

Comment rester Mapuche au Chili ?

Autochtonie, genre et transmission culturelle

Thèse présentée par **Anne Lavanchy**

Pour l'obtention du titre de Docteur ès Lettres

A l'Institut d'ethnologie, Faculté des Lettres

Université de Neuchâtel

Sous la direction de la Professeure Ellen HERTZ

Juin 2007

Jury :

Dr. Ellen HERTZ, Professeure à l'Institut d'ethnologie,
Université de Neuchâtel, Suisse

Dr. Magnus COURSE, Chercheur à la London School of
Economics et Professeur d'anthropologie à l'Université
d'Edimbourg

Dr. Roberto MORALES URRRA, Professeur d'anthropologie à
l'Université Austral de Chile, à Valdivia, Chili

Dr. Séverine REY, Maître-assistante à l'Institut
d'anthropologie et de sociologie,
Université de Lausanne, Suisse

**Faculté des lettres et
sciences humaines**

- Espace Louis-Agassiz 1
- CH-2000 Neuchâtel

Neuchâtel,

ATTESTATION

La soussignée, doyenne de la Faculté des lettres et sciences humaines de l'Université de Neuchâtel, certifie que

Madame Anne Lavanchy

a soutenu avec succès, le 7 septembre 2007, sa thèse de doctorat intitulée : "**Comment rester Mapuche au Chili ? Autochtonie, genre et transmission culturelle**"

Le jury a attribué à la thèse présentée la mention : summa cum laude

Directrice de thèse : Mme Ellen Hertz, professeure à l'Université de Neuchâtel

Rapporteurs : Mme Séverine Rey, maître-assistante, Institut d'anthropologie et sociologie, Université de Lausanne

M. Roberto Eduardo Morales Urra, Director Escuela Antropologia, Instituto de Ciencias Sociales, Universidad Austral de Chile

M. Magnus Course, professeur, Department of Anthropology, University of Edinburgh, United Kingdom

Neuchâtel, le 7 septembre 2007

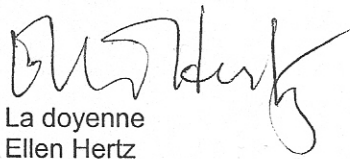

La doyenne
Ellen Hertz

Table des matières

<i>Première partie. Cadre général et problématique</i>	9
Introduction	9
Chapitre 1 Elicura	21
La colonisation	27
La Vallée et la commune de Contulmo	30
Vivre à Elicura	32
« Nos tratan como animales » : Aspirations personnelles et réalités professionnelles	39
Chapitre 2 Construction de l'objet et réflexion sur un terrain en territoire autochtone	44
Elicura, <i>ombligo del mundo</i>	47
Elicura, lieu marginal et <i>awingkaisado</i>	50
Chapitre 3 Comment je suis devenue Gringa	56
Devenir anthropologue : entre savoir et pouvoir	56
Etre seule	61
L'altérité, un ménage à trois	64
Chapitre 4 Le genre de l'autochtonie	70
Les peuples autochtones	70
Terminologie : des Indiens aux autochtones	70
Les revendications autochtones sur la scène internationale	79
Les Mapuche et les traités internationaux	84
Les ambiguïtés de la juridiction internationale	88
L'autochtonie dans une perspective anthropologique	89
Autochtonie et ethnicité	90
La production de la continuité	97
Le genre de la tradition	98

<i>Le guerrier, le longko et la machi</i> _____	102
De la nature des autochtones à celle des femmes _____	111
L'opposition entre public et privé _____	113
La division sexuelle du travail et la transmission culturelle ____	114
La maternité et le double fardeau des femmes _____	118
 <i>Deuxième partie. S'affirmer Mapuche au Chili : les territoires de la culture</i> _____	129
 Chapitre 1 Les comunidades d'Elicura _____	136
La <i>comunidad</i> , une catégorie juridique récente _____	138
Genèse des <i>comunidades</i> d'Elicura _____	142
<i>Comunidad</i> , territoire et appartenance _____	147
Se situer _____	149
La <i>comunidad</i> , la ruralité et la mobilité _____	152
La <i>comunidad</i> , ou comment rendre intelligibles l'altérité et l'identité	155
 Chapitre 2 Les associations _____	159
<i>Weliwen</i> _____	159
<i>Rescatar la cultura</i> _____	163
Les foyers, entre liens familiaux et amicaux _____	168
Sentiers et barbelés _____	173
Les associations de voisinage _____	176
 Chapitre 3 La dirigeance : les figures de la médiation _____	182
« <i>Soy dirigente</i> » _____	185
La représentation ou les dilemmes de la proximité _____	188
La production de la légitimité : rhétorique, médiation et redistribution _____	190
Une légitimité fragmentée _____	199
Dirigeance et masculinité _____	201

Chapitre 4 Les politiques interculturelles comme paradigme de la territorialisation des cultures	203
L'enseignement interculturel bilingue	205
Le projet d'éducation interculturelle bilingue à Elicura	205
Qu'est-ce que le <i>mapuzungun</i> ?	207
Les espaces de l'interculturalité	212
<i>Troisième partie. Rester Mapuche : continuité, genre et parentalité</i>	223
Chapitre 1 Des statuts des femmes et des hommes	226
Se marier pour cuisiner	226
Devenir mère, devenir épouse	233
Célibat et déséquilibre	236
Mariages, proximité et distance	243
Chapitre 2 De la « langue traditionnelle » à la « langue maternelle »	246
Le <i>mapuzungun</i> comme stigmaté social	248
« Ma mère ne nous a jamais parlé <i>mapuzungun</i> »	254
Chapitre 3 Filiation et appartenance culturelle	260
Du géniteur au père	260
Lieux familiaux, appartenance et paternité	260
Paternité, sang et doute	263
Masculinité et paternité, féminité et maternité	265
Chapitre 4 Ragots, grossesses sauvages et contrôle social	269
Quand la rumeur fait régner l'ordre	271
« <i>Acá la gente es muy copuchenta</i> »	273
Lieux publics et scandales	275
Le contrôle et la subversion	279
Des mères aux femmes contraintes	279

Table des matières

Les grossesses sauvages, une subversion de l'ordre masculin ?	281
<i>Conclusion</i>	293
<i>Lexique des mots en mapuzungun</i>	307
<i>Annexe : Ley Indígena N° 19.253</i>	311
<i>Bibliographie des références citées</i>	313

Remerciements

Je n'aurais pu mener à bien ce travail sans la collaboration de nombreuses personnes. En premier lieu, je tiens à remercier les familles Leviqueo, Alonso, Cheuquelao, Zambrano, Painemil, Maribur et Raiman, à Elicura, pour leur accueil, leur patience et leur disponibilité. Je remercie particulièrement les dirigeants des deux groupes culturels de la vallée, les présidents des huit *comunidades*, et les membres des *comunidades* Caniuman, Huaiquivil et Meliman.

