie Française, Tome 157, n°1 (pp.5-12). Presses Universitaires de France.

AMELOT, Xavier & ANDRE-LAMAT, Véronique. 2009. *La nature enfermée ou l'aire protégée comme norme de protection d'un bien commun menacé*. Géographie et Cultures, n°69 (pp.81-96). L'Harmattan.

AMILHAT SZARY, Anne-Laure. 2009. *Ruralité, ethnicité et montagne : le référent andin dans le projet de territoire « aymaras sin frontera »*. Revue de Géographie Alpine, n°97-2 (pp.137-148).

_____. 2008. *Des territoires sans nom peuvent-ils être sans qualité ? Réflexions sur les modifications de la carte administrative chilienne*. L'Espace Politique, n°5. En ligne : http://espacepolitique.revues.org/index327.html

_____. 2005. *Géopolitique et frontières en Amérique Latine* ; *in* S. Hardy & L. Medina-Nicolas (coord.) : *L'Amérique Latine* (pp.11-33). Editions du Temps, Nantes.

ANCAN, José. 2000. *Los napülkafe, viajeros del wallmapu, en el antiguo paisaje mapuche* ; *in* C. Aldunate (dir.) : *Voces Mapuche. Mapuche Dungu* (pp.99-139). Editorial Museo Chileno de Arte Precolombino, Santiago.

_____. 1994. *Los urbanos : un nuevo sector dentro de la sociedad mapuche contemporánea*. Pentukun, n°1 (pp.5-15). Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera, Temuco.

ANCAN, José & CALFIO, Margarita. 1999. *El retorno al país mapuche: preliminares para una utopía por construir*. Liwen, nº5 (pp.43-77). Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen, Temuco.

ANDERSON, Benedict. 1983. *L'imaginare national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme* (p.213). Version traduite de l'anglais par P.-E. Dauzat (1996). Editions La Découverte, Paris.

ANDRADE, Susana. 2005. *Iglesias evangélicas y pentecostales quichuas en la Provincia de Chimborazo, Equateur* ; *in* B. Guerrero (comp.) : *De indio a hermano. Pentecostalismo indígena en América Latina* (pp.77-110). Ediciones Campus, Universidad Arturo Prat, Iquique.

_____. 2002. *Le réveil politique des Indiens protestants de l'Equateur*. Social Compass, Vol. 49, n°1 (pp.13-28). Sage Publications, London.

ANTHEAUME, Benoît & GIRAUT, Frédéric. 2005. *Au nom du développement, une (re)fabrication des territoires* ; *in* B. Antheaume & F. Giraut (ed.) : *Le territoire*

est mort. Vive les territoires ! Une (re)fabrication au nom du développement (pp.9-36). IRD Editions, Paris.

ANTILEO, Enrique. 2007. *Mapuche y santiaguino. El movimiento mapuche en torno al dilema de la urbanidad*. Working Paper Series, n°29 (p.38). Ñuke Mapuförlaget. En ligne : http://www.mapuche.info/mapuint/antileo070700.pdf

ARAVENA, Andrea. 2010. *Modernité, ethnicité et migration : la recomposition des identités sociales indigènes vers la fin du XXe siècle (le cas des Mapuche-Warriache à Santiago du Chili)*. Thèse de Doctorat de Lettres et Sciences Sociales, mention Anthropologie Sociale et Ethnologie (p.703). Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), Paris.

_____. 2007-a. *Identidades indígenas urbanas en el tercer milenio : identidades étnicas, identidades políticas de los Mapuche-Warriache de Santiago de Chile* ; *in* Instituto Interamericano de Derechos Humanos (IIDH) : *Migraciones indígenas en las Américas* (pp. 43-58). San José, Costa Rica.

_____. 2007-b. *Mapuches en Santiago. Memorias de inmigrantes y residentes. Relatos para una antropología implicada sobre indígenas urbanos* (p.266). Ediciones Escaparate, Concepción.

_____. 2006. *Identidades étnicas, identidades sociales : la etnicidad de cara al siglo XXI (...a propósito de la identidad étnica en los jóvenes indígenas urbanos)*. Revista Observatorio de Juventud, Año 3, n°12 (pp.5-14). Instituto Nacional de la Juventud de Chile, Santiago.

_____. 2005. *Etnicidad y política en América Latina : relación entre políticas indigenistas e identidades indígenas*. Enfoques Sociológicos, Serie Contribuciones, n°19 (p.53). Universidad de Concepción.

_____. 2003-a. *El rol de la memoria colectiva y de la memoria individual en la conversión identitaria mapuche*. Estudios Atacameños, n°26 (pp.89-96).

_____. 2003-b. *Los Mapuches-Warriaches : procesos migratorios contemporáneos e identidad mapuche urbana*. América Indígena, Volumen LIX, n°4 (pp.162-188). Instituto Indigenista Interamericano, México.

_____. 2001. *Mapuches urbanos. Sujetos de discriminación en la sociedad chilena* ; *in* Colegio de Antropólogos de Chile (ed.) : *Actas del Cuarto Congreso Chileno de Antropología (Santiago, 2001)*, Cd-Rom.

_____. 1999. *Identidad indígena en los medios urbanos. Procesos de recomposición de la identidad étnica mapuche en la ciudad de Santiago* ; *in* G. Boccara & S. Galindo (eds.) : *Lógica mestiza en América* (pp.165-199). Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de La Frontera, Temuco.

_____. 1995. *Desarrollo y procesos identitarios en el mundo indígena urbano* ; *in* J. Aylwin, H. Carrasco & C. Martínez (ed.) : *Tierra, territorio y desarrollo indígena* (pp.171-178). Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera, Temuco.

ARAVENA, Andrea ; GISSI, Nicolás & TOLEDO, Gonzalo. 2005. *Los Mapuche más allá y más acá de la frontera : identidad étnica en las ciudades de Concepción y Temuco*. Sociedad Hoy, nº8/9 (pp.117-132). Universidad de Concepción, Chile.

ARAYA, Pedro (ed.). 2002. *Participación de la comunidad en la gestión del Sistema Nacional de Areas Silvestres Protegidas del Estado* (p.30). Marco de Acción – Documento de Trabajo n°370. CONAF, Gobierno de Chile.

ARTIGAS, Alvaro. 2005. *Amérique du Sud : les démocraties inachevées* (p.240). Armand Colin, Paris.

AYANGMA, Stanislas. 2008. *Représentation politique et évolution territoriale des communautés amérindiennes en Guyane française*. L'Espace Politique, n°6. En ligne : http://espacepolitique.revues.org/index1116.html

BACIGALUPO, Ana Mariella. 1996. *« Ngünechen », el concepto de dios mapuche*. Historia, Volumen 29 (pp.43-68). Instituto de Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago.

_____. 1995. *El rol sacerdotal de la machi en los valles centrales de la Araucanía* ; *in* C. Parker (comp.) : *¿Modernización o sabiduría en tierra mapuche?* (pp.51-95). Editora San Pablo, Santiago.

BADIE, Bertrand. 1995. *La fin des territoires. Essai sur le désordre international et l'utilité sociale du respect* (p.278). Fayard, Paris.

BARTOLOME, Miguel Alberto. 2004. *Los pobladores del « desierto ». Genocidio, etnocidio y etnogénesis en la Argentina*. Les Cahiers ALHIM, n°10 (pp.45-72).

BASTIAN, Jean-Pierre. 2008. *Conversiones religiosas y redefinición de la etnicidad en el Estado de Chiapas*. Travaux et Recherches dans les Amériques du Centre - TRACE, n°54 (pp.19-30). CEMCA, México.

_____. 2005. *La etnicidad redefinida : pluralización religiosa y diferenciación intraétnica en Chiapas* ; *in* Guerrero B. (comp.) : *De indio a hermano. Pentecostalismo indígena en América Latina* (pp. 29-53). Ediciones Campus, Universidad Arturo Prat, Iquique.

_____. 1997. *La dérégulation religieuse de l'Amérique Latine*. Problèmes d'Amérique Latine, n°24 (pp. 3-15). Editions Choiseul, Paris.

BATAILLON, Claude. 2000. *Nations au Mexique : construction et métissage*. Hérodote, n°99 (pp.18-36). La Découverte, Paris.

BELLIER, Irène. 2006-a. *Identité globalisée et droits collectifs : les enjeux des peuples autochtones dans la constellation onusienne*. Autre Part, n°38 (pp.99-118). Armand Colin / IRD.

_____. 2006-b. *Le projet de Déclaration des droits des peuples autochtones et les Etats américains. Avancées et clivages* ; *in* C. Gros & M.-C. Strigler (dir.) : *Etre Indien dans les Amériques* (pp.27-42). Editions de l'Institut des Amériques & Editions de l'IHEAL, Paris.

BELLO, Alvaro. 2004. *Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas* (p.222). Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), Santiago.

_____. 2002. *Migración, identidad y comunidad mapuche en Chile : entre utopismos y realidades*. Asuntos Indígenas n°3/4 (pp.40-47). IGWA, Copenhague.

_____. 2001. Nampülkafe *: el viaje mapuche a las pampas argentinas o Puelmapu (siglos XIX y XX)* ; in S. Grez (ed.) : *Espacio de convergencia : primer y segundo encuentro de estudios humanísticos para investigadores jóvenes* (p.261). Ediciones LOM, Santiago.

_____. 1997. *Un territorio más : consideraciones en torno a la identidad mapuche en la ciudad* (s/p). Secunda Reunión de Antropología del MERCOSUR. Piriaoplis, Uruguay.

BENGOA, Guillermo. 1996. *L'invention du désert. La conquête des « terres vierges » de la pampa argentine* ; *in* J. Monnet (dir.) : *Espace, temps et pouvoir dans le Nouveau Monde* (pp.115-162). Anthropos.

BENGOA, José. 2002. *La invención de las minorías : las identidades étnicas en un mundo globalizado*. Revista de la Academia n°7 (pp.9-37). Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago.

_____. 2000. *La emergencia indígena en América Latina* (p.341). Fondo de Cultura Económica, Santiago.

_____. 1999. *Historia de un conflicto. El Estado y los mapuches en el siglo XX* (p.237). Segunda edición (2002). Editorial Planeta. Santiago.

_____. 1996. *Población, familia y migración mapuche. Los impactos de la modernización en la sociedad mapuche. 1982-1995*. Pentukun, n°6 (s/p). Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera, Temuco.

_____. 1992. *Quinquén, 100 años de historia pehuenche* (p.141). Ediciones ChileAmérica CESOC, Santiago.

_____. 1990. *Breve historia de la legislación indígena en Chile*. Anuario Indigenista, Volumen XXIX (pp.17-57). Instituto Indigenista Interamericano, México.

_____. 1985. *Historia del pueblo mapuche. Siglo XIX y XX* (p.423). Sexta edición corregida (2000). LOM Ediciones, Santiago.

BENJAMIN, Thomas. 2005. *Tiempo de reconquista : historia, resurgimiento maya y rebelión zapatista en Chiapas*. América Indígena, Volumen LXI, n°1 (pp.27-46). Instituto Indigenista Interamericano (III), México.

BERDICHEWSKY, Bernardo. 1986. *Del indigenismo a la indianidad y el surgimiento de una ideología indígena en andinoamérica*. América Indígena, Volumen XLVI, n°4 (pp.643-658). Instituto Indigenista Interamericano, México.

BERGE-GOBIT, Johanna. 2007. *Les Inuit du Nunavut. Entre appropriation et instrumentalisation d'un concept occidental* ; *in* C. Bouquet & H. Velasco-Graciet (dir.) : *Regards géopolitiques sur les frontières* (pp.117-127). L'Harmattan, Paris.

BERQUE, Augustin. 2004. *Milieu et identité humaine*. Annales de Géographie, 113ème année, n°638-639 (pp.385-399). Armand Colin, Paris.

BIRRAUX-ZIEGLER, Pierrette. 1995. *La territorialité des Indiens Yanomami du nord du Brésil : aspects géographiques et géopolitiques* ; *in* P. Claval & Singaravelou (dir.) : *Ethnogéographies* (pp.173-191). L'Harmattan, Paris.

BLANCPAIN, Jean-Pierre. 1996. *Les Araucans et le Chili. Des origines au XIXe siècle* (p.217). L'Harmattan. Paris.

BLUM, Alain & FILIPPOVA, Elena. 2006. *Territorialisation de l'ethnicité, ethnicisation du territoire. Le cas du système politique soviétique et russe*. L'Espace Géographique, Tome 35, nº4 (pp.317-327). Belin.