Merci à ma directrice de thèse, la Professeure Ellen Hertz, qui a accordé crédit à ma recherche dès les premiers tâtonnements et m'a soutenue tout au long de mon parcours. Merci aux membres de mon jury dont les remarques constructives m'ont stimulée.

Au Chili, je remercie Marcelo Vasquez et Bruno Romero, de la Municipalidad de Contulmo ; Juana Paillalef, Conservatrice du Musée Mapuche de Cañete ; Fernando Sagredo et Egon Matus de la Parra, de la CONADI de la VIII^e Région, ainsi que les responsables des archives de la CONADI à Temuco. Merci à Pascual Levi et Angela Brandell du *Servicio Salud Arauco*, et aux responsables du dispensaire d'Elicura, Gregorio et Lorena.

En diverses occasions, j'ai eu l'occasion de converser avec Guillaume Boccara, Armando Marileo, Pablo Mariman, Wladimir Painemal et Patricia Richards, et je leur suis reconnaissante pour ces échanges stimulants.

Un merci particulier à César Ancalaf et à sa famille à Cañete, Temuco et Rangintuleufu. Dès 2000, César m'a consacré beaucoup de temps, pour m'expliquer la situation des Mapuche au Chili, leur histoire et m'initier aux principaux éléments culturels mapuche. Sa finesse et son intelligence m'ont été d'une inestimable aide. Que lui et sa femme Angélica trouvent ici l'expression de ma gratitude et de mon amitié.

Merci à Alejandro Herrera, directeur de l'*Instituto de Estudios Indígenas* de l'Universidad de la Frontera, à Temuco, aux responsables de programme Miguel Sanchez et José Aylwin, qui m'ont intégrées dans leurs équipes. José-Manuel Zavala, anthropologue à l'Universidad Católica, à Temuco, m'a généreusement ouvert les portes de son cours.

Entre 2002 et 2004, mes recherches au Chili ont été rendues possibles grâce à une bourse de Jeune Chercheur du Fonds National pour la Recherche Scientifique. C'est grâce à une bourse de rédaction du Bureau de l'Égalité des Chances de l'Université de Neuchâtel que j'ai écrit le premier jet de ce travail durant le semestre d'hiver 2005-2006.

Pour nos nombreux échanges et leur soutien intellectuel et amical indéfectible, merci à Alejandro, Barbara, César « *Challwafe* », Danko, Denis, Farinaz, Gabriela, Hélène, Irène, Janine, Nancy, Patricia, Sabine, Sandra, Sandrine, Séverine, Suzanne, Véronique, Viviane et Yannis. Merci à l'école doctorale en ethnologie/anthropologie 2003-2005, qui m'a gardée à flot à mon retour de terrain, étape délicate s'il en est. Un merci tout particulier à Iulia, compagne d'écriture et de réflexion.

Merci à Miette pour m'avoir fourni *A Room of my own*. A Jean-Luc et Marc-Henri pour leurs précieux conseils formels. A Viviane et Sandra pour leur lecture minutieuse. A Malena pour les traductions d'espagnol en français. Et à Raymonde Wicky pour ses judicieuses remarques sur la bibliographie et pour son aide informatique.

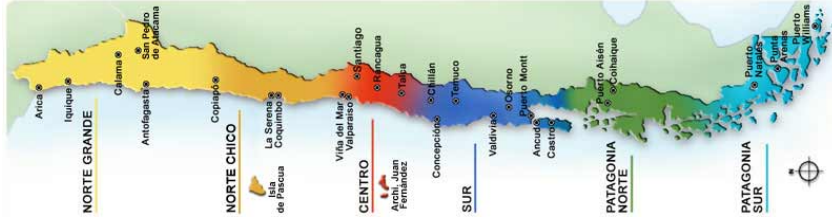
Merci à ma sœur et à mes parents pour le baby-sitting... Enfin et surtout merci à mon mari Leo, pour sa foi en mon travail et son inestimable soutien au quotidien.

Note liminaire

Les prénoms qui apparaissent dans ce travail sont fictifs. J'ai choisi de garantir ainsi l'anonymat à l'ensemble des personnes avec lesquelles j'ai travaillé à Elicura, ceci afin de protéger leur intimité. Dans la mesure du possible, les surnoms utilisés ont été choisis avec les personnes concernées. Conformément à ce que j'ai vécu à Elicura, je désigne les personnes avec lesquelles j'ai été proche, et que je tutoyais, par leur prénom, comme c'est le cas pour Maria, Juan ou Isabel. Reprenant les usages quotidiens, je me réfère toujours aux femmes âgées, que je vouvoyais, en faisant précéder leur prénom de *Señora*. C'est pourquoi je parle par exemple non pas de Sara mais de la *Señora Sara*.

Comme tous les termes en *mapuzungun*, l'ethnonyme *Mapuche* et l'adjectif qui en découle sont invariables, et je les garde invariables en français. J'ai fait les choix suivants concernant la transcription : je suis généralement le graphème appelé Raguileo, proposé par Anselmo Raguileo Lincopil, sur la base d'études linguistiques menées dans divers secteurs mapuche, au milieu des années 80. Le « x » correspond au son « tr », le « z » au « th » anglais. J'ai toutefois conservé l'orthographe officielle des toponymes, dans un souci d'intelligibilité. De manière arbitraire, j'ai préféré rendre le son « tch » par le « ch », au lieu du « c » proposé par Raguileo, pensant qu'il serait ainsi plus proche de la prononciation adéquate pour un lectorat francophone. J'ai aussi choisi de rendre les particularités de la langue de la 8^e Région, où le son « v » remplace le « f » de la Vallée centrale. C'est pourquoi j'écris « *pivilka* » et non « *pifilka* », « *lavkenche* » et non « *lafkenche* ». Tous les termes en *mapuzungun* qui apparaissent dans ce travail sont répertoriés et définis dans le lexique en fin de travail.

Carte du Chili



Carte du Chili. La Vallée d'Elicura se trouve dans la zone bleu foncé, ici dénommée Sur, à équidistance entre les villes de Concepción et Temuco

Source : www.chile.cl/mapas

Carte du sud de la 8^e région



Carte du sud de la 8^e région. Le village de Contulmo est indiqué au sud du lac Lanalhue. La Vallée d'Elicura débouche sur le lac l'endroit où se croisent la route, en rouge, et la voie ferroviaire aujourd'hui désaffectée, en pointillé.

Source : www.contulmo.cl

Première partie. Cadre général et problématique

Introduction

Un jour de novembre 2000, les badauds de la Plaza de Armas de Concepción, troisième ville du Chili et capitale de la 8^e Région, furent interpellés par un son rythmique qui s'élevait des arcades de l'un des bâtiments. Sur l'invitation de l'office du tourisme régional, le groupe culturel mapuche *Weliwen* procédait à une démonstration de danses cérémonielles. Les Mapuche, dont l'ethnonyme signifie « les gens de la terre », de *mapu*, la terre, à comprendre comme espace, univers, et *che*, les personnes, constituent le peuple autochtone chilien numériquement le plus important¹. Au rythme d'un tambour, le *kulxung*, hommes et femmes dansaient en cercle autour de deux branches de canelo, certains marquant la cadence en soufflant dans une petite flûte, la *pivilka* [Voir page suivante, illustrations 1 et 2]. Les passant·e·s s'arrêtèrent, une maman désigna le groupe à son petit garçon : « Regarde les femmes mapuche [*las Mapuchitas*], regarde les gens de Temuco [*los Temucanos*] ». Pour ma part, je faisais des photos et distribuais des petits dépliants présentant *Weliwen* et ses activités : organisation d'événements culturels, de nourriture traditionnelle et d'artisanat. J'étais heureuse d'avoir une occupation, car je me sentais d'autant plus intimidée que je ne maîtrisais pas encore suffisamment l'espagnol pour répondre aux questions de l'assistance.

Au Chili depuis six semaines, j'avais rencontré le dirigeant du groupe culturel *Weliwen*, Juan, quelques jours auparavant, chez des amis à Cañete. La veille, j'avais décidé de répondre à son invitation et étais montée dans le petit bus rural qui mène à la Vallée

¹ Grosso modo, sur les 16 millions d'habitant·e·s recensé·e·s en 1992, 600'000 personnes se déclarent Mapuche, et 400'000 disent appartenir à un autre peuple autochtone [INE 1992; 2002].

d'Elicura. J'ai cherché sa maison, que j'ai trouvée en pleine effervescence : les membres des différentes familles du groupe culturel étaient rassemblés dans la cour pour préparer le premier voyage du groupe à Concepción. Au centre, les hommes discutaient avec animation du déroulement de la manifestation, se mettant d'accord sur qui allait amener les branches de canelo, le type de danses et les instruments pour les accompagner, qui allait parler en *mapuzungun* et qui en espagnol. Dans un coin, les quatre mères de famille présentes sortaient divers habits de grands sacs, les examinaient, hésitaient, les commentaient. Lorsque je me suis approchée d'elle, Isabel m'a expliqué qu'elles devaient impérativement trouver pour chacune d'entre elles et pour leurs filles un *chamall*, grande pièce de laine noire rectangulaire bordée de rouge, de fuchsia ou bleu, et un *xarilongko*, lourde coiffe en pièces d'argent. Après s'être réparti les *chamall*, elles commencèrent à s'interroger mutuellement sur la manière de les draper. Perplexe, comme les autres femmes, Isabel décida de demander à sa mère de l'aider à s'habiller. Comme les autres femmes présentes, Isabelle n'avait revêtu de *chamall* qu'exceptionnellement, plusieurs années auparavant, alors que sa mère, celle de Juan et les femmes de la génération antérieure l'avait conservé dans leur vie quotidienne.

Le matin suivant, le groupe se rassembla à six heures pour attendre le bus envoyé par l'Office du tourisme. Toutes les femmes apparurent vêtues de pied en cap. Sur leur *chamall*, elles portaient un tablier aux couleurs vives qui s'accordaient avec celles de leur blouse. Les cheveux soigneusement tressés, elles étaient coiffées de lourds *xarilongko* ornés d'une fleur de tissu de laquelle s'échappaient de longues bandes multicolores qui s'égayaient dans leur dos. Comme les boucles d'oreille en argent, ils scintillaient sous

Illustration 1

Manifestation du groupe culturel à Concepción



© Photo de l'auteure, novembre 2000

Illustration 2

Manifestation du groupe culturel à Concepción



© Photo de l'auteure, novembre 2000

les premiers rayons du soleil printanier. Quant à eux, les hommes étaient simplement vêtus d'un jeans et d'une chemise ou d'un pull. De grands paniers et de nombreux sacs en plastique contenaient les mets préparés pour l'apéritif. En effet, après les danses, l'assistance fut invitée à entrer dans le petit local de l'office du tourisme pour s'y restaurer. Les hommes offrirent des verres de *mudai*, une boisson fermentée à base de céréales, alors que les femmes présentaient des assiettes pleines de *mote* et de *catuto*, deux mets à base de blé concassé, des *sopaipillas*, galettes de pain frites, et du *milkaw*, galettes de pommes de terre.

Kulxun, *chamall*, *xarilongko* et *muzai* sont quelques-uns des termes mapuche que j'ai souvent entendus durant mes séjours au Chili. Ils apparaissent dans le cadre des activités du groupe culturel ou au cours de conversations avec des acteurs et actrices de l'interculturalité. Dans ces contextes particuliers, où il s'agit de dire l'appartenance mapuche, *Kulxun*, *chamall* ou *xarilongko* désignent des objets considérés comme des attributs mapuche traditionnels. Mais si ces objets sont utiles pour mettre en scène l'identité collective, ils ne font ni ne résument la culture mapuche. La description de l'activité du groupe à Concepción contraste avec celle de mon arrivée chez Juan. Loin des hésitations de la veille, la démonstration ne fait pas qu'affirmer l'appartenance mapuche, elle la constitue. Ce moment est d'autant plus important qu'il s'agit de la première manifestation de *Welíwen*, récemment créé. Il s'inscrit dans un contexte de renouveau des Mapuche au Chili et en particulier dans la Province d'Arauco, au sud de la 8^e Région. Le fondateur du groupe culturel, Juan, est aussi l'un des signataires de la proclamation de l'*Identidad Lavkenche*, un document qui a été rédigé par des dirigeants mapuche des communes de Tirua, Contulmo et Cañete. Cette proclamation politique souligne d'une

part la spécificité de ces Mapuche, gens dépendant de l'univers maritime, *lavken*. Mais surtout, elle affirme la présence mapuche dans la 8^e Région, au nord de la région considérée comme traditionnellement mapuche, et conteste la pertinence des limites administratives chiliennes, en intégrant par la suite des dirigeants des *comunidades* côtières de la 9^e Région.