BOCCARA, Guillaume. 2010. *Cet obscur objet du désir... multiculturel : indianité, citoyenneté et nation à l'ère de la globalisation néolibérale*. Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Materiales de Seminarios 2010. En ligne : http://nuevomundo.revues.org/59991

_____. 2006-a. *The brighter side of the indigenous renaissance. Mapuche symbolic politics and self-representation in today's Wallmapu (i.e. Chile and beyond)* - Part 1. Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Débats 2006. En ligne : http://nuevomundo.revues.org/index2405.html

_____. 2006-b. *The brighter side of the indigenous renaissance. Mapuche symbolic politics and self-representation in today's Wallmapu (i.e. Chile and beyond)* - Part 2. Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Débats 2006. En ligne : http://nuevomundo.revues.org/index2483.html

_____. 2006-c. *The brighter side of the indigenous renaissance. Mapuche symbolic politics and self-representation in today's Wallmapu (i.e. Chile and beyond)* - Part 3. Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Débats 2006. En ligne : http://nuevomundo.revues.org/index2484.html

_____. 2002. *The Mapuche People in Post-Dictatorship Chile*. Etudes Rurales, n°163-164 (pp.283-303). Editions de l'EHESS, Paris.
_____. 1999. *Organisation sociale, guerre de captation et ethnogénèse chez les Reche-Mapuche à l'époque coloniale*. L'Homme, Tome 39, n°150 (pp.85-117).
_____. 1998. *Guerre et ethnogenèse mapuche dans le Chili colonial. L'invention du soi* (p.391). L'Harmattan, Paris.
_____. 1996. *Notas acerca de los dispositivos de poder en la sociedad colonial-fronteriza, la resistencia y la transculturación de los Reche-Mapuches del centro-sur de Chile (XVI-XVIII)*. Revista de Indias, Volumen LVI, n°208 (pp.659-695). CSIC, Madrid.
BON, Pierre. 2001. *L'Etat en Amérique Latine*. Pouvoirs, n°98 (pp.17-36). Editions du Seuil, Paris.
BONFIL, Guillermo. 1972. *El concepto de indio en América Latina : una categoría de la situación colonial*. Anales de Antropología, Volumen IX (pp.105-124). Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
BOUFFARTIGUE, Sylvie. 2008. *D'un citoyen à l'autre : les premières constitutions de Haïti et de Cuba*. Les Cahiers ALHIM, n°15. En ligne : http://alhim.revues.org/index2883.html
BOUJROUF, Saïd. 2005. *Innovation et recomposition territoriale au Maroc. Une mise en perspective géo-historique* ; *in* B. Antheaume & F. Giraut (ed.) : *Le territoire est mort. Vive les territoires ! Une (re)fabrication au nom du développement* (pp.133-156). IRD Editions, Paris.
BRUNEAU, Michel. 2006. *Les territoires de l'identité et la mémoire collective en diaspora*. L'Espace Géographique, Tome 35, nº4 (pp.328-333). Belin.
_____. 2005. *Diaspora*. Hypergéo, Régions et Territoires. En ligne : http://www.hypergeo.eu/spip.php?article215
CALAVIA, Oscar. 2007. *La postmodernidad indígena y sus disonancias. Los límites del multiculturalismo en el Brasil*. Les Cahiers ALHIM, n°13. En ligne : http://alhim.revues.org/index1663.html
CAMPOS, Luis. 2002. *La problemática indígena en Chile. De las políticas indigenistas a la autonomía cultural*. Revista de la Academia, n°7 (pp.39-58). Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago de Chile.
CAMUS, Pablo. 2006. *Ambiente, bosques y gestión forestal en Chile. 1541-2005* (p.374). LOM Ediciones, Santiago.
CANIUQUEO, Sergio. 2005. *Antagonismos en las percepciones territoriales. Un marco de interpretación*. Revista de Historia y Geografía, nº19. Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, Santiago de Chile.
CAPELLA, Hugo. 2009. *Por los caminos de la identidad y del desarrollo regional*. Atenea, n°500 (pp.75-90). Universidad de Concepción, Chile.
CARDENAS, Luis. 2006. *Red de Parques Comunitarios Mapu Lahual : una experiencia de las comunidades indígenas de la cordillera de la costa* ; *in* R. Catalan, P. Wilken, A. Kandzior, D. Tecklin & H. Burschel (ed.) : *Bosques y comunidades del sur de Chile* (pp.308-317). Editorial Universitaria, Colección Bosque Nativo. Santiago.
CASANUEVA, Fernando. 1998. *Indios malos en tierras buenas. Visión y concepción del Mapuche según las elites chilenas (siglo XIX)* ; *in* G. Boccara (ed.) : *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas, siglos XVI-XX* (pp.291-327). Editorial Abya Yala, Quito.

CASTRO, Marisol. 2001. *El proceso migratorio de la población mapuche en Chile : su adaptación e integración a la vida urbana*. Scripta Nova, n°94. Universidad de Barcelona. En ligne : http://www.ub.es/geocrit/sn-94-19.htm

CATALAN, Rodrigo. 2006. *Aspectos fundamentales en la gestión comunitaria de bosques en Chile : la experiencia del Fondo Bosque Templado* ; *in* R. Catalan, P. Wilken, A. Kandzior, D. Tecklin & H. Burschel (ed.) : *Bosques y comunidades del sur de Chile* (pp.107-118). Editorial Universitaria, Colección Bosque Nativo. Santiago.

CATTANEO, Rodrigo. 2004. *Dynamiques organisationnelles et stratégies territoriales des groupes résidentiels mapuche-lafkenche de la commune de Tirúa (VIIIème région, Chili) : l'ethnicité comme ressource spatiale*. Mémoire présenté en vue de l'obtention du diplôme de Maîtrise en Géographie (p.164). Institut des Hautes Etudes d'Amérique Latine (IHEAL), Université de Paris 3.

CATTARUZZA, Amaël. 2007. *Les référendums d'autodétermination : démocratisation ou balkanisation du monde ?*. L'Espace Politique, n°3. En ligne : http://espacepolitique.revues.org/index914.html

CERIANI, César & CITRO, Silvia. 2005. *El movimiento del evangelio entre los Toba del Chaco argentino. Una revisión histórica y etnográfica* ; *in* B. Guerrero (comp.) : *De indio a hermano. Pentecostalismo indígena en América Latina* (pp. 111-170). Ediciones Campus, Universidad Arturo Prat, Iquique.

CHAVEZ, María Eugenia. 2004. « *Identidad y migración. Imágenes y expectativas de algunos mazahuas en la ciudad de México* ». Gazeta de Antropología, n°20 (Texto 20/07). En ligne : http://www.ugr.es/~pwlac/G20_07MariaEugenia_Chavez_Arellano.html

CHIHUAILAF, Arauco. 2006. *Migraciones mapuche en el siglo XX*. Cahiers ALHIM, n°12. En ligne : http://alhim.revues.org/index1212.html

_____. 2002. *Mapuche : gente de la tierra. Más allá del* Ñuke Mapu*, el exilio*. Cahiers ALHIM, n°5. En ligne : http://alhim.revues.org/index667.html

CHIVALLON, Christine. 2007. *La quête pathétique des* postcolonial studies *ou la révolution manquée*. Mouvements, n°51 (pp.32-39). Editions La Découverte.

_____. 1999. *Fin des territoires ou nécessité d'une conceptualisation autre ?*. Géographie et Cultures, n°31 (pp.127-138). Editions L'Harmattan.

_____. 1994. *Deux notions pour comprendre l'expérience sociale de l'espace : réseaux sociaux et territoires*. Cahiers de la Maison de la Recherche en Sciences Humaines, n°3 (p. 73-90). Université de Caen.

CLEMENT, Vincent. 2005. *Peuple de la forêt, peuple de la frontière. Identité et territoire des Indiens pehuenches dans l'ancienne marche araucane (Chili, XVIe - XXIe siècle)*. Mélanges de la Casa de Velázquez, n°35-2 (pp.125-145).

CLERC, Pascal. 2004. *Haut lieu*. Hypergéo, Régions et Territoires. En ligne : http://www.hypergeo.eu/spip.php?article144

COLLECTIF. 2004. *Le postmodernisme en géographie*. L'Espace Géographique, Tome 33, n°1 (pp.6-37). Belin.

COLLIGNON, Béatrice. 2010. *L'éthique et le terrain*. L'Information Géographique, n°1-2010 (pp.63-83). Armand Colin, Paris.

_____. 2007. *Note sur les fondements des* postcolonial studies. EchoGéo, n°1. En ligne : http://echogeo.revues.org/index2089.html

_____. 2005. *Savoirs vernaculaires*. Hypergéo, Régions et Territoires. En ligne : http://www.hypergeo.eu/spip.php?article298#

_____. 2004. *Recueillir les toponymes inuit. Pour quoi faire ?*. Etudes/Inuit/Studies, Vol. 28, n° 2 (pp. 89-106).

_____. 1999. *Les fondements territoriaux de l'identité inuit d'hier et d'aujourd'hui* ; *in* J. Bonnemaison, L. Cambrezy & L. Quinty-Bourgeois (dir.) : *Le territoire, lien ou frontière ?*, Tome 1 : *Les territoires de l'identité* (pp.93-109). Editions L'Harmattan, Paris.

_____. 1996. *Les Inuit. Ce qu'ils savent du territoire* (p.254). Editions L'Harmattan, Paris.

COLLOMB, Gérard. 2003. *Entre Orénoque et Amazone, une respiration politique kali'na*. Cahiers des Amériques Latines, n°43 (pp.87-101). IHEAL, Université de la Sorbonne Nouvelle.

CORDONNIER, Christophe. 2000. *La singularité chilienne : nation et développement*. Hérodote, n°99 (pp.199-213). La Découverte, Paris.

CORPORACIÓN NACIONAL FORESTAL (CONAF). 1997. *Primer Congreso Latinoamericano de Parques Nacionales y otras Areas Protegidos. Informe Chileno* (p.56). CONAF, Gobierno de Chile.

CORREA, Martín ; MOLINA, Raúl & YAÑEZ, Nancy. 2005. *La Reforma Agraria y las tierras mapuches. Chile, 1962-1975* (p.470). LOM Ediciones, Santiago.

CUMINAO, Clorinda. 2006. *Wekeche : identidad juvenil mapuche en la Región Metropolitana*. Revista Observatorio de Juventud, Año 3, n°12 (pp.55-61). Instituto Nacional de la Juventud de Chile, Santiago.

CURILEN, Eduardo. 1995. *Organizaciones indígenas urbanas en la Región Metropolitana* ; *in* J. Aylwin, H. Carrasco & C. Martínez (ed.) : *Tierra, territorio y desarrollo indígena* (pp.179-186) Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera, Temuco.

DABENE, Olivier. 1997. *La région Amérique Latine. Interdépendance et changement politique* (p.378). Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris.

DAHL, Jens. 2004. *El decenio de la ONU para los pueblos indígenas*. Asuntos Indígenas, n°3 (pp.8-19). IGWA, Copenhague.

DE LA CUADRA, Fernando. 2002. *Mapuches, Estado y empresas. Genealogía de un conflicto*. Revista de la Academia, n°7 (pp.121-134). Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago.

DE ROBERT, Pascale. 2004. *« Terre coupée ». Recomposition des territorialités indigènes dans une réserve d'Amazonie*. Ethnologie Française, Tome 37, n°1 (pp.79-88). Presses Universitaires de France.

DE ROBERT, Pascale & LAQUES, Anne-Elisabeth. 2003. *« La carte de notre terre ». Enjeux cartographiques vus par les indiens Kayapó (Amazonie brésilienne)*. Mappemonde, n°69 (pp.1-6). Editions Belin-Reclus.

DEBARBIEUX, Bernard. 2006. *Prendre position : réflexions sur les ressources et les limites de la notion d'identité en géographie*. L'Espace Géographique, Tome 35, nº4 (pp.340-354). Belin.

DELER, Jean-Paul. 1988. *La cité-territoire, un chorotype colonial hispano-américain*. Mappemonde, n°4/88 (pp.9-13). Editions Belin-Reclus.

DERY, Steve. 2008. *Les aires protégées, nouvel outil du dynamisme des Etats sud-est asiatiques ?*. Annales de Géographie, 117ème année, nº659. Armand Colin.

DESBIENS, Caroline. 2009. *Se tourner vers le Nord : teritoire, identité et coproduction des connaissances à la Baie James*. Inditerra, n°1 (pp.1-10). En ligne : http://www.reseaudialog.ca/Docs/desbiens2009.pdf

_____. 2006. *Du Nord au Sud. Géographie autochtone et humanisation du territoire québécois*. Cahiers de Géographie du Québec, Volume 50, n°141 (pp.393-401).

DESCOLA, Philippe. 2005. *Par-delà nature et culture* (p.623). Editions Gallimard, Paris.

_____. 1993. *Les affinités sélectives. Alliance, guerre et prédation dans l'ensemble jivaro*. L'Homme, Tome 33, n°126-128 (pp.171-190).

DEVINEAU, Julie. 2009. *Variations régionales : la politisation des identités ethniques au Mexique*. Problèmes d'Amérique Latine, n°72 (pp. 73-92). Editions Choiseul, Paris.

DI MEO, Guy. 2004. *Composantes spatiales, formes et processus géographiques des identités*. Annales de Géographie, 113ème année, n°638-639 (pp.339-362). Armand Colin, Paris.

_____. 2003. *Territorialité* ; *in* J. Lévy & M. Lussault (dir.) : *Dictionnaire de la Géographie et de l'espace des sociétés* (p.919). Editions Belin, Paris.

DODGE, Richard & REYES, Carmen Gloria. 1995. *La implementación del área de desarrollo pehuenche, sector Galletué-Icalma : un proceso de contradicciones* ; *in* Aylwin J., Carrasco H. & Martínez C. (ed.) : *Tierra, territorio y desarrollo indígena* (pp.205-213). Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera, Temuco.

DONOSO, Andrés. 2008. *Educación y nación al sur de la frontera. Organizaciones mapuche en el umbral de nuestra contemporaneidad, 1880-1930* (p.167). Pehuen Editores, Santiago.

DUMOULIN KERVRAN, David. 2006. *Les « terres indiennes pour la conservation ». Un dispositif-clé du néo-indigénisme international* ; *in* C. Gros & M.-C. Strigler (dir.) : *Etre Indien dans les Amériques* (pp.91-103). Editions de l'Institut des Amériques & Editions de l'IHEAL, Paris.

DURAND, Leticia. 2000. *Modernidad y romanticismo en etnoecología*. Alteridades, Año 10, n°19 (pp.143-150). Universidad Autónoma Metropolitana, México.

DUVAL, Fabrice. 2002. *Le* palin *mapuche (Chili)*. Techniques & Culture, n°39. En ligne : http://tc.revues.org/174

ELISSALDE, Bernard. 2002. *Une géographie des territoires*. L'Information Géographique, Vol. 66, n°3 (pp.193-205). Armand Colin, Paris.

ELOY, Ludivine. 2008. *Diversité alimentaire et urbanisation*. Anthropology of food, S4 - mai 2008. En ligne : http://aof.revues.org/index2882.html

_____. 2005. *Entre ville et forêt : le futur de l'agriculture amérindienne en question. Transformations agraires en périphérie de São Gabriel da Cachoeira, nord-ouest amazonien, Brésil*. Thèse de Doctorat de Géographie (p.407). Institut des Hautes Etudes d'Amérique Latine (IHEAL), Université de Paris 3.

_____. 2003. *« A cidade cresceu, a minha roça virou quintal ». Le système agraire de la zone périurbaine de São Gabriel da Cachoeira, Amazonie brésilienne*. Cahiers des Amériques Latines, n°42 (pp.103-121). IHEAL, Université de la Sorbonne Nouvelle.

ELOY, Ludivine & LE TOURNEAU, François-Michel. 2009. *L'urbanisation provoque-t-elle la déforestation en Amazonie ? Innovations territoriales et agricoles dans le nord-ouest amazonien (Brésil)*. Annales de Géographie, 118e Année, n°667 (204-227). Armand Colin, Paris.

EYZAGUIRRE, Loreto & HERBORN, Constanza. 2001. *Mujeres mapuche migrantes a la ciudad de Temuco. Modalidades de la identidad* ; *in* R. Catalán *et al.* : *Memoria, tradición y modernidad en Chile : identidades al acecho* (pp.195-214). Centro de Estudios para el Desarrollo de la Mujer, Santiago.

FONTAINE, Guillaume. 2006. *Convergences et tensions entre ethnicité et écologisme en Amazonie*. Autre Part, n°38 (pp.63-80). Armand Colin / IRD.

_____. 2004. *De l'hacienda au gouvernement. Histoire contemporaine du mouvement indien équatorien*. Les Cahiers ALHIM, n°10 (pp.107-125).

FOERSTER, Rolf. 1993. *Introducción a la religiosidad mapuche* (p. 184). Editorial Universitaria, Santiago.

FOERSTER, Rolf & MENARD, André. 2009. Futatrokikelu *: don y autoridad en la relación mapuche*-wingka. Atenea, n°499 (pp.33-59). Universidad de Concepción.

FOERSTER, Rolf & MONTECINO, Sonia. 1988. *Organizaciones, líderes y contiendas mapuches (1900-1970)* (p.367). CEM, Santiago.

FOERSTER, Rolf ; VERGARA, Jorge & GUNDERMANN, Hans. 2005. *Instituciones mediadoras, legislación y movimiento indígena de DASIN a CONADI (1953- 1994)*. Atenea, nº491 (pp.71-85).

FORTIER, Jean-François. 2010. *Recherche, éthique et autochtones. Regard exploratoire sur les dilemmes éthiques de la recherche en milieu autochtone*. Inditerra, n°2 (pp.1-14). En ligne : http://www.reseaudialog.ca/Docs/fortier2010.pdf

FOUACHE, Eric ; FOUACHE, Cécile & SYREN, Christine. 2009. *Le « Sickness Country » (Parc de Kakadu, Australie) : un espace à protéger entre le mythe et la réalité*. Géographie et Cultures, n°69 (pp.115-134). L'Harmattan, Paris.

GAGNOL, Laurent. 2011. *Le territoire peut-il être nomade ? Espace et pouvoir au sein des sociétés fluides et mobiles*. L'Information Géographique, Vol. 75/1 (pp.86-97). Armand Colin, Paris.

_____. 2006. *Les sociétés nomades sont-elles solubles dans la sédentarisation ? Le contre-exemple des Touaregs Kel Ewey (Aïr-Niger)*. L'Espace Géographique, Tome 35, nº4 (pp.367-378). Belin.

GALAZ, Paulina. 2001. *Fortalecimiento identitario y asociativo : la experiencia mapuche urbana en la comuna de La Pintana* ; *in* Colegio de Antropólogos de Chile (ed.) : *Actas del Cuarto Congreso Chileno de Antropología (Santiago, 2001)*, Cd-Rom.

GALINIER, Jacques & MOLINIE, Antoinette. 2006. *Les Néo-Indiens. Une religión du IIIe millénaire* (p.329). Editions Odile Jacob, Paris.

GARCIA, Fernando. 2007. *Equateur : mouvement indigène et participation (1990-2007)*. Outre-Terre, Revue Française de Géopolitique, n°18 (pp.295-308). Erès Editions, Paris.

GERVAIN, Maud. 2009. *Los estudiantes mapuche y su movilización para la construcción de una política pública de Hogares Estudiantiles Indígenas*. Mémoire de 4ème Année (p.145). Sciences Politiques, Rennes.

GIRAUT, Frédéric & HOUSSAY-HOLZSCHUCH, Myriam. 2008. *Néotoponymie : formes et enjeux de la dénomination des territoires émergents*. L'Espace Politique, n°5. En ligne : http://espacepolitique.revues.org/index161.html

GISSI, Nicolás. 2004/a. *Los* Mapuche *en el Santiago del siglo XXI : desde la ciudadanía política a la demanda por el reconocimiento*. Cultura Urbana, nº1 (s/p).

_____. 2004/b. *Segregación espacial mapuche en la ciudad : ¿negación o revitalización identitaria?*. Revista de Urbanismo, nº9 (s/p). Universidad de Chile, Santiago.

_____. 2001. *Asentamiento e identidad mapuche en Santiago : entre la asimilación (enmascaramiento) y la autosegregación (ciudadanía cultural)* ; *in* Colegio de Antropólogos de Chile (ed.) : *Actas del Cuarto Congreso Chileno de Antropología (Santiago, 2001)*, Cd-Rom.

GOMEZ, Pedro. 1998. *Las ilusiones de la « identidad ». La etnia como seudoconcepto*. Gazeta de Antropología, n°14 (Texto 14/12). En ligne : http://www.ugr.es/~pwlac/G14_12Pedro_Gomez_Garcia.html

GONZALEZ, Angeles. 1987. *Manuel Gamio. Una lucha sin final* (p.260). Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México.

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

GRAZIANO, Manlio. 2007. *L'Eglise catholique et la « théologie de la prospérité » en Amérique latine*. Outre Terre, n°18 (pp.55-85). Erès Editions, Paris.

GREBE, María-Ester. 1994-a. *El subsistema de los* ngen *en la religiosidad mapuche*. Revista Chilena de Antropología, n°12 (pp.45-64) Universidad de Chile, Santiago.

_____. 1994-b. *Meli-Witran-Mapu : construcción simbólica de la tierra en la cultura mapuche*. Pentukun n°1 (pp.55-67). Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera, Temuco.

_____. 1973, *El Kultrun mapuche : un microcosmo simbólico*. Revista Musical Chilena, n° 123-124 (pp.3-42). Santiago de Chile.

GRENIER, Christophe. 1999. *Le Parc National des Galapagos : un territoire disputé* ; *in* J. Bonnemaison, L. Cambrezy & L. Quinty-Bourgeois (dir.) : *Le territoire, lien ou frontière ?*, Tome 2 : *La nation et le territoire* (pp.253-266). Editions L'Harmattan, Paris.

GROS, Christian. 2004. *Des territoires multiculturels ?* Cahiers des Amériques Latines, n°45 (pp.31-50). IHEAL, Université de la Sorbonne Nouvelle.

_____. 2003. *Demandes ethniques et politiques publiques en Amérique Latine*. Problèmes d'Amérique Latine, n°48 (pp.11-31). Choiseul Editions, Paris.

_____. 2002. *América Latina : ¿Identidad o mestizaje? La nación en juego*. Desacatos, Revista de Antropología Social, n°10 (pp.127-147). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), México.

_____. 2001. *Métissage et identité. La mosaïque des populations et les nouvelles demandes ethniques*. Pouvoirs, n°98 (pp.147-159). Editions du Seuil, Paris.

_____. 2000. *La nation en question : identité ou métissage ?*. Hérodote, n°99 (pp.106-135). La Découverte, Paris.

_____. 1997. *L'indien est-il soluble dans la modernité ? Ou de quelques bonnes raisons de traiter des Amazonies indiennes*. Cahiers des Amériques Latines, n°23 (pp.61-72). IHEAL, Université de la Sorbonne Nouvelle.

_____. 1994. *Identités indiennes, identités nouvelles. Quelques réflexions à partir du cas colombien*. Caravelle, Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Bresilien, n°63 (pp.129-160). IPEALT, Université de Toulouse Le Mirail.

_____. 1992. *Fondamentalisme protestant et populations indiennes : quelques hypothèses*. Cahiers des Amériques Latines, n°13 (pp.119-134). IHEAL, Université de la Sorbonne Nouvelle.

GRUNBERG, Georg (coord.). 1972. *La situación del indígena en América del Sur (aportes al estudio de la fricción interétnica en los Indios no-andinos)* (p.508). Biblioteca Científica, Tierra Nueva, Montevideo.

GRUPO DE BARBADOS. 1979. *Indianidad y descolonización en América Latina. Documentos de la Segunda Reunión de Barbados* (p.407). Editorial Nueva Imagen, Serie Interétnica, México.

GUAMAN, Julian. 2006. *FEINE, la organización de los indígenas evangélicos en Ecuador* (p.110). Universidad Andina Simón Bolívar, Abya-Yala, Corporación Editora Nacional, Quito.

GUERMOND, Yves. 2008. *Identité territoriale*. Hypergéo, Régions et Territoires. En ligne : http://www.hypergeo.eu/spip.php?article425#

GUERRERO, Bernardo. 2005. *Aymaras católicos versus aymaras evangélicos : la lucha por la hegemonía religiosa en el altiplano del Norte Grande de Chile* ; *in* Guerrero B. (comp.) : *De indio a hermano. Pentecostalismo indígena en América Latina* (pp.355-383). Ediciones Campus, Universidad Arturo Prat, Iquique.

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

GUEVARA, Ana & LE BONNIEC, Fabien. 2008. *Wallmapu, terre de conflits et de réunification du peuple mapuche*. Journal de la Société des Américanistes, n°94-2. En ligne: http://jsa.revues.org/index10631.html

GUMUCHIAN, Hervé ; MAROIS, Claude & FEVRE, Véronique (coll.). 2000. *Initiation à la recherche en géographie. Aménagement, développement territorial, environnement* (p.425). Economica, Paris ; Presses de l'Université de Montréal, Montréal.

GUNDERMANN, Hans & GONZALEZ, Héctor. 2008. *Pautas de integración regional, migración, movilidad y redes sociales en los pueblos indígenas de Chile*. Revista Universum, Volumen 1, n°23 (pp.82-115). Universidad de Talca, Chile.

GUNDERMANN, Hans ; GONZALEZ, Héctor & DE RUYT, Larisa. 2009. *Migración y movilidad mapuche a la Patagonia argentina*. Magallania, Volumen 37, n°1 (pp.21-35). Punta Arenas, Chile.

GUTIERREZ, Marco. 1998. *La territorialidad en el proceso de ocupación de la Araucanía : un enfoque geográfico-histórico*. Pentukun n°9 (pp.59-76). Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera, Temuco.

GUYOT, Sylvain. 2011 (à paraître). *The Eco-frontier paradigm : rethinking the links between space, nature and politics*. Geopolitics. Routledge.

_____. 2009. *Fronts écologiques et éco-conquérants : définitions et typologies. L'exemple des « ONG environnementales en quête de Côte Sauvage (Afrique du Sud) »*. Cybergeo, rubrique « Environnement, Nature, Paysage ». En ligne : http://cybergeo.revues.org/index22651.html

GUYOT, Sylvain & RICHARD, Frédéric. 2009. *Les fronts écologiques. Une clef de lecture socio-territoriale des enjeux environnementaux ?*. L'Espace Politique, n°9. En ligne : http://espacepolitique.revues.org/index1422.html

HAKENHOLZ, Thomas. 2004. *Un peuple autochtone face à la « modernité » : la communauté Mapuche-Pewenche et le barrage Ralco (Alto Bío-Bío, Chili)*. Les Cahiers d'Outre-Mer, n°228 (pp.347-366).

HAUGHNEY, Diane & MARIMAN, Pedro. 1993. *Población mapuche : cifras y criterios*. Documento de Trabajo, n°1. Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen, Temuco. En ligne : http://www.xs4all.nl/~rehue/art/liwdoc1a.html

HIRT, Irène. 2009-a. *Cartographies autochtones. Eléments pour une analyse critique*. L'Espace Géographique, 2009-2 (pp.171-186).

_____. 2009-b. *Cartographie et peuples autochtones : géographie postcoloniale ou néocoloniale ? Chodoy* lof mapu *au Chili*. Mappemonde, n°96. En ligne : http://mappemonde.mgm.fr/actualites/hirt_mois.html

_____. 2008. *Redistribuer les cartes : approche postcoloniale d'un processus de cartographie participative en territoire mapuche (Chili)*. Thèse de Doctorat ès Sciences Economiques et Sociales, mention Géographie (p.477). Faculté des Sciences Economiques et Sociales, Université de Genève.

_____. 2007. *Géographies de la résistance et de la décolonisation : une approche de la reconstruction des territoires mapuche au Chili*. Géographie et Cultures, nº63 (pp.67-86). L'Harmattan.

HUILIÑIR, Viviana. s/d. *El rol de las veranadas en el territorio pewenche del Alto Bío-Bío. Sector Lonquimay, IX Región*. Revista Geográfica Despertando Latitudes, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. En ligne : http://www.despertandolatitudes.cl/

Instituto Nacional de Estadísticas (INE). 2005. *Estadísticas sociales de los pueblos indígenas en Chile - Censo 2002* (p. 200). Ministerio de Planificación, Gobierno de Chile, Santiago.