L'objet de mon travail est d'explorer le renouveau identitaire à travers l'exemple de la Vallée d'Elicura. Comment s'y manifeste l'appartenance mapuche ? Quels en sont les enjeux ? Comment s'articule-t-elle dans ce contexte particulier, celui du Chili du début des années 2000 ? Telles sont les questions qui sous-tendent ma recherche.

Mon récit souligne d'emblée la nécessité d'affirmer son appartenance en se mettant en scène en tant que Mapuche. La performance implique des vêtements, des danses et la préparation de certains mets. Mais dire son appartenance autochtone par des activités et des objets spécifiques nécessite la présence d'un public capable de décoder les signes offerts. Si la maman qui montre les *Temucanos* à son petit garçon interprète directement les signes vestimentaires en terme d'autochtonie, j'en aurais été incapable. La mise en scène identitaire présuppose la présence d'une audience, en l'occurrence celle des *Wingka*², qui savent y reconnaître des Mapuche. Je montrerai que cette re-connaissance est intimement liée à l'imaginaire collectif chilien, dans lequel les Mapuche jouent un rôle particulier.

² Dans ce travail, j'ai pris le parti d'appeler *Wingka* les Chilien-ne-s non mapuche, reprenant ainsi un terme couramment employé par les Mapuche. L'expression les non-Mapuche englobe toutes les personnes reconnues comme non autochtones, qu'elles soient *wingka*, européennes, nord-américaines ou autre.

La présence n'en reste pas moins marquée du sceau de la différence et organisée autour de stéréotypes, dans lesquels la culture joue un rôle central. Ainsi la manifestation organisée par l'office du tourisme a pour but de faire connaître la culture mapuche à la population de Concepción afin d'accroître l'attrait touristique du sud de la 8^e Région. La *muestra cultural* met en scène une altérité aisée à appréhender car codifiée et signifiée par des éléments tels que l'habillement, et notamment l'habillement des femmes, les instruments de musique, les mets et les boissons qualifiés de typiquement mapuche. En faisant appel aux perceptions sensorielles telles que la vue, l'ouïe, le goût, ces éléments forcent l'adhésion en donnant une apparence d'évidence à la culture : comment ne pas voir, donc accepter, la différence entre Mapuche et non-Mapuche lorsqu'elle est aussi concrète que le métal des *xarilongko*, le tissu des *chamall* ? Je montrerai dans la suite de mon propos comment l'opposition entre ces deux catégories fait intervenir la dichotomie classique entre nature et culture, qui structure la construction de la différence entre Mapuche et non-Mapuche.

C'est par le biais d'éléments qualifiés de traditionnels (nourriture, danses, musique) que la configuration appelée dans ce contexte la culture mapuche est mise en scène. Par le biais de ces objets, la tradition met l'accent sur la reproduction à l'identique, au travers de paramètres présentés comme immuables. La tradition invoque donc la continuité avec un avant : « Une tradition serait donc quelque chose du passé persistant dans le présent, inscrit dans le temps puisqu'en provenance d'autrefois et aussi circulant dans le temps puisque encore en vie aujourd'hui [...] Une tradition serait une portion d'héritage maintenue en l'état [qui] implique [les idées] d'ancienneté et de continuité » [Lenclud 1994 : 28-29]. Le groupe culturel présente des danses cérémonielles, présentées par les

discours des dirigeants et interprétées par l'assistance comme le reflet de la tradition. C'est ce qui confère à la manifestation son caractère performatif, qui tranche avec les questionnements et doutes de la réunion du jour précédent.

Je montre dans mon travail que de telles invocations du passé reprennent les catégories de la société dominante au Chili. Ces dernières contribuent à justifier les inégalités du présent, à renforcer l'exotisme de l'autre, en l'occurrence celui des Mapuche. Elles articulent à la fois le proche et le lointain : les autochtones sont proches du nous des Chiliens-ne-s non mapuche car leur différence s'inscrit dans un cadre national, et même régional, puisque les membres du groupe culturel vivent à moins d'une centaine de kilomètres de Concepción. Les membres du groupe culturel restent cependant lointains en raison de leur supposé rapport avec un ailleurs à la fois géographique et historique. La dimension géographique se retrouve dans l'exagération du caractère rural d'un mode de vie qui serait celui des Mapuche, physiquement et philosophiquement proche de la nature. L'opposition entre le sud rural et l'agglomération urbaine fait partie des stéréotypes fondamentaux qui distinguent les Mapuche des non-Mapuche. La dimension historique est présente à travers l'idée que la culture mapuche plonge ses racines dans un ailleurs temporel, « le passé ». Les vêtements, les rythmes, les danses et la nourriture sont « traditionnels », ce qui laisse entendre qu'ils seraient identiques à ce qu'ils étaient « avant ». La frontière entre Mapuche et non-Mapuche se cristallise donc autour de cette idée de tradition, dans une équation tendant à identifier culture mapuche avec le passé précolonial et l'idée d'une tradition millénaire. Malgré ce qu'affirme le langage de la tradition, la visibilisation de la frontière définit le groupe non pas en tant que tel, mais dans son rapport à un, ou

plusieurs, autres : dans ce contexte, il s'agit de donner à voir l'appartenance mapuche aux *Wingka*, dans d'autres aux non-Mapuche de manière plus générale. C'est pourquoi je considère que l'autochtonie est une forme d'ethnicité, telle que l'a définie Barth [1968].