JIMBICTI, Teresa. 2004. *El petróleo en la región amazónica : el bloque 24 y los derechos colectivos en la nacionalidad shuar*. Tesis previa a la obtención del título de Diplomado Superior en Derechos Indígenas y Recursos Hidrocarburíferos (s/p). Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, sede Quito, Ecuador. En ligne : http://www.flacsoandes.org/dspace/handle/10469/209

JOLIVET, Marie-José. 2005. *Des « tribus » marginalisées aux communes « ethniques » ou les enjeux territoriaux du développement en situation multiculturelle* ; *in* B. Antheaume & F. Giraut (ed.) : *Le territoire est mort. Vive les territoires ! Une (re)fabrication au nom du développement* (pp.223-243). IRD Editions, Paris.

JOLIVET, Marie-José & LENA, Philippe. 2000. *Des territoires aux identités*. Autre Part, n°14 (pp.5-16). Armand Colin / IRD.

JOHNSON, Jay T. ; CANT, Garth ; HOWITT, Richard & PETERS, Evelyn. 2007. *Creating Anti-colonial Geographies : Embracing Indigenous Peoples' Knowledges and Rights*. Geographical Research, Vol. 45, n°2 (pp.117-120).

KENT, Michael. 2008. *The making of customary territories : social change at the intersection of State and indigenous territorial politics on Lake Titicaca, Peru*. Journal of Latin American and Caribbean Anthropology, Vol. 13, n°2 (pp.283-310).

KRADOLFER, Sabine. 2008. *Les autochtones invisibles ou comment l'Argentine s'est « blanchie »*. Les Cahiers ALHIM, n°16. En ligne : http://alhim.revues.org/index3028.html

LACOSTE, Yves. 2000. *Nations hispaniques et géopolitique*. Hérodote, n°99 (pp.3-17). La Découverte, Paris.

LALIVE D'EPINAY, Christian. 1968. *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno* (p.334). Segunda edición (2009). IDEA-USACH, CEEP Ediciones, Concepción.

LARRUE, Sébastien. 2005. *L'homme et l'arbre chez les Malinké du Sénégal oriental*. Géographie et Cultures, n°56 (pp.23-37). Editions L'Harmattan, Paris.

LAVAUD, Jean-Pierre. 1992. *De l'indigénisme à l'indianisme : le cas de la Bolivie*. Problèmes d'Amérique Latine, n°7 (pp. 63-82). Choiseul Editions, Paris.

LE BONNIEC, Fabien. 2009. *La fabrication des territoires Mapuche au Chili de 1884 à nos jours. Communautés, connaissances et Etat*. Thèse de Doctorat d'Anthropologie sociale et Ethnologie, Histoire mention Ethno-histoire (p.624). Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS) ; Universidad de Chile.

_____. 2003. *Etat de droit et droits indigènes dans le contexte d'une post-dictature : portrait de la criminalisation du mouvement mapuche dans un Chili démocratique*. Amnis, n°3. En ligne : http://amnis.revues.org/500

_____. 2002. *Las identidades territoriales o cómo hacer historia desde hoy día* ; *in* R. Morales (comp.) : *Territorialidad mapuche en el siglo XX* (pp.31-49). Ediciones Escaparate.

LE BOSSE, Matias. 1999. *Les questions d'identité en géographie culturelle - Quelques aperçus contemporains*. Géographie et Cultures, n°31 (pp.115-126). L'Harmattan.

LE BOT, Yvon. 1994. *Violence de la modernité en Amérique Latine. Indianité, société et pouvoir* (p.291). Editions Karthala, Paris.

LENA, Philippe. 1999. *La forêt amazonienne : un enjeu politique et social contemporain*. Autre Part, n°9 (pp.97-120). Armand Colin / IRD.

LENZ, Rodolfo. 1912. *Tradiciones e ideas de los araucanos acerca de los terremotos*. Anales de la Universidad, Tomo CXXX, mayo-junio 1912 (p.23). Santiago de Chile.

LE TOURNEAU, François-Michel. 2010. *Les Yanomami du Brésil. Géographie d'un territoire amérindien* (p.480). Editions Belin, Paris.

_____. 2009. *Le développement durable, la fête et le match de football : impressions de terrain (mars 2008) depuis le village de Watoriki, en terre indigène Yanomami*. Confins, n°7. En ligne : http://confins.revues.org/index6224.html

_____. 2008. *Stratégies territoriales amérindiennes dans un contexte pluri-ethnique : la région de Auaris (Roraima)*. Confins, n°3. En ligne : http://confins.revues.org/index3653.html

_____. 2006. *Enjeux et conflits autour des territoires amérindiens en Amazonie brésilienne*. Problèmes d'Amérique Latine, n°60 (pp.71-91). Editions Choiseul, Paris.

LEZY, Emmanuel. 2007. *Le Nord vu du Sud, ou « qui pôle plus, pôle moins ». Le rôle du géomagnétisme dans la perception et la construction de l'identité et des territoires traditionnels amérindiens*. Autre Part, n°41 (pp.113-134). Armand Colin / IRD.

_____. 2003. *La Guyane, un territoire de légendes, en marge de toutes les cartes*. Cahiers des Amériques Latines, n°43 (pp.39-65). IHEAL, Université de la Sorbonne Nouvelle.

_____. 2000. *Guyane, Guyanes. Une géographie « sauvage » de l'Orénoque à l'Amazone* (p.347). Editions Belin, Paris.

LILLO, Rodrigo. 2002. *Conflictos ambientales en territorios indígenas*. Revista del Centro de Resolución Alternativa de Conflictos (CREA), nº3. Escuela de Derecho, Universidad Católica de Temuco. En ligne : http://www2.estudiosindigenas.cl/trabajados/lillo.pdf

LINCOLAO, Guillermo & RUIZ, Carlos. 2000. *Memoria de los Mapuche urbanos : entre la integración con discriminación y la organización con identidad* ; *in* M. Garcés y otros (comp.) : *Memoria para un nuevo siglo. Chile, miradas a la segunda mitad del siglo XX* (pp.415-424). Santiago.

LLANQUILEF, Luis. 2003. *Gestión jacobina del territorio comunal lafkenche de Cañete, Contulmo y Tirúa ; Provincia de Arauco. Constataciones y opiniones*. Working Paper Series, n°17 (p.40). Ñuke Mapuförlaget. En ligne : http://www.mapuche.info/mapuint/yankilef030400.pdf

LOIS, Ximena. 2010. *Declaración de guerra mapuche y valores sagrados*. Journal de la Société des Américanistes, n°96-1. En ligne : http://jsa.revues.org/index11401.html

LUNA, Laura. 2007. *Un mundo entre dos mundos. Las relaciones entre el Pueblo Mapuche y el Estado Chileno desde la perspectiva del desarrollo y de los cambios socioculturales* (p.237). Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago.

_____. 2001. *La mujer mapuche : construyendo su identidad entre el mundo rural y el urbano* ; *in* R. Catalán *et al.* : *Memoria, tradición y modernidad en Chile :*

identidades al acecho (pp.215-253). Centro de Estudios para el Desarrollo de la Mujer, Santiago.

MAHN-LOT, Marianne. 1977. *Bartolomé de las Casas comme évêque : un saint ou un politicien ?*. Mélanges de la Casa de Velásquez, n°13 (pp.161-176).

MARILEO, Armando. 1989. *Aspectos de la cosmovisión mapuche*. Nütram, Año V, n°3 (pp.43-47). Centro Ecuménico Diego de Medellín, Santiago.

_____. 1995. *Autoridades tradicionales y sabiduría mapuche. Primera experiencia de trabajo con autoridades tradicionales mapuches en el Lago Budi* ; *in* C. Parker (comp.) : *¿ Modernización o sabiduría en tierra mapuche ?* (pp.11-30). Editora San Pablo, Santiago.

MARIMAN (a), José. 2001. *Lumaco y el movimiento mapuche* ; *in* S. Mc Fall (comp.) : *Territorio mapuche y expansión forestal* (pp.99-113). Instituto de Estudios Indígenas, Ediciones Escaparate.

_____. 1999-a. *La organización mapuche Consejo de Todas las Tierras*. L'Ordinaire Latinoaméricain, n°177 (pp.31-42). IPEALT, Université de Toulouse Le Mirail.

_____. 1999-b. *Surgimiento de la demanda de autonomía en la década post-dictadura*. L'Ordinaire Latinoaméricain, n°177 (pp.5-10). IPEALT, Université de Toulouse Le Mirail.

_____. 1994. *Transición democrática en Chile. ¿Nuevo ciclo reivindicativo Mapuche?*. Caravelle, Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Bresilien, n°63 (pp.91-118). IPEALT, Université de Toulouse Le Mirail.

_____. 1990. *Los Mapuche y la democracia*. Liwen, nº2 (pp.2-15). Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen, Temuco.

MARIMAN (b), Pablo. 2006. *Los Mapuche antes de la conquista militar chileno-argentina* ; *in* P. Mariman, S. Caniuqueo, J. Millalén & R. Levil : *¡...Escucha, winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro* (pp.53-127). LOM Ediciones, Santiago.

_____ **(comp.)**. 2002. *Parlamento y territorio mapuche* (p.111). Ediciones Escaparate, Concepción.

_____. 1999. *Coñuepán en el parlamento de 1947. Argumentos y propuestas de la Corporación Araucana*. Liwen, nº5 (pp.157-175). Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen, Temuco.

_____. 1997. *Tierra y legislación indígena : una mirada desde el programa del movimiento mapuche (1910-1970)*. Liwen, n°4 (pp.143-171). Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen, Temuco.

MARIMAN, Pablo ; CANIUQUEO, Sergio ; LEVIL, Rodrigo & MILLALEN, José. 2006. *¡...Escucha, winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro* (p.278). LOM Ediciones, Santiago.

MARIMAN (c), Pedro. 1997. *La diáspora mapuche : una reflexión política*. Liwen, n°4 (pp.216-223). Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen, Temuco.

_____. 1990. *Algunas consideraciones en torno al voto mapuche*. Liwen, nº2 (pp.25-35). Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen, Temuco.

MARTINEZ, Christian. 1995. *¿Identidades étnicas en el mundo mapuche contemporáneo? Algunas implicancias teórico-prácticas*. Pentukun n°2 (pp.27-41). Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera, Temuco.

MAZARS, Nadège. 2009. *De la pratique communautaire autochtone à la démocratie participative. Expériences municipales en Equateur* ; *in* B. Bosa & E. Wittersheim (ed.) : *Luttes autochtones, trajectoires postcoloniales (Amériques, Pacifique)* (pp.85-114). Editions Karthala.

MC FALL, Sara. 2002. *Paisajes visuales, ópticas distintas : cambios en el medio ambiente y la territorialidad mapuche* ; *in* R. Morales (comp.) : *Territorialidad mapuche en el siglo XX* (pp.301-323). Ediciones Escaparate.

_____. 2001. *Expansión forestal : una amenaza para la territorialidad mapuche* ; *in* S. Mc Fall (comp.) : *Territorio mapuche y expansión forestal* (pp.43-56). Ediciones Escaparate, Concepción.

MENARD, André. 2003. *Manuel Aburto Panguilef. De la República Indígena al sionismo mapuche*. Working Paper Series, n°12 (p.63). Ñuke Mapuförlaget. En ligne : http://www.mapuche.info/mapuint/Menard030200.pdf

MILLALEO, Ana Gabriela. 2006. *Multiplicación y multiplicidad de las organizaciones mapuche urbanas en la Región Metropolitana. ¿Incremento en la participación mapuche o fragmentación organizacional?* (p.161). Escuela de Sociología, Universidad ARCIS, Santiago de Chile.

MINICONI, Renaud & GUYOT, Sylvain. 2010. *Conflits et coopérations en territoire montagnard Mapuche (Argentine)*. Revue de Géographie Alpine, n°98-1. En ligne : http://rga.revues.org/index1105.html

MIRES, Fernando. 1991. *El discurso de la indianidad. La cuestión indígena en América Latina* (p.234). Ediciones Abya-Yala, Colección 500 Años, n°53. Quito.

MODERNE, Franck. 2001. *Les avatars du présidentialisme dans les Etats latino-américains*. Pouvoirs, n°98 (pp.63-87). Editions du Seuil, Paris.

MOLINA, Raúl. 2000. *Comunidades mapuche y empresas forestales : tierras, bosques y conflictos* ; *in* S. Pérez (comp.) : *Pueblo mapuche : desarrollo y autogestión. Análisis y perspectivas en una sociedad pluricultural* (pp.185-197). Ediciones Escaparate, Concepción.

_____. 1997. *Territorio y comunidades pehuenche de Lonquimay* ; *in* J. Aylwin *et al.* (ed.) : *Area de Desarrollo Indígena Lonquimay. Manual de información* (pp.9-31). Universidad de la Frontera, Temuco.

_____. 1995-a. *Modelos de enajenación de territorios indígenas y el proceso de ocupación chilena del Alto Bío-Bío pehuenche*. Pentukun, n°2 (pp.43-26). Universidad de la Frontera, Temuco.

_____. 1995-b. *Reconstrucción de los etno-territorios* ; *in* J. Aylwin, H. Carrasco & C. Martínez (ed.) : *Tierra, territorio y desarrollo indígena* (pp.111-118). Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de La Frontera.

MOLINA, Raúl & CORREA, Martín. 1996. *Territorio y comunidades pehuenches del Alto Bío-Bío* (p.225). Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), Santiago.

MORALES, Roberto. 2002. *¿Descolonizando metodologías? Sistematización de la experiencia de investigación* ; *in* R. Morales (comp.) : *Territorialidad mapuche en el siglo XX* (pp.11-30). Ediciones Escaparate, Concepción.

MORIN, Françoise. 2006. *Les Nations unies à l'épreuve des peuples autochtones* ; *in* C. Gros & M.-C. Strigler (dir.) : *Etre Indien dans les Amériques* (pp.43-54). Editions de l'Institut des Amériques & Editions de l'IHEAL, Paris.

_____. 1994. *De l'ethnie à l'autochtonie. Stratégies politiques amérindiennes*. Caravelle, Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Bresilien, n°63 (pp.161-174). IPEALT, Université de Toulouse Le Mirail.

MUSSET, Alain. 1988. *La cartographie préhispanique au Mexique*. Mappemonde, n°4/88 (pp.22-27). Editions Belin-Reclus.

MUNIZAGA, Carlos. 1990. *Intelectuales indígenas modernos surgidos en el contacto con la sociedad chilena*. Revista Chilena de Antropología, n°8 (pp.21-26). FACSO, Universidad de Chile.

_____. 1971. *Vida de un Araucano. El estudiante mapuche Lorenzo Aillapán en Santiago de Chile, en 1959*. Segunda edición (p.80). Universidad de Chile, Santiago

_____. 1961. *Estructuras transicionales en la migración de los Araucanos de hoy a la ciudad de Santiago de Chile*. Notas del Centro de Estudios Antropológicos, n°6 (s/p). Universidad de Chile, Santiago.

NAMUNCURA, Domingo. 1999. *Ralco : ¿represa o pobreza?* (p.334). LOM Ediciones, Santiago.

NAGUIL, Víctor. 1999. *Conflictos en el territorio mapuche. Intereses, derechos y soluciones políticas en juego*. Liwen, n°5 (pp.11-41). Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen, Temuco.

NAVARRO FLORIA, Pedro. 2008. *La construction des territoires nationaux latino-américains vue depuis leurs marges*. Les Cahiers ALHIM, n°16. En ligne : http://alhim.revues.org/index3112.html

NORERO, María Rosa. 2007. *Municipio y etnicidad : el caso de la comuna de Alto Bío-Bío*. Tesis para optar al grado de Licenciada en Antropología. Escuela de Antropología, Universidad Academia de Humanismo Cristiano.

NUGKUAG IKANAN, Evaristo. 1994. *El desarrollo indígena autónomo en la Amazonía luego de 500 años*. Caravelle, Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Bresilien, n°63 (pp.195-208). IPEALT, Université de Toulouse Le Mirail.

ÑANCULEF, Juan. 1989. *El concepto territorial en el pueblo Mapuche*. Nütram, Año 5, n°4 (pp.5-9). Centro Ecuménico Diego de Medellín, Santiago.

OTERO, Luis. 2006. *La huella del fuego. Historia de los bosques nativos. Poblamiento y cambios en el paisaje del sur de Chile* (p.171). Pehuen Editores, Santiago.

PASQUIS, Richard. 2006. *La conservation de la biodiversité en Amazonie : l'enjeu régional*. Problèmes d'Amérique Latine, n°60 (29-47). Editions Choiseul.

PEREZ, Alicia. 2003. *Los recursos en áreas protegidas : comanejo entre parques nacionales y el pueblo originario mapuche*. LEISA, Revista de Agroecología (pp.10-11).

PETIT, Emmanuelle. 2010. *Du fil de l'eau en fils à retordre. Comment bricoler des techniques de terrain protéiformes en une méthodologie qualitative cohérente en géographie ?*. L'Information Géographique, n°1-2010 (pp.9-26). Armand Colin, Paris.

PILLON, Patrick. 1999. *Les agencements spatiaux dans les vallées de Kouaoua et de Houaïlou (Nouvelle-Calédonie) : des pratiques précoloniales à l'organisation administrative* ; *in* J. Bonnemaison, L. Cambrezy & L. Quinty-Bourgeois (dir.) : *Le territoire, lien ou frontière ?*, Tome 1 : *Les territoires de l'identité* (pp.233-244). Editions L'Harmattan, Paris.

PINTO, Jorge. 2000. *La formación del Estado y la nación, y el pueblo mapuche. De la inclusión a la exclusión* (p.319). Segunda edición (2003). Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, Santiago.

POIRIER, Sylvie. 2000. *Contemporanéités autochtones, territoires et (post)colonialisme : réflexions sur des exemples canadiens et australiens*. Anthropologie et Sociétés, Vol. 24, n°1 (pp.137-153).

POURTIER, Roland. 2005. *Les âges de la territorialité* ; *in* B. Antheaume & F. Giraut (ed.) : *Le territoire est mort. Vive les territoires ! Une (re)fabrication au nom du développement* (pp.39-46). IRD Editions, Paris.

POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne. 1995. *Théories de l'ethnicité* (p.270). Le Sociologue, Presses Universitaires de France, Paris.

QUILAQUEO, Daniel ; **MERINO, María Eugenia & SAIZ, José Luis**. 2007. *Representación social mapuche e imaginario social no mapuche de la discriminación percibida*. Atenea, n°496 (pp.81-103). Universidad de Concepción, Chile.

REIMAN, Alfonso. 2001. *Expansión forestal : la visión desde el movimiento mapuche* ; *in* S. Mc Fall (comp.) : *Territorio mapuche y expansión forestal* (pp.33-40). Instituto de Estudios Indígenas, Ediciones Escaparate.

RETAILLE, Denis. 2010. *Au terrain, un apprentissage*. L'Information Géographique, n°1-2010 (pp.84-96). Armand Colin, Paris.

_____. 2005. *L'espace mobile* ; *in* B. Antheaume & F. Giraut (ed.) : *Le territoire est mort. Vive les territoires ! Une (re)fabrication au nom du développement* (pp.175-201). IRD Editions, Paris.

_____. 2003. *Tribu* ; *in* J. Lévy & M. Lussault (dir.) : *Dictionnaire de la Géographie et de l'espace des sociétés* (pp.938-939). Editions Belin, Paris.

_____. 1997. *Le monde du géographe* (p.285). Presses de Sciences Po, Paris.

_____. 1996. *L'impératif territorial*. Cultures & Conflits, n° 21-22 (pp.21-40). Editions L'Harmattan, Paris.

_____. 1995. *Ethnogéographie : naturalisation des formes socio-spatiales* ; *in* P. Claval & Singaravelou (dir.) : *Ethnogéographies* (pp.17-38). L'Harmattan, Paris.

_____. 1993. *L'Etat, le territoire et les relations internationales, nouvelles approches géographiques*. Revue du monde musulman et de la Méditerranée, Volume 68, n° 1 (pp.41-64).

REYES, Carmen Gloria. 2006. *Ecoturismo para la protección de la araucaria : un desafío para la asociación pehuenche Quimque Wentru de Lonquimay* ; *in* R. Catalan, P. Wilken, A. Kandzior, D. Tecklin & H. Burschel (ed.) : *Bosques y comunidades del sur de Chile* (pp.300-307). Editorial Universitaria, Santiago.

RIBEIRO, Darcy. 1971. *Frontières indigènes de la civilisation* (p.471). Version traduite du portugais par C. Bricot-D'ans (1979). Union Générale d'Editions, Paris.

RIVARD, Etienne. 2006. Terra Nullius *ou géographie de l'absence. Les géographes québécois et la question autochtone au pays*. Cahiers de Géographie du Québec, Volume 50, n°141 (pp.385-392).

RIVIERE, Gilles. 1997. *Le pentecôtisme dans la société aymara des hauts-plateaux*. Problèmes d'Amérique Latine, n°24 (pp. 81-102). Editions Choiseul.

RODINSON, Maxime. 1993. *De Pythagore à Lénine : des activismes idéologiques* (p.240). Pocket, Paris.

RUIZ, Carlos. 1998. *La estructura ancestral de los Mapuche : las identidades territoriales, los Longkos y los Consejos a través del tiempo*. Working Paper Series, n°3 (p.33). Ñuke Mapuförlaget. En ligne : http://www.mapuche.info/mapuint/Ruiz031100.pdf

RUPAILAF, Raúl. 2002. *Las organizaciones mapuches y las políticas indigenistas del Estado chileno (1970-2000)*. Revista de la Academia, n°7 (pp.59-103). Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago.

SAAVEDRA, Alejandro. 2002. *Los Mapuche en la sociedad chilena actual* (p.283). LOM Ediciones, Santiago.

SALADIN D'ANGLURE, Bernard & MORIN, Françoise. 1996. *Construire le territoire. Amérique Arctique : le nouveau-monde politique inuit* (Chapitre 17) ; *in* Monnet J. (dir.) : *Espace, temps et pouvoir dans le Nouveau Monde* (pp.405-440). Anthropos.

SALAZAR, Carmen. 2006. *Les trésors de l'Inca et Mère Nature. Ethnoécologie et lutte contre les compagnies minières dans le nord du Pérou*. L'Ordinaire Latino-américain, n°204 (pp. 43-67). IPEALT, Université Toulouse-Le Mirail.

SANCHEZ, Antonio. 2009. *De la « cartografía oficial » a la « cartografía jurídica » : la querella de las Molucas reconsiderada, 1479-1529*. Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Débats 2009. En ligne : http://nuevomundo.revues.org/56899

SANCHEZ, Rubén. 2001. *Participación y representación de los Mapuches en las elecciones municipales. Cifras y tendencias* ; *in* R. Morales (comp.) : *Municipios y participación (o exclusión) mapuche* (pp.95-115). Ediciones Escaparate.

SANTANA, Roberto. 1999. *Des terres et de l'autonomie politique : le sens des mobilisations mapuches de fin de siècle*. L'Ordinaire Latinoaméricain, n°177 (pp.79-86). IPEALT, Université de Toulouse Le Mirail.

_____. 1997. *¿Qué desarollo para una sociedad étnica sin proyecto?*. L'ordinaire Latinoaméricain, n°168. IPEALT, Université de Toulouse Le Mirail.

SARRAZIN, Jean-Paul. 2008. *La espiritualización de los discursos neoindigenistas en Colombia*. Travaux et Recherches dans les Amériques du Centre -TRACE, n°54 (pp.77-91). CEMCA, México.

SEPULVEDA, Bastien. 2007. *El turismo mapuche en la encrucijada de la globalización y de las reivindicaciones territoriales* ; *in* E. Díaz & E. Masferrer (ed.) : *V Coloquio Internacional de Religión y Sociedad*. En ligne : http://fama2.us.es/eee/ponencias/coloquioreligion/ponencia10.htm

_____. 2006. *Cuando el territorio se hace patrimonio : perspectivas de la actividad turística en el mundo mapuche. Reflexiones en base a un caso de estudio*. Redes Culturales, Año 1, n°1. Centro de Estudios Socio-Culturales (CES-C), La Pampa, Argentina.

STASZAK, Jean-François. 2003. *Espace vécu* ; *in* J. Lévy & M. Lussault (dir.) : *Dictionnaire de la Géographie et de l'espace des sociétés* (p.340-341). Editions Belin, Paris.

STUCHLIK, Milan. 1976. *La vida en mediería. Mecanismos de reclutamiento social de los Mapuches* (p.247). Reedición traducida al español (1999). Soles Ediciones.

THUILLIER, Guy. 2005. *Villes et urbanisation : un continent urbain* ; *in* S. Hardy & L. Medina-Nicolas (coord.) : *L'Amérique Latine* (pp.113-131). Editions du Temps, Nantes.

TOLEDO, Víctor. 2006. *Pueblo mapuche, derechos colectivos y territorio : desafíos para la sustentabilidad democrática* (p.149). LOM Ediciones, Santiago.

TOURAINE, Alain. 1988. *La parole et le sang. Politique et société en Amérique Latine* (p.542). Editions Odile Jacob, Paris.

USART. 2008. *Géographie et anthropologie. Deux regards complémentaires pour l'étude des territoires des populations traditionnelles d'Amazonie brésilienne*. EchoGéo, n°7. En ligne : http://echogeo.revues.org/9853

VALDES, Marcos. 1999. *Identidad social en jóvenes mapuches urbanos. Un acercamiento preliminar*. L'Ordinaire Latinoaméricain, n°177 (pp.67-72). IPEALT, Université de Toulouse Le Mirail.

_____. 1997. *Migración mapuche y no mapuche. Notas preliminares de investigación*. Ethno, n°1. Universidad de Chile, Santiago. En ligne : http://www.facso.uchile.cl/publicaciones/biblioteca/docs/ethno/ethno1.pdf

_____. 1996. *Notas sobre la población mapuche de la Región Metropolitana : un avance de investigación*. Pentukun, n°5 (pp.41-66). Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera, Temuco.

VALENZUELA, Ivonne & CONTRERAS, Juan Pablo. 2000. *Conservación y desarrollo indígena : hacia una vinculación positiva en áreas silvestres protegidas* (p.48). Corporación Nacional Forestal, Ministerio de Agricultura. Antofagasta, Chile.

VELUT, Sébastien. 2009. *Argentine – Chili : une si longue frontière*. Confins, n°7. En ligne : http://confins.revues.org/index6095.html

VERDEAUX, François & ROUSSEL, Bernard. 2006. *Ya-t-il un autochtone dans l'avion ? Des ethnies locales à l'autochtonie globale en passant par la gestion durable de la biodiversité*. Autre Part, n°38 (pp.15-37). Armand Colin / IRD.

VERGARA, Jorge ; ARAVENA, Andrea ; CORREA, Martín & MOLINA, Raúl. 1999. *Las tierras de la ira. Los sucesos de Traiguén y los conflictos entre comunidades mapuches, empresas forestales y Estado*. Praxis, nº1 (pp.112-128). Universidad Diego Portales, Santiago de Chile. En ligne : http://www.xs4all.nl/~rehue/art/taller1.html

VERGNOLLE-MAINAR, Christine. 2007. *Géosystème*. Hypergéo, Relations Sociétés/Environnement. En ligne : http://www.hypergeo.eu/spip.php?article404

VOLLE, Aurélie. 2005. *Quand les Mapuches optent pour le tourisme. Regards croisés sur le développement au Chili* (p.227). L'Harmattan, Paris.