Mon vécu à Elicura n'est pas statique mais il implique une grande mobilité entre différents lieux physiques. Il rejoint en ceci les expériences des Mapuche dont les histoires de vie montrent la mobilité spatiale. La plupart des habitant·e·s de la Vallée ont vécu plusieurs mois, voire des années, en dehors d'Elicura, la majorité à Santiago. Durant mon séjour, certain·e·s reviennent s'établir dans la Vallée, alors que d'autres partent. Ces pratiques de mobilité interrogent les discours sur la spatialisation des cultures, discours qui imprègnent fortement les représentations de l'autochtonie, et qui se retrouvent dans l'idéologie de l'interculturalité analysée en deuxième partie de mon travail [voir aussi Lavanchy 2003 ; Lavanchy 2004 ; Paerregaard 1996]. Elles incitent donc à interroger les représentations hégémoniques dans lesquelles l'identité spatiale est vue comme primaire : anthropologiquement, la différence culturelle ne se laisse pas cartographier [Appadurai 1991 ; Clifford 1992 ; Clifford 2003 ; Gupta et Ferguson 1992 ; Gupta et Ferguson 1997 ; Malkki 1992 ; Basch, et al. 1995 ; Morales Urra 2002b ; Rodman 1992 ; Wittersheim 2004 ; Paerregaard 1996]. Les conversations avec les membres de *Weliwen*, mais aussi celles avec d'autres Mapuche de la Vallée, font toujours intervenir Elicura comme lieu de référence identitaire, et ce même lorsque mes interlocutrices et interlocuteurs vivent en ville. Les déplacements ne représentent pas des ruptures avec la Vallée, ce qui montre que l'existence des Mapuche s'inscrit dans des champs sociaux qui

dépassent les frontières politiques et les assignations géographiques.

D'emblée, j'ai souligné le rapport particulier des femmes et des hommes à l'appartenance mapuche. Lorsque nous descendons du bus et gagnons à pied la Plaza de Armas à Concepción, ce sont les *chamall* et les *xarilongko* des femmes qui attirent le regard des passant·e·s et focalisent leur attention. Vêtements et bijoux féminins sont immédiatement interprétés en termes ethniques et géographiques, comme l'apprend le petit garçon à qui sa mère montre la différence. Par leur apparence, les femmes mettent en scène leur identité et par extension celle de tout le groupe. Sans elles, leurs compagnons, habillés d'une chemise et d'un jeans, passent inaperçus lorsque le groupe déambule dans les rues de la capitale régionale. Ce n'est que pour danser que les hommes passent un poncho, et se ceignent le front d'un bandeau en laine tissée. Ce dernier constitue le seul élément des vêtements masculins qui puisse être interprété en termes d'autochtonie, car le poncho a été adopté par les paysans non mapuche. A ce titre, il signifie plus la ruralité qu'une spécificité ethnique, même si dans ce contexte ces deux catégories ne sont pas indépendantes l'une de l'autre, comme mon analyse le montrera.

Il importe par conséquent d'analyser les rapports entre ces deux types de catégorisations que sont l'autochtonie et le genre. Quels sont les espaces et les lieux de l'autochtonie dans lesquels les différences de genre sont pertinentes ? Quels sont les rôles attribués aux femmes et aux hommes ? Comment s'articulent-ils avec l'autochtonie, son affirmation, sa définition ?

Ces questions thématisent elles aussi l'idée de continuité. Pour qu'elle perdure, la culture doit être transmise. Toutes les activités

du groupe culturel intègrent les enfants et plusieurs d'entre elles leur sont même consacrées. Dès 2003, la *ruka* est le cadre de cours d'été, dans lesquels les enfants de la Vallée et leurs cousins et cousines en visite apprennent à danser, à jouer des instruments, etc. Cet aspect se retrouve dans l'importance accordée à l'éducation dans les programmes dits interculturels. Ces programmes sont le fruit des nouvelles politiques chiliennes visant à la sauvegarde des cultures autochtones. Développées au cours des années 90 dans la 9^e Région, ces politiques ont commencé à être appliquées au début des années 2000 dans les 8^e et 10^e Régions, sous l'égide de la CONADI, la *Corporación Nacional de Desarrollo Indígena*. Sur quelles représentations s'appuient-elles ? Comment et pourquoi l'éducation devient-elle le théâtre privilégié des enjeux de l'autochtonie ? Comment comprendre, dans ce nouveau contexte hautement institutionnalisé, les relations de genre ? En effet, si les deux parents transmettent leur appartenance autochtone à leurs enfants, les modalités de cette transmission varient en fonction du genre. La thématique de langue maternelle, ses implications en terme d'idéologie et de représentation, l'illustre de manière particulièrement magistrale.

Qui dit langue maternelle dit mère. Isabel, comme les autres femmes du groupe culturel, appartient à cette catégorie particulière qui est celle des mères. La thématique de la maternité rend visible tant les constructions sociales et culturelles de la féminité que les représentations liées à la « transmission culturelle », et donc à l'affirmation de l'autochtonie. L'histoire de María, une de mes voisines, a attiré mon attention sur le changement que représente l'accession des femmes au statut de mère. J'analyse le passage de « fille de » à « mère de » pour

montrer en quoi il constitue un moment-clé, rempli de tensions, dont les enjeux sont complexes.

L'aspect novateur de ma thèse repose sur l'analyse de ces actualisations spécifiques de l'appartenance mapuche. La thématique centrale en est donc la tension entre changement et continuité. En tant que forme particulière d'ethnicité, l'autochtonie est confrontée à un paradoxe car les mutations, liées aux nouveaux contextes historiques et sociaux, doivent se conjuguer à la définition d'éléments de continuité. Je m'éloigne donc des travaux plus classiques sur l'appartenance mapuche pour analyser la constitution de l'imaginaire autochtone dans le contexte de l'institutionnalité chilienne. Cet imaginaire est structuré par les constructions sociales de la féminité et de la masculinité, puisque ces dernières sont centrales dans la négociation et la circulation des représentations de soi, et par analogie, de celles des autres.

Je structure mon propos en trois parties. La première introduit le cadre et les conditions dans lesquels se déroulent mes recherches personnelles et la thématique générale de l'autochtonie et de l'ethnicité. Je commence par présenter la Vallée d'Élicura, de laquelle viennent les membres de *Weliwen*, en décrivant les conditions de vie de mes interlocuteurs et interlocutrices mapuche, ainsi que certaines de leurs relations avec la société que je qualifie de « dominante », selon la définition qu'en donne Baumann [Baumann 1998]. J'explicite dans le chapitre trois les aspects méthodologiques, qui ont joué un rôle central durant les deux ans que j'ai passés au Chili. Ils thématisent les enjeux de ma présence et les relations interpersonnelles directement liées à ma recherche. Le dernier chapitre de la première partie est consacré au cadre théorique. Je commence par contextualiser la problématique

autochtone, ses implications et ses enjeux au niveau international. Je donne aussi une présentation générale du contexte chilien. Comme je l'ai mentionné, la problématique de l'autochtonie entretient des liens étroits avec les théories sur l'ethnicité. Puis, j'expose les éléments centraux de ma réflexion qui permettent d'articuler genre et ethnicité, notamment par rapport aux sphères publiques et privées.

La deuxième partie de ma thèse est consacrée à l'analyse de ce que signifie, dans ce contexte particulier, « être Mapuche ». Pour ce faire, je reprends la catégorie sociale de la *comunidad*, généralement présentée comme la base de l'organisation sociale mapuche. Mon objectif n'est cependant pas de chercher des traces du maintien des aspects qualifiés de « traditionnels », mais de comprendre les actualisations de la *comunidad*. La *comunidad* côtoie étroitement d'autres formes d'institutions sociales, notamment celle des associations culturelles dont relève *Weliwen*, et il s'agit de comprendre en quoi elle s'en distingue, et comment elle s'en rapproche. Ceci m'amène à analyser ce que je dénomme « la dirigeance ». J'ai formé ce néologisme par analogie avec le terme « gouvernance », pour désigner l'ensemble des acteurs sociaux³ qui médiatisent, au sens premier, les rapports entre intérieur et extérieur, entre *comunidad* et institutions étatiques, entre *Wingka* et Mapuche. Cette analyse met en évidence l'importance de la territorialisation dans les discours sur les Mapuche. La culture est pensée et présentée comme intrinsèquement liées à des territoires spécifiques, ce qui m'amène à aborder la question de l'« interculturalité » dans le dernier

³ En l'occurrence, le masculin s'impose car il n'y a pas de dirigeantes à Elicura.

chapitre de cette partie. *Interculturalidad* est un concept récurrent au Chili dans les politiques s'adressant aux autochtones. Il est utilisé pour qualifier des « projets » ou « programme de développement » dans les domaines de la santé et de l'éducation. C'est plus spécifiquement ce dernier aspect qui retient mon attention ici, puisque l'un de ces programmes s'est déroulé dans l'école de la Villa d'Elicura, programme auquel j'ai été institutionnellement associée.

La discussion sur l'interculturalité focalise l'attention sur la thématique de la sauvegarde culturelle, thématique de la troisième partie de ma thèse. Alors que la dirigeance relève du domaine du masculin, les femmes interviennent de manière centrale, par le biais de la maternité et des représentations qui s'y attachent, dans les processus de transmission culturelle. De manière générale, les femmes, du moins les plus emblématiques, telles que les *machi* et les mères, sont considérées comme plus mapuche que les hommes, de par leur proximité supposée avec la catégorie de la nature [Bacigalupo 1999 ; Richards 2006]. Ce processus de naturalisation se donne à voir de manière paradigmatique à travers l'exemple d'un statut social particulier, celui des mères. A partir de l'histoire de Maria, je montre l'importance du passage de « fille de » à « mère de » pour acquérir le statut de personne. Mais ce passage illustre aussi des stratégies féminines pour acquérir une certaine indépendance, ce qui met en exergue les contraintes sociales auxquelles elles doivent faire face. Autour de cette discussion s'articulent les critères distinguant la « bonne » féminité de la « mauvaise », catégories qui peuvent être perçues à travers l'importance que revêtent les ragots, et la menace que ces derniers représentent dans les interactions quotidiennes.

Chapitre 1

Elicura

Géographiquement, la majeure partie de mes séjours s'est déroulée dans une Vallée connue sous le nom d'Elicura. Située à environ 650 kilomètres au sud de Santiago, dans les contreforts de la Cordillère de Nahuelbuta, qui borde le littoral pacifique, Elicura est entourée au nord, à l'est et à l'ouest de montagnes, et débouche au sud sur le lac Lanalhue. La Vallée est façonnée par deux rivières parallèles qui coulent du nord au sud avant de se jeter dans le lac. Ces rivières servent à faire la différence entre « gens d'ici » et « gens de l'autre côté », distinction importante dans la vie quotidienne sur laquelle je reviendrai. Environ 1400 (1384) personnes sont recensées dans la Vallée, dont la moitié (684) de Mapuche [Chile INE 2002]. Administrativement, elle dépend de la commune de Contulmo.

De par son orientation, la Vallée jouit d'un microclimat particulier. Les sommets de la cordillère Nahuelbuta la protègent des vents maritimes frais et humides, ce qui permet la croissance de plantes et d'arbres qui normalement poussent plus au nord : avocatiers, agrumes, aux côtés des pommiers, poiriers, pruniers, cognassiers et autres. Les hivers n'en sont pas moins pluvieux et froids, même s'il est rare que la neige tombe jusqu'au fond de la Vallée et qu'il gèle de manière conséquente. L'été est tempéré, même si les nuits restent fraîches.

Les habitations se concentrent dans le fond de la Vallée, qui représente une vingtaine de km². Vues depuis les montagnes, elles se regroupent en huit grandes zones d'habitation. Cinq d'entre elles se caractérisent par un habitat dispersé et sont habitées par une majorité de Mapuche. Un réseau de petits sentiers relie les maisons de ces cinq *comunidades* entre elles. Les trois autres zones d'habitation se répartissent de part et d'autre d'un chemin plus large, asphalté en partie, utilisé comme réseau routier par les

camions des entreprises forestières, les bus ruraux et quelques rares véhicules privés. Mahuida et San Ernesto ne sont habités que par des *Wingka*. San Ernesto a un petit établissement scolaire, le seul à n'accueillir que des enfants *wingka*. Calebu, la dernière de ces zones, à l'est de la Vallée, est la plus densément peuplée. Elle s'apparente à un petit hameau et abrite le dispensaire rural qui dessert l'ensemble de la Vallée ainsi que la plus grande des trois écoles. La population s'y partage entre Mapuche et *Wingka*. A l'exception de Calebu, qui a une situation intermédiaire, les habitant-e-s font la distinction entre la Vallée qui fait partie du *campo*, ce qui peut se traduire par campagne, et qui signifie un lieu où l'habitat est dispersé, et *el pueblo*, le village, espace de population dense comme le sont Contulmo et Cañete.

Le fond de la Vallée est sillonné de clôtures en fil de fer barbelé, délimitant les parcelles de chaque famille. Les séparations des terres boisées situées dans les montagnes ne sont pas toujours indiquées mais les limites sont connues, comme je le constate au cours d'excursions en compagnie d'enfants de diverses familles, qui m'indiquent les parcelles et le nom de leur propriétaire.