_____. 2003. *Tourisme et développement local en terre mapuche (Chili) : une approche culturelle des territoires*. Thèse de Doctorat de Géographie (p.585). UFR des Sciences Géographiques et de l'Aménagement, Université de Provence.

YANEZ, Pablo. 2003. *Urbanización de los pueblos indígenas y etnización de las ciudades : hacia una agenda de derechos y políticas públicas*. América Indígena, Volumen LIX, n°3 (pp.91-106). Instituto Indigenista Interamericano, México.

ZAPATA, Claudia (comp.). 2007. *Intelectuales indígenas piensan América Latina* (p.342). Universidad Andina Simón Bolívar, Editorial Abya Yala, Quito.

_____. 2006. *Identidad, nación y territorio en la escritura de los intelectuales mapuches*. Revista Mexicana de Sociología, Vol. 68, n°3 (pp.467-509). Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México.

_____. 2005. *Origen y función de los intelectuales indígenas*. Cuadernos Interculturales, Volumen 3, n°4 (pp.65-87). Universidad de Valparaíso, Chile.

ZAVALA, José Manuel. 2000. *Les Indiens mapuche du Chili. Dynamiques inter-ethniques et stratégies de résistance, XVIIIe siècle* (p.297). L'Harmattan, Paris.

Liste des sigles utilisés

ADI : *Area de Desarrollo Indígena*
ADJOE : *Asociación de Desarrollo Jivaro del Ecuador Oriental*
A.I. : Association Indigène
AIDESEP : *Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana*
AIPSE : *Asociación Independiente del Pueblo Shuar del Ecuador*
ALENA : Accord de Libre Echange Nord-Américain
APARFO : *Administración de Parques y Reservas Forestales*

BID : *Banco Interamericano de Desarrollo*

CAM : *Coordinadora Arauco-Malleco*
CAOI : *Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas*
CAT : *Consejo de Autoridades Tradicionales del Alto Bío-Bío*
CCM : *Centros Culturales Mapuche*
CEDEM : *Centro de Estudios por el Desarrollo de la Mujer*
CEM (1) : *Centro de Etudios de la Mujer*
CEM (2) : *Comité Exterior Mapuche*
CEPI : *Comisión Especial de Pueblos Indígenas*
C.I. : Communauté Indigène
CIBOB : *Confederación Indígena del Oriente Boliviano*
CIDH : Commission Interaméricaine des Droits de l'Homme
CISA : *Consejo Indio Sudamericano*
COBNAEP : *Coordinadora Binacional de la Nacionalidad Achuar del Equateur y del Perú*
CODEFF : *Comité Nacional Pro-Defensa de la Fauna y la Flora*
COICA : *Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica*
CONADI : *Corporación Nacional de Desarrollo Indígena*
CONAF : *Corporación Nacional Forestal*
CONAICE : *Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Costa Ecuatoriana*
CONAIE : *Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador*
CONFENIAE : *Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana*
CORA : *Corporación de la Reforma Agraria*
COREMA : *Comisión Regional del Medio Ambiente*
CORFO : *Corporación de Fomento de la Producción*
CPL : *Consejo Pewenche de Lonquimay*
CTT : *Consejo de Todas las Tierras*
CUT : *Central Unica de Trabajadores*
CUWISH : *Consejo de Uwishin Shuar*

DASIN (1) : *Dirección de Asuntos Indígenas*
DASIN (2) : *Departamento de Asuntos Indígenas*

EIA : *Estudio de Impacto Ambiental*

ENDESA : *Empresa Nacional de Electricidad Sociedad Anónima*
EZLN : *Ejército Zapatista de Liberación Nacional*

FBT : *Fondo Bosque Templado*
FEINE: *Federación Ecuatoriana de Indígenas Evangélicos*
FICSH : *Federación Interprovincial de Centros Shuar*
FICSHA : *Federación Interprovincial de Centros Shuar y Achuar*
FINAE : *Federación Interprovincial de la Nacionalidad Achuar del Ecuador*
FIPSE : *Federación Independiente del Pueblo Shuar del Equateur*
FOCH : *Federación Obrera de Chile*
FRAP : *Frente de Acción Popular*

GTPA : Groupe de Travail sur les Populations Autochtones

ICC : *Inuit Circumpolar Conference*
IDI : *Instituto de Desarrollo Indígena*
I.I.I. : *Instituto Indigenista Interamericano*
INDAP : *Instituto de Desarrollo Agropecuario*
IPQA : Instance Permanente sur les Questions Autochtones
ITL : *Identidad Territorial Lafkenche*

MIL : *Mapuche International Link*

NTIC : Nouvelles Technologies de l'Information et de la Communication

OEA : Organisation des Etats Américains
OINAE : *Organización Interprovincial de la Nacionalidad Achuar de Ecuador*
OIT : Organisation Internationale du Travail
ONG : Organisation Non-Gouvernementale
ONU : Organisation des Nations Unies
OPEP : Organisation des Pays Exportateurs de Pétrole

PEMCI : *Programa de Estudios y Capacitación de la Mujer Campesina e Indígena*
PTI : *Partido por la Tierra y la Identidad*

RAPP : *Red de Areas Protegidas Privadas*
RAPPAM : *Rapid Assessment and Prioritization of Protected Area Management*

SEPADE : *Servicio Evangélico Para el Desarrollo*
SIG : *Système d'Informations Géographiques*
SNASPE : *Sistema Nacional de Areas Silvestres Protegidas del Estado*

TCA : *Tratado de Cooperación Amazónico*
T.M. : *Título de Merced*

UNESCO : *United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization*

WWF : *World Wide Fund for Nature*

Glossaire

Abya Yala (kuna) : littéralement, « terre de vie » ou « terre dans sa pleine maturité », nom alternatif donné au continent américain dans les réseaux panindianistes, catégorie spatiale supraethnique partagée par l'ensemble des « nations » amérindiennes.

Admapu (mapudungun) : ensemble de principes éthiques permettant de réguler la vie en société, sorte de code de bonne conduite ayant valeur de loi divine / nom d'une organisation mapuche durant les années 1980.

Akunche (mapudungun) : allochtone, individu provenant d'un groupe lignager récemment implanté.

Alhue (mapudungun) : âmes perdues errant dans l'*anka mapu*, en proie aux forces du mal.

Amunche (mapudungun) : autochtone, individu lié au(x) groupe(s) lignager(s) d'origine.

Anka mapu (mapudungun) : espace de transition situé à mi-chemin entre le *rangiñ mapu* et le *wenu mapu*, lieu de transit et d'errance des *alhues*.

Antu (mapudungun) : le soleil.

Apo-ulmen (mapudungun) : *ulmen* le plus puissant de tous les *lebos* intégrant un *ayllarehue*.

Ayllarehue (mapudungun) : littéralement, « neuf *rehues* », le terme se réfère à l'une des structures socio-politiques mapuches fondée sur un système d'alliances entre différents *lebos*.

Butacoyaq (mapudungun) : littéralement, le « grand conseil », terme désignant l'instance organisationnelle supérieure unifiant les quatre *futanmapu*, entité la plus centralisée qu'aurait connu la société mapuche au cours de l'histoire coloniale.

Encomienda (espagnol) : sorte de village planifié placé sous tutelle de l'administration coloniale espagnole et destiné à faciliter le contrôle des communautés amérindiennes.

Cacique (espagnol) : chef local désigné par le pouvoir colonial et jouant d'intermédiaire avec la communauté qu'il est censé représenter.

Chaví (mapudungun) : boisson obtenue à partir de la fermentation du pignon, équivalent pehuenche du *muday*.

Cona (mapudungun) : guerriers fidèles au *lonko* et constituant sa garde rapprochée en toute occasion.

Feyka müten (mapudungun) : expression par laquelle un orateur ayant pris la parole dans une assemblée indique qu'il a terminé son allocution sans pour autant mettre fin au débat.

Futanmapu (mapudungun) : littéralement, « grande terre », terme désignant une entité englobante du système socio-politique mapuche et définie comme regroupement de plusieurs *ayllarehues*.

Invernada (espagnol) : mot d'usage dans les secteurs andins faisant référence au lieu où l'on passe l'hiver, généralement dans les fonds de vallée.

Kalku (mapudungun) : sorcier lié aux mauvais esprits et à la sphère du mal.

Kultrun (mapudungun) : tambour chamanique taillé en bois natif des forêts valdiviennes et recouvert d'une peau d'animal pelée, utilisé lors des cérémonies religieuses et pouvant être considéré, à certains égards, comme une figuration du territoire mapuche.

Kuyen (mapudungun) : la lune.

Lafkenche (mapudungun) : littéralement, les « gens de la mer », terme désignant les groupes mapuches peuplant les secteurs côtiers des régions du Bío-Bío et de l'Araucanie.

Lof (mapudungun) : *cf. quiñelob*

Lonko (mapudungun) : littéralement, la « tête », et, par extension, le terme est employé pour se référer au chef, à la figure de l'autorité.

Machi (mapudungun) : chamane mapuche, généralement une femme, dont l'une des principales fonctions est d'officier la cérémonie du *nguillatun*.

Meli wixan mapu (mapudungun) : littéralement, la « terre des quatre lieux », terme désignant les quatre espaces structurant le territoire mapuche et liés chacun à l'un des quatre points cardinaux (*puelmapu*, *lafkenmapu*, *huillimapu*, *pikunmapu*) / nom d'une organisation mapuche fondée à Santiago.

Minche Mapu (mapudungun) : littéralement, la « terre d'en bas » ou « terre du dessous », lieu mystérieux d'où proviennent les mauvais esprits.

Muday (mapudungun) : boisson obtenue à partir de la fermentation du blé et consommée notamment durant la célébration du *nguillatun*.

Newen (mapudungun) : force, énergie.

Ngellipun (mapudungun) : rite protocolaire sous forme de prière et d'invocation ne durant souvent que quelques minutes et pouvant être réalisé plusieurs fois au cours d'une même journée par une même personne, ou groupe de personnes.

Ngen (mapudungun) : esprit-maître d'un élément du milieu qu'il investit et défend comme sa propre demeure et dont la mission serait de protéger et préserver la vie, le bien-être et la continuité des phénomènes naturels au sein de la niche écologique à sa charge.

Ngenechen (mapudungun) : littéralement, l'« esprit-maître des gens » ou des « personnes », terme par lequel les Mapuches se réfèrent à la figure d'un Dieu unique, omniprésent et omnipotent, s'assimilant à celle des grandes religions monothéistes.

Nguillatué (mapudungun) : lieu de réalisation du *nguillatun*, champ cérémoniel à ciel ouvert organisé en forme de demi-lune orientée vers l'orient.

Nguillatun (mapudungun) : cérémonie fondamentale du complexe rituel mapuche, occasion privilégiée d'entrer en contact avec la sphère du sacré et le panthéon des divinités qui investissent l'environnement.

Nguilliu (mapudungun) : terme mapuche pour désigner le pignon ou graine de l'araucaria tombant par poches pouvant contenir jusqu'à 200 unités.

Pehuen (mapudungun) : terme mapuche pour désigner l'araucaria, conifère endémique des Andes chileno-argentines.

Pehuenche (mapudungun) : littéralement, les « gens de l'araucaria », terme désignant les groupes mapuches peuplant les forêts d'araucaria dont ils tirent une part importante de leur économie.

Peñi (mapudungun) : frère, dans le sens de la parenté mais, dans une acception plus large, le terme est employé dans des contextes exclusivement masculins, servant aux hommes pour s'adresser à d'autres hommes ou les désigner dans leurs interlocutions.

Pikunche : littéralement, les « gens du nord », terme désignant les groupes mapuches historiquement situés au nord du fleuve Bío-Bío et repris aujourd'hui par certaines organisations basées à Santiago.

Pinalería (espagnol) : littéralement, une « forêt de pin », terme employé chez les Pehuenches pour se référer aux forêts d'araucaria.

Piñoneo (espagnol) : activité de collecte du pignon d'araucaria.

Puertas adentro (espagnol) : littéralement, « à l'intérieur » ou « au sein du foyer », système de recrutement par lequel l'employeur offre à ses salariés la possibilité de résider sur leur lieu de travail, notamment dans le cadre du travail domestique.

Quiñelob (mapudungun) : littéralement, « un *lof* », terme désignant le premier niveau politique autonome de la structure sociale mapuche.

Ramada (espagnol) : littéralement, un ensemble de branches ou branchage, terme désignant les stands de fortune montés à même le sol à l'aide de troncs et de branches en feuilles dans lesquels on séjourne durant la cérémonie du *nguillatun*.

Rangiñ mapu (mapudungun) : littéralement, la « terre du milieu », espace intermédiaire servant d'habitat à l'humanité, lieu de rencontres d'énergies opposées et d'un affrontement perpétuel entre forces du bien et forces du mal.

Rehue (mapudungun) : centre du *nguillatué* où se réalisent les offrandes et les sacrifices, lieu sacré incarnant le divin sur terre et auquel seul le *machi* et ses assistants peuvent accéder / lieu matérialisant l'existence du *lebo* et symbolisant l'exercice et la reproduction du pouvoir de l'*ulmen* en ayant la charge.

Ruka (mapudungun) : terme désignant la maison, tant dans le sens du foyer que de l'habitat familial.

Título de Merced (espagnol) : nom donné aux premiers titres de propriété attribués par l'Etat chilien aux communautés mapuches entre 1884 et 1929.

Toqui (mapudungun) : chef de guerre désigné par l'*ulmen* et dirigeant les troupes militaires de son *lebo* sur le champ de bataille.

Trafkintun (mapudungun) : activité de troc.