L'opposition entre les montagnes inhabitées et la Vallée peuplée est une conséquence des politiques économique et foncière des quarante dernières années. Les gouvernements de Frei (1964-70) et d'Allende (1970-1973) ont initié de grandes réformes agraires [Silva 1987]. Les grandes propriétés foncières, appelées *fundos*, ont été démantelées et leurs terres données aux petits paysans, *wingka* et mapuche. Outre cinq « réserves » mapuche, la Vallée d'Elicura était occupée par trois grands *fundos*, dont un seul subsiste. Dès la fin des années 60, des familles *wingka* sans terres, vivant dans les montagnes, se sont établies à Mahuida, San Ernesto et Calebu, où

habitaient déjà les employés des trois *fundos* de la Vallée. Des Mapuche de trois réserves les ont rejoints à Calebu. Le putsch militaire du général Pinochet a sonné le glas des réformes agraires, rendant leurs terres à la plupart des grands propriétaires. A Elicura, les petits paysans sont restés sur deux anciens *fundos* qui étaient sans héritiers, le troisième propriétaire a récupéré les terres qu'il occupait avant les réformes. Les montagnes environnant la Vallée ont été déclarées terres fiscales, c'est-à-dire appartenant à l'Etat qui les a vendues à de grandes entreprises forestières. Ces dernières y exploitent actuellement des plantations de pins et d'eucalyptus destinés à l'industrie du papier et à l'exportation.

L'infrastructure de la vallée a rapidement changé au cours des années 90. Toutes les habitations sont actuellement reliées au réseau électrique, alors que rares étaient celles qui l'étaient il y a vingt ans. Il en va de même de l'eau courante. Toutes les maisons sont équipées de robinets, qui sont reliés soit au réseau d'eau potable, payant, soit alimentés directement par les nombreuses sources des montagnes avoisinantes. Si ce dernier système, beaucoup plus populaire, a l'avantage d'être gratuit, il ne garantit pas la salubrité des eaux, et les habitant·e·s sont régulièrement atteints·e·s de problèmes gastriques provoqués par la pollution résultant du traitement chimique des plantations.

Elicura débouche sur une route qui relie Cañete à Contulmo en longeant le lac [voir les cartes en préambule de ce travail]. Un chemin monte dans la Vallée, se séparant après le pont qui enjambe la rivière Elicura, qui a donné son nom à la Vallée. Un des embranchements suit le cours de la rivière jusqu'à San Ernesto, au pied des montagnes. L'autre rejoint la route à l'extrémité est de la vallée, après avoir passé par Calebu [Voir page suivante,

illustrations 3 et 4]. Jusqu'alors en terre battue, ce chemin a récemment été asphalté, grâce notamment à l'insistance de Juan, ce qui a amélioré les conditions de vie des riverain·e·s car les camions emmenant le bois lors des coupes ne soulèvent plus de tourbillons de poussière. Juan a aussi obtenu que la municipalité prenne en charge l'évacuation des poubelles. Il n'y a qu'une quinzaine de véhicules particuliers dans la Vallée. Pour leurs déplacements, les habitant·e·s utilisent le réseau de transport rural qui les mènent à Contulmo ou Cañete, d'où partent des bus pour Concepción, Temuco et Santiago.

Outre les zones d'habitations proprement dites, sur lesquelles je reviendrai, il existe un certain nombre de bâtiments publics dans la Vallée. Des écoles accueillent les enfant en trois lieux, à la Villa, San Ernesto et Calebu. Elles sont toutes établies sur des terrains appartenant à la municipalité. Celle de Calebu avoisine le dispensaire rural, qui dessert l'ensemble d'Elicura. Il compte deux auxiliaires de santé qui en assurent la permanence, et un médecin et une sage-femme de l'hôpital de Contulmo viennent une fois par semaine s'occuper des malades, alors que les cas plus sérieux sont envoyés à l'hôpital de Contulmo.

D'autres part, des bâtiments religieux émaillent la Vallée. La seule chapelle catholique se dresse près du pont de la Villa. Sept églises évangéliques, appartenant à quatre missions distinctes, sont édifiées sur des terrains de particuliers. L'importance numérique des *evangélicos* à Elicura reflète l'essor des missions d'obédience évangélique ou pentecôtiste dans l'ensemble de l'Amérique latine depuis une trentaine d'années [Foerster 1988 ; Lalive d'Epina y 1975 ; Galinier et Molinié 2006 ; Martin 1999].

Illustration 3. La Vallée d'Elicura



Vue de la comunidad Juan Caniuman

© Photo : L. Leviqueo, août 2006

Illustration 4. La Vallée d'Elicura



Vue de Calebu, le hameau à l'est de la Vallée.

© Photo de l'auteur, décembre 2002

Enfin, depuis 2003, la *ruka* de *Weliwen* se dresse à côté de l'école de la Villa. Lors de mon premier séjour, Juan m'a longuement parlé de son projet de donner au groupe culturel une assise par le biais d'une maison de réunion. Après de longs pourparlers avec la municipalité, il a obtenu le droit d'occuper une partie du terrain attenant à l'école de la Villa. C'est là qu'a été construite la *ruka*, le terme désignant en *mapuzungun* la maison. Je reviens sur cette *ruka* et ses significations dans la deuxième partie de mon travail, mais il convient de souligner dès lors que le fait de disposer d'un terrain communal lui confère une légitimité particulière au sein de la Vallée.

En résumé, la Vallée est un lieu dont les infrastructures ont connu de rapides changements. Ces derniers se retrouvent au niveau des parcelles individuelles qui ont elles aussi subi des remaniements. Entre 2000 et 2005, de nouvelles maisons ont été construites, d'autres ont été déplacées. Les nouvelles constructions sont le plus souvent le fait de jeunes familles qui obtiennent un subside pour construire leur propre habitation, alors qu'elles vivaient sous le même toit que les parents de l'un-e des conjoint-e-s. L'obtention d'un subside est conditionnée par celle d'un lopin de terre pour y ériger la maison, ce qui implique que les parents s'engagent à céder la jouissance d'une parcelle de leur terrain à la nouvelle famille. Construites, souvent très sommairement, en bois et en tôle ondulée, les maisons déjà existantes peuvent aussi être déplacées, par exemple pour se rapprocher d'un sentier. Le besoin de se rapprocher d'une voie de communication peut s'expliquer par l'ouverture d'une épicerie. Dès 2003, des subventions ont été accordées pour favoriser le petit commerce, et la plupart des familles ont construit des dépendances, souvent un poulailler. A la fin de mon séjour sont apparues des maisonnettes destinées à

abriter de petites épiceries. Ce type de commerce avait disparu de la Vallée, et il est à supposer que ces nouvelles échoppes vont entrer en concurrence les unes avec les autres.

De tels projets de développement sont monnaie courante au Chili. Toutes les familles que je connais dans la Vallée, mapuche comme non mapuche, sollicitent des subsides pour construire ou améliorer une habitation. Aux côtés des organismes s'occupant du développement des zones rurales, la CONADI joue un rôle important comme pourvoyeuse de projets et par conséquent de ressources économiques. Créée par la Loi Autochtone de 1993⁴, la CONADI a hérité des fonctions et des juridictions des « Affaires Indiennes », tout en bénéficiant de fonds destinés à l'achat de terres et en développant des politiques de sauvetage et de promotion des cultures autochtones. Je reviens sur les implications concrètes de cette institution dans la deuxième partie de mon travail. Des familles *wingka* se plaignent des politiques gouvernementales, qu'elles considèrent comme trop favorables aux Mapuche, ce qui à leurs yeux implique qu'elles les discriminent. Reprenant la critique d'un de ses voisins *wingka* qui lui reproche d'exploiter son autochtonie à des fins financières, Juan affirme son bon droit en soulignant que « les *Wingka* ne sont pas d'ici. Même si on habite les uns à côté des autres, nous n'oublions jamais que les *Wingka* ne sont pas d'ici, c'est nous qui sommes d'ici »⁵ Cette remarque illustre l'importance de l'histoire dans la gestion des tensions qui existent entre Mapuche et *Wingka*. De ce fait, des éléments de l'histoire de la Vallée d'Elicura m'ont été rapportés, qui thématisent les relations entre ces deux catégories sociales, d'où son intérêt pour mon propos.

⁴ Cette loi se trouve en annexe à la fin de mon travail.

⁵ « *Los wingka ya no son de aquí, aún si vivemos al lado, siempre nos recordamos que ellos no son de aquí, somos nosotros que son de aquí.* »

Je vais les résumer dans la section qui suit, en retraçant la chronologie de l'occupation de la Vallée. Le dénominateur commun des autochtones est celui de l'expérience de la colonisation, qui s'impose par des processus de dépossession culturelle et matérielle. Quelle forme a-t-elle pris au Chili, et particulièrement à Elicura ?

La colonisation

La dénomination « Valle de Elicura » apparaît dans plusieurs chroniques historiques, où elle correspond à un espace plus étendu que l'actuelle Vallée [Foerster 1996 ; Hermosilla Silva 2001]. La Vallée fait partie du vaste territoire sur lequel, à l'arrivée des Espagnols et jusqu'à l'établissement de l'Etat chilien, nomadisent des groupes mapuche constitués par des familles étendues. Ce territoire couvre plus de 9,5 millions d'hectares, selon l'estimation de l'historien Mariman [Mariman Quemenado 2002b : 53], et s'étend du fleuve Bío-Bío, au nord, à l'île de Chiloé, au sud. Concrètement, cette région n'est jamais soumise à l'autorité des Espagnols. Les représentants de la Couronne entérinent cette indépendance par la signature de traités particuliers, lors de rencontres appelées *parlamentos*. Les rencontres duraient souvent plusieurs jours, et les traités qui y étaient conclus scellaient la paix entre la Couronne et un ou plusieurs caciques mapuche. Ce sont les Espagnols qui nomment les chefs de guerre avec lesquels ils concluent des alliances « caciques », terme d'origine aztèque. Ces alliances n'engagent jamais l'ensemble des Mapuche, qui constituent des groupes indépendants les uns des autres. Il n'existe aucune centralisation de pouvoir [Aylwin Oyarzún 1995 ; Calbucura 1994 ; Course 2005 ; Lillo Vera 2002 ; Boccara 1999b ; Zavala 2000]. Juridiquement, les traités conclus lors de ces *parlamentos*

jouent un rôle important dans les revendications actuelles, comme je l'expose ci-dessous.

Aux XVIII^e et XIX^e siècles, la présence espagnole au sud du Bío-Bío se résume à la construction de quelques forts. L'un de ces forts est celui de Tucapel, situé tout près de l'actuelle ville de Cañete [Hermosilla Silva 2001]. S'y déroule l'un des épisodes épiques de l'évangélisation et de la colonisation espagnoles, épisode connu comme l'histoire des « Martyrs de Elicura ». Elle se passe au XVII^e siècle, après que le conquistador Pedro de Valdivia a, le premier, franchi le Bío-Bío, qui marquera la frontière entre territoires soumis à la couronne espagnole et territoires mapuche. De Valdivia a fondé le fort de Tucapel, proche de l'actuel Cañete, où il trouvera par ailleurs la mort. Détruit puis reconstruit, ce fort abrite missionnaires, jésuites et soldats. En 1612, un groupe de fugitives s'y réfugie, constitué d'une Espagnole, longtemps prisonnière d'un guerrier mapuche qui en a fait l'une de ses femmes, de deux co-épouses mapuche, dont l'une convertie au catholicisme, et de la fillette de l'une des deux femmes mapuche. Elles sont accompagnées d'un soldat, dont l'Espagnole est tombée amoureuse alors qu'il était captif du même guerrier. Ce dernier se présente en armes, pour réclamer ses femmes et sa fille. Décision est prise d'en rendre une, pour autant qu'il se convertisse et abandonne la polygamie. Il récupère l'une des épouses mapuche. Les missionnaires s'établissent à Elicura pour y fonder une mission dans laquelle ils vivent avec des Mapuche amis, *indios amigos*. Ces derniers sont ainsi considérés car ils ont conclu des traités de paix. Mais le guerrier se venge en attaquant et tuant tout le petit groupe. Les Jésuites sont égorgés sur une grande pierre sur les rives du fleuve Calebu, à l'est de la Vallée [Campos Menchaca 1972]. Campos Menchaca insiste sur le caractère bestial de la mise à mort,

qui élève les Jésuites au rang de martyrs [Voir page suivante, illustration 5].

Je relate cet épisode car il permet d'illustrer différents niveaux des enjeux autour de récits historiques. Le premier est celui du rôle des Jésuites dans la constitution d'un corpus de connaissances sur la culture et surtout la langue mapuche [voir les travaux linguistiques de Fra Augusta 1903]. Cela se traduit par la réputation d'Elicura dans la littérature anthropologique classique comme lieu hautement symbolique des premières relations entre Mapuche et Espagnols [Foerster 1996].

Un deuxième niveau est l'activation de cet épisode historique au niveau local. En deux occasions, Juan puis