Trarilonko (mapudungun) : fine bande de laine tissée à l'aide de laquelle les hommes mapuches serrent leur tête au niveau du front

Ulmen (mapudungun) : chef désigné du *lof* ou *quiñelob*.

Veranada (espagnol) : mot d'usage dans les secteurs andins faisant référence au lieu où l'on passe l'été, généralement associé aux pâturages et forêts d'araucaria de haute altitude.

Wallmapu (mapudungun) : littéralement, « tout le tour de notre terre », terme désignant le territoire mapuche qu'il signifie dans un sens culturel et politique.

Warriache (mapudungun) : littéralement, les « gens de la ville », terme employé par les habitants des villes pour définir leur place au sein de l'univers culturel mapuche.

Weichafe (mapudungun) : guerrier mapuche, personne pratiquant le *weichan* ou la guerre.

Wekufe (mapudungun) : mauvais esprits dominés par les *kalkus* et oeuvrant pour le mal.

Wenu mapu (mapudungun) : littéralement, la « terre des cieux », lieu où repose les âmes des défunts et demeure des forces du bien, des bons esprits, équivalent mapuche du paradis.

We Tripantu : littéralement, « nouveau lever de soleil », terme désignant le nouvel an mapuche qui correspond au solstice d'hiver, un nouveau cycle énergétique symbolisant une forme de purification.

Table des cartes

Carte 1 : Le territoire mapuche ancestral au Chili 16
Carte 2 : Population mapuche au Chili en 2002 18
Carte 3 : Le territoire yanomami homologué en 1992 13132
Carte 4 : Le territoire mapuche reconnu par le Traité de Quilin..... 150
Carte 5 : La mapuchisation des pampas au XVIIe siècle 157
Cartes 6 & 7 : Le rétrecissement des domaines mapuches au cours des XVIIe et XVIIIe siècles 163
Carte 8 : *Títulos de Merced* remis aux communautés mapuches entre 1884 et 1929 ... 174
Carte 9 : Les régions fonctionnelles de la réforme administrative de 1975..... 182
Carte 10 : Aires de Développement Indigène fondées en territoire mapuche 191
Carte 11 : L'Alto Bío-Bío en 2010, un espace quadrillé et intégré au maillage administratif chilien 201
Carte 12 : Localisation des groupes lignagers de la communauté de Piedra Blanca (Lonquimay) 204
Carte 13 : Le projet des barrages hydroélectriques dans le bassin du Bío-Bío..... 213
Carte 14 : L'Aire de Développement Indigène Alto Bío-Bío..... 217
Carte 15 : Propriété foncière indigène dans la commune d'Alto Bío-Bío (2009) 220
Carte 16 : Propriété foncière indigène dans la commune de Lonquimay (2009) 221
Carte 17 : Les communes du « pays mapuche » selon *Wallmapuwen*..... 262
Carte 18 : *Wallmapu* : essai de représentation cartographique 290
Carte 19 : Chodoy Lof Mapu 301
Carte 20 : La dépossession du territoire mapuche 303
Carte 21 : Le territoire mapuche selon l'équipe d'Azkintuwe..... 304
Carte 22 : Division politique de l'« Etat Mapu »..... 305
Cartes 23 & 24 : Les cartes « renversées » de Pablo Mariman..... 308
Carte 25 : Division des terres du Fundo Ralco 335
Carte 26 : Le Parc Pehuenche de Quinquen et le projet touristique Follil Pewenche .. 349
Carte 27 : Création de la Réserve Forestière de l'Alto Bío-Bío..... 370
Carte 28 : Propriété privée aux abords de la R.N. Alto Bío-Bío (1)..... 371
Carte 29 : Propriété privée aux abords de la R.N. Alto Bío-Bío (2)..... 372
Carte 30 : Une aire protégée en territoire pehuenche 381
Carte 31 : Réserve Nationale Alto Bío-Bío. Secteurs sollicités par les Communautés Indigènes affiliées au CPL 385
Carte 32 : Population protestante par province en 1960 392
Carte 33 : Título de Merced n°1.290 attribué à Pedro Curilem, Levinao Zúñiga et Gregorio Ñehuen..... 432
Carte 34 : La division des terres communautaires à Pehuenco..... 441
Carte 35 : Juridiction du *cacique* Pedro Curilem..... 449
Carte 36 : Juridiction du *cacique* Gregorio Ñehuen 450
Carte 37 : Juridiction du *cacique* Levinao Zúñiga..... 451
Carte 38 : Population mapuche au Chili en 1992 509
Carte 39 : Population mapuche dans la région du Bío-Bío en 2002 518
Carte 40 : La population mapuche dans les communes du Grand Santiago 542

Table des encadrés

Encadré 1 : Des Grandes Découvertes au partage du monde 40
Encadré 2 : Bartolomé de Las Casas (1474-1566)..... 57
Encadré 3 : Simón Bolivar, « Libérateur » et fondateur de la Grande Colombie..... 59
Encadré 4 : Des Miskitos « pro-impérialistes » ? 82
Encadré 5 : Le processus de décolonisation dans le contexte de Guerre Froide 83
Encadré 6 : La perception des Mapuches durant les premières décennies de l'indépendance 162
Encadré 7 : Le Royaume d'Araucanie et de Patagonie..... 166
Encadré 8 : La *veranada* pehuenche : un espace économique fondamental..... 196
Encadré 9 : Quepuca : un cimetière sous les eaux 215
Encadré 10 : Un parti politique mapuche ?..... 245
Encadré 11 : Le mythe de Tren Tren et Cai Cai 292
Encadré 12 : Le « pays mapuche » : une virtualité cybernétique 313
Encadré 13 : Les Meliñir : des terres d'origine de Pedregoso à la « conquête » de Quinquen..... 340
Encadré 14 : Le programme *Fondo Bosque Templado* (FBT) : une éco-conquête ? ... 345
Encadré 15 : Evolution du concept d'aire protégée dans la législation chilienne 369
Encadré 16 : Du *cüga* au *kupalme* : l'identification des individus dans la société mapuche 438
Encadré 17 : Les modes d'insertion du mouvement mapuche aux réseaux panindianistes 499
Encadré 18 : Extrait de la Loi Indigène Réglementée n°19.253/ Titre VIII - Paragraphe 5°. Dispositions Particulières pour les Indigènes Urbains et Migrants..... 523
Encadré 19 : L'organisation mapuche Meli Wixan Mapu..... 538
Encadré 20 : Un syndicat d'ouvriers mapuches..... 545
Encadré 21 : Luis Llanquilef Rerequeo 550
Encadré 22 : Les foyers étudiants : un cas exemplaire d'indéfinition spatiale..... 558
Encadré 23 : Une tradition migratoire mapuche : témoignage de Lorenzo Aillapán ... 568

Table des figures

Figure 1 : Modèle du territoire clanique des Pehuenches dans la seconde moitié du XIVe siècle 156
Figure 2 : L'utilisation des étages montagnards andins par les Pehuenches 198
Figure 3 : Le *nguillatué* : un plan d'aménagement du territoire..... 297
Figure 4 : Structures politico-territoriales mapuches et centralisation du pouvoir aux XVIIIe et XIXe siècles..... 420
Figure 5 : Composition familiale de la réduction Pedro Curilem..... 433
Figure 6 : Composition familiale de la réduction Gregorio Ñehuen 434
Figure 7 : Composition familiale de la réduction Levinao Zúñiga..... 435
Figure 8 : Composition familiale de la réduction Pedro Curilem en 1987 442
Figure 9 : Composition familiale de la réduction Gregorio Ñehuen / Sous-groupe A . 443
Figure 10 : Composition familiale de la réduction Gregorio Ñehuen / Sous-groupe B 444
Figure 11 : Composition familiale de la réduction Gregorio Ñehuen / Sous-groupe C 445
Figure 12 : Composition familiale de la réduction Levinao Zúñiga / Sous-groupe A.. 446
Figure 13 : Composition familiale de la réduction Levinao Zúñiga / Sous-groupe B .. 447
Figure 14 : Composition de la Communauté Indigène n°774 - Pehuenco Alto 459
Figure 15 : Composition de la Communauté Indigène n°784 - Pehuenco Bajo 460
Figure 16 : Composition de la Communauté Indigène n°1343 - Pedro Curilem..... 461
Figure 17 : Composition de la Communauté Indigène n°1556 - Pehuen-Ko Bajo..... 462
Figure 18 : Composition de la Communauté Indigène n°1625 - Gregorio Ñehuen 463
Figure 19 : 8 *lof* articulés en 2 *lebos* reposant sur une transposition des rivalités locales 470

Table des illustrations

Illustration 1 : Bannière de la Commission aux Droits et Connaissances des Peuples Indigènes, UGI 11
Illustration 2 : L'arrivée de Ch. Colomb en Amérique (L. Prang & Co., 1893) 41
Illustration 3 : Le modèle de la cité-territoire 56
Illustration 4 : Portrait de Bartolomé de Las Casas (s/d) 57
Illustration 5 : Simón Bolivar par Ricardo Acevedo Bernal (s/d) 59
Illustration 6 : Ecusson de Grande Colombie 60
Illustration 7 : Ecusson de l'Etat de Morelos (Mexique) 64
Illustration 8 : Condorcanqui *alias* Tupac Amaru II 70
Illustration 9 : Haut de page du blog de la communauté Temucuicui 95
Illustration 10 : Haut de page du blog de la communauté Juan Paillalef 96
Illustration 11 : Haut de page du blog du Conseil Autonome Aymara 97
Illustration 12 : Haut de page du site web d'Ecuarunari 98
Illustration 13 : Couverture du périodique mapuche Azkintuwe (n°1/2003) 100
Illustration 14 : Haut de page du site d'Azkintuwe 100
Illustration 15 : Fédération Interprovinciale de la Nationalité Achuar de l'Equateur .. 103
Illustration 16 : Territoires de l'Amazonie équatorienne représentés par la CONFENIAE 104
Illustration 17 : Le triple « parapluie » des organisations indigènes de l'Amazonie équatorienne 106
Illustration 18 : Affiche du II ème sommet 108
Illustration 19 : Affiche du IV ème sommet 108
Illustration 20 : Logo du sommet continental des peuples indigènes 109
Illustration 21 : Affiche de la Première Rencontre Continentale des Peuples Indigènes 110
Illustration 22 : Ecusson du Chili de 1812 162
Illustration 23 : Le « roi » Aurélie Antoine Ier en habit mapuche traditionnel 167
Illustration 24 : Salvador Allende saluant un groupe de femmes mapuches (s/d) 179
Illustration 25 : Augusto Pinochet recevant le titre de Grand Lonko du Peuple Mapuche (1989) 185
Illustration 26 : Les Président(e)s de la transition démocratique chilienne (1990-2010) 186
Illustration 27 : Elevage extensif dans la Réserve Nationale Alto Bío-Bío 196
Illustration 28 : Forêts d'araucarias -*pinalerías*- de la Réserve Nationale Ralco 196
Illustration 29 : Le circuit du pignon, de la collecte au troc 197
Illustration 30 : La petite vallée du Pino Solo 203
Illustration 31 : Secteur de Piedra Blanca 203
Illustration 32 : Le village de Lonquimay aujourd'hui (ex-Villa Portales) 205
Illustration 33 : Le barrage de Ralco et la transformation de la vallée du Bío-Bío en lac 214
Illustration 34 : María Curriao interviewée par la presse chilienne à Concepción le 29 août 2008 215
Illustration 35 : Photographie d'archive présentant les dirigeants de la Société Caupolican en 1910 227
Illustration 36 : La « chevauchée » d'A. Huilcaman à l'occasion des élections présidentielles de 2005 242
Illustration 37 : Gustavo Quilaqueo, président de *Wallmapuwen* 245

Illustration 38 : « *Une décennie de résistance et de reconstruction nationale mapuche* » 248
Illustration 39 : Affiches réalisées en hommage aux trois « martyrs » de la résistance mapuche 249
Illustration 40 : Rencontre transandine en 2010 258
Illustration 41 : Le *Wenu Foye* 259
Illustration 42 : Entre sacralité et rentabilité : un combat géographique acharné aux abords du lac Lleu-Lleu 283
Illustration 43 : *Rukas* traditionnelles lafkenche (à gauche) et pehuenche (à droite) ... 298
Illustration 44 : Anatomie du *Kultrun* : les dessous... et les dessus d'une carte ! 299
Illustration 45 : Le mouvement politique inuit : d'une lutte cloisonnée au cadre national à la fondation de l'*Inuit Circumpolar Council* (ICC)... ou de « l'effet ricochets » en Arctique ! 315
Illustration 46 : Les veranadas de Ralco Lepoy et la création de la Réserve Nationale Ralco 337
Illustration 47 : Constitution des fundos Quinquen et Galletué 339
Illustration 48 : Logo du FBT 345
Illustration 49 : Réseau d'aires protégées supervisées dans le cadre du FBT en écorégion valdivienne 346
Illustration 50 : Les services touristiques *Follil Pewenche* 348
Illustration 51 : Les dirigeants du CPL 361
Illustration 52 : Conseil Consultatif de la Réserve Nationale Ralco, 19 novembre 2008 363
Illustration 53 : Plan correspondant au Décret n°1394 du Minist. des Terres et de la Colonis. (1966) 373
Illustration 54 : Signature de la convention cadre entre le CPL et la CONAF, le 23 mai 2007 378
Illustration 55 : Missions de reconnaissance au coeur de la Réserve Nationale Alto Bío-Bío 383
Illustration 56 : Marquage territorial pehuenche à Cerro Bayo 386
Illustration 57 : Temple pentecôtiste installé sur le terrain d'un particulier à Quepuca Ralco 399
Illustration 58 : *Título de Merced* n°1.290, remis en 1908 à P. Curilem, L. Zúñiga et G. Ñehuen 431
Illustration 59 : La vallée du fleuve Pehuenco 452
Illustration 60 : Route des *veranadas* à Pehuenco 453
Illustration 61 : Préparatifs du *nguillatué* à Cerro Bayo quelques jours avant les « affrontements » 471
Illustration 62 : Le *futanmapu* lafkenche, « *un territoire en reconstruction* » 480
Illustration 63 : Adolfo Millabur 485
Illustration 64 : Logo de la « commune pehuenche » d'Alto Bío-Bío 488
Illustration 65 : Félix Vita 491
Illustration 66 : Tract de propagande électorale de Ricardo Huenul aux Municipales de 2008 528
Illustration 67 : « Un Mapuche au Conseil » 529
Illustration 68 : *Nguillatun* de l'association We Pu Repü au Parc Tumbes de Talcahuano 532
Illustration 69 : La manifestation du 12 Octobre 2008 dans les rues de Concepción... 533
Illustrations 70 & 71 : Affiches pour la marche du 12 octobre, en 2006 à Santiago et en 2008 à Concepción 539

Illustration 72 : Tournoi de *palin* organisé par l'A.I. Newen Mapu à Concepción, octobre 2008 549
Illustration 73 : Tract pour le venue en France de L. Llanquilef en 2006 550
Illustration 74 : *Nguillatun* organisé le 28 février 2009 par l'A.I. Newen Mapu 551
Illustration 75 : Deux modèles de territoire différents... mais identiques ! 574

Table des tableaux

Tableau 1 : Structures de pouvoir et mécanismes de domination imposés aux sociétés autochtones 23
Tableau 2 : Les quatre ontologies selon Philippe Descola 43
Tableau 3 : Calendrier de la réforme (néo)indigéniste au sein des instances internationales 127
Tableau 4 : Ratification de la Convention n°169 de l'OIT en Amérique Latine 129
Tableau 5 : Périodes et faits marquants de l'histoire hispano/chileno-mapuche (1541-1884) 168
Tableau 6 : Politiques indigénistes au Chili de 1866 à nos jours 194
Tableau 7 : *Títulos de Merced* attribués aux communautés pehuenches dans l'Alto Bío-Bío 206
Tableau 8 : Situation foncière des communautés pehuenches au sortir de la dictature 209
Tableau 9 : Redimensionnement des *Títulos de Merced* durant le régime militaire 210
Tableau 10 : Terrains transférés dans le cadre de la Loi n°19.253 entre 1995 et 2008 211
Tableau 11 : Bilan des politiques foncières en territoire pehuenche (2009) 219
Tableau 12 : Députés mapuches au cours de l'histoire 243
Tableau 13 : 100 ans de mobilisations mapuches au Chili 272
Tableau 14 : Plantations industrielles en territoire mapuche entre 1950 et 2001 282
Tableau 15 : Ethnodéveloppement et darwinisme social 294
Tableau 16 : Transfert des terrains issus du « grand rachat » de 1992 à Lonquimay ... 343
Tableau 17 : La protection de l'araucaria au Chili, une histoire croisée entre Ralco et Quinquen 356
Tableau 18 : Modes d'accès à la propriété foncière dans la juridiction de Pedro Curilem 454
Tableau 19 : Coïncidences géographiques et lignagères dans la configuration des instances communautaires 457
Tableau 20 : Participation mapuche aux élections municipales entre 1992 et 2004 486
Tableau 21 : Résultats des élections municipales de 2004 dans la commune d'Alto Bío-Bío 489
Tableau 22 : Résultats des élections municipales de 2008 dans la commune d'Alto Bío-Bío 493
Tableau 23 : Estimation de la population mapuche dans les recensements antérieurs à 1992 506
Tableau 24 : Population mapuche par région en 1992 507
Tableau 25 : Population mapuche en 1992 508
Tableau 26 : Origine de la population mapuche migrante établie à Santiago en 1992. 508
Tableau 27 : Situation de la population mapuche résidant à Santiago en 1992 510
Tableau 28 : Caractéristiques démographiques de la population mapuche du Grand Santiago 510
Tableau 29 : Principales activités de la population mapuche de la Région Métropolitaine en 2002 511
Tableau 30 : Distribution et évolution démographique de la population mapuche entre 1992 et 2002 515
Tableau 31 : Population mapuche du Grand Concepción en 2002 516
Tableau 32 : Organisations mapuches formelles fondées à Santiago avant 1973 521
Tableau 33 : A.I. créés entre 1994 et 2002 dans le Grand Santiago 525
Tableau 34 : Constitution des A.I. mapuches dans le Grand Concepción 547

Table des matières

Sommaire *5*
Présentation *6*
INTRODUCTION. Notes préliminaires d'une recherche en territoire amérindien *9*
1. « Une géographie des territoires »... autochtones ! *9*
2. Le territoire mapuche érigé en « terrain » *14*
3. « Terrain » ou « territoire » de recherche ? *19*
4. Ethique de travail et détour méthodologique *20*
5. Des responsabilités partagées *24*
6. Une géographie postmoderne ? *27*
PARTIE A. Introduction à l'étude des territoires amérindiens en Amérique Latine *29*
Introduction - Partie A *30*
Chapitre I. De la colonisation et de ses implications géographiques *34*
I. La nature en imposition ou l'Europe face au Nouveau Monde *36*
1. « La nature en trompe l'oeil » : une universalité questionnable *36*
2. De la découverte à la conquête par la naturalisation des Indiens *39*
3. Quelle(s) ontologie(s) amérindienne(s) ? *42*
II. A la recherche du sujet : (Amér)Indiens, indigènes ou ethnies ? *46*
1. L'erreur géographique de Colomb *46*
2. Une catégorie du système colonial *49*
3. L'illusion identitaire de l'ethnie *51*
III. Penser l'Amérindien dans la société occidentale *55*
*1. L'indigénisme de ségrégation des temps de l'*encomienda *55*
2. L'incorporation de l'indigène au projet national bolivarien *59*
3. L'indigénisme d'intégration du réformisme populiste latino-américain *62*
IV. L'indigénisme faisant chemin : aux origines de l'idéologie indianiste *67*
1. L'insertion dans le système éducatif formel *67*
2. La formation d'une élite amérindienne *69*
Chapitre II. Mondialisation et contemporanéité des territoires amérindiens *77*
I. A propos d'« émergence indigène » en Amérique Latine *79*
1. La fin du contexte de Guerre Froide et des dichotomies idéologiques *79*
2. L'implantation d'un modèle économique néolibéral *84*
3. 1492-1992 : Amérique Latine versus Amérique Indienne *90*
II. L'indianisme dans un monde en intercommunication *94*
1. Les NTIC et le dépassement des contraintes d'antan *94*
2. La stratification des organisations locales au sein de réseaux panindianistes *101*
3. Les retrouvailles de l'aigle et du condor : une conjoncture annoncée et attendue *107*
4. La formation de réseaux solidaires internationaux *112*
III. Vers une réforme de l'indigénisme traditionnel *118*
1. Des anthropologues engagés dans la définition d'un indigénisme « néo » *118*
2. La globalisation de la question (néo)indigène *123*
3. Les Etats latino-américains face au défi néoindigéniste *127*
Conclusion - Partie A *142*
PARTIE B. La construction d'un imaginaire géographique amérindien au Chili *147*
Introduction - Partie B *148*
Chapitre III. L'imposition d'un nouvel ordre spatial en pays mapuche *152*
I. Les frontières d'une géographie importée *154*

1. Les Andes : frontière naturelle ? *155*
2. Le Bío-Bío : frontière ou territoire ? *159*
3. La frontière transgressée *161*
II. Le territoire mapuche dans la perspective indigéniste chilienne *169*
1. 1853-1952 : un problème de terres *170*
2. 1953-1973 : un problème de développement *176*
3. 1974-1989 : un pays sans indigènes *180*
4. 1990-2010 : démocratie et néoindigénisme *185*
III. L'exemple pehuenche en guise d'illustration *195*
1. L'Alto Bío-Bío conquis, colonisé et quadrillé *199*
2. De la légitimité de l'espace mobile à la légalité de l'espace figé *202*
3. Une iconographie du néoindigénisme chilensis *211*
Chapitre IV. La géographie subversive du renversement postcolonial mapuche *225*
I. Les cycles de revendications du mouvement mapuche post-pacification *227*
1. 1910-1930 : Les premiers défenseurs de la « race araucane » *228*
2. 1930-1938 : Les balbutiements d'un projet d'autonomie *230*
3. 1938-1958 : Le règne incontestable de Venancio Coñuepán *232*
4. 1958-1973 : Mobilisations ethniques ou mouvement paysan ? *235*
5. 1973-1990 : Les Araucans (re)deviennent des « gens de la terre » *238*
6. 1990-2010 : Vers une reconstruction nationale mapuche *241*
II. Chronique d'une utopie territoriale amérindienne *251*
1. De la proclamation d'une République Indigène fédérée... ..... *252*
2. ... à la fondation d'un « pays mapuche » transandin *255*
3. Une utopie... « del Bío-Bío al sur *» !* *258*
4. Quelle territorialité pour quel territoire ? *263*
III. Le projet territorial mapuche à l'épreuve du néolibéralisme *273*
*1. L'*Admapu *: fondements d'une géographie spirituelle* *274*
2. Du « grenier du Chili » à « l'El Dorado de bois » *279*
3. De la fuite des esprits : un territoire profané *281*
IV. Un pays « en marge de toutes les cartes »... ou presque ! *287*
1. Un Système d'Information Géographique (SIG) vivant et interactif *288*
2. Le kultrun *: tambour sacré ou plan d'aménagement du territoire ?* *293*
3. Le renouveau cartographique du tournant postcolonial amérindien *300*
Conclusion - Partie B *316*
PARTIE C. En-deçà des discours : attention, un territoire peut en cacher un autre ! *321*
Introduction - Partie C *322*
Chapitre V. Le conflit observé *in situ* : vous avez dit « territoire sacré » ? *326*
I. De Ralco à Quinquen : la lutte pehuenche pour l'araucaria *332*
1. Les araucarias du Fundo Ralco classées « Parc National » *333*
2. L'araucaria décrétée « Monument Naturel » *338*
3. Le Parc Pehuenche de Quinquen *344*
4. Les contrats d'exploitation avec les sociétés forestières *351*
II. Le Conseil Pewenche et la Réserve Nationale Alto Bío-Bío *358*
1. Dans le sillage du Conseil de Toutes les Terres *360*
2. La Réserve Nationale Alto Bío-Bío : un front écologique ? *366*
3. Succès des mobilisations du lonko *Romero* *376*
4. Tournant et déclin du Conseil Pewenche *386*
III. Le *nguillatué* déserté ou la « pentecôtisation » du territoire mapuche *390*
1. La nébuleuse pentecôtiste latino-américaine *391*
2. Le processus de conversion : rupture ou continuité identitaire ? *393*

3. Vers une redéfinition des contours communautaires *399*
4. De lonko *à pasteur : la nouvelle figure du « chef indien »* *402*
Chapitre VI. Territoire ou territoires mapuche(s) ? *412*
I. Les structures communautaires mapuches au cours de l'histoire *414*
1. Structures socio-politiques autochtones préhispaniques *415*
2. Transformations et restructurations durant la période coloniale *418*
3. Débâcle, pacification et perte d'autonomie : la vie en Réduction *423*
II. Dynamiques communautaires contemporaines : le cas de Pehuenco *430*
1. Le T.M. n°1.290 : l'invention d'une communauté à trois chefs *430*
2. Division des terres et morcellement des juridictions ancestrales *439*
3. Création des Communautés Indigènes et résurgence des lof *455*
4. L'expérience du Conseil Pewenche ou le lebo *reconfiguré* *464*
III. Un mouvement mapuche en proie à ses propres jeux d'alliances *473*
1. De l'organisation sociale au mouvement politique *473*
2- La résurgence des identités territoriales *478*
3. Le municipe « mapuchisé » : pouvoir local ? *485*
Chapitre VII. Migrations et mobilités contemporaines : un territoire en réseau ? *500*
I. Les urbains : un « nouveau secteur » au sein de la société mapuche ? *503*
1. Bref historique de la migration mapuche en milieu urbain *503*
2. Le recensement de 1992 et la découverte de l'urbanité mapuche *507*
3. Le renouveau des études en « mapuchologie » *511*
4. Le recensement de 2002 : une remise en cause du fait urbain ? *514*
II. De l'anonymat à l'affirmation identitaire : quelle « mapuchité » en ville ? *519*
1. Les espaces informels de socialisation d'une identité camouflée *520*
2. La loi indigène et la création d'associations mapuches urbaines *523*
3. L'échelon communal comme cadre privilégié de l'action collective *526*
4. Le « Sud » en ville ou l'affirmation d'une identité importée *530*
5. Warriache *: une nouvelle identité territoriale ?* *535*
III. Espace social et communautaire mapuche en milieu urbain *540*
1. La reconstitution du lof comme niveau primordial d'organisation *540*
2. Stratification des lof urbains en Associations Indigènes *543*
3. Et au-delà de l'Association Indigène, quelle hiérarchisation ? *547*
4. La migration : exil ou prolongement communautaire ? *554*
Conclusion - Partie C *565*
CONCLUSION. Le territoire mapuche existe-t-il ? *570*
1. Une élite « urbaine » ? *571*
2. Une dérive postcoloniale ? *575*
3. Une géographie purement imaginaire ? *576*
4. Une multitude d'acteurs *578*
5. Pour une géographie diachronique *580*
Bibliographie *581*
Liste des sigles utilisés *600*
Glossaire *602*
Table des cartes *605*
Table des encadrés *606*
Table des figures *607*
Table des illustrations *608*
Table des tableaux *611*
Table des matières *612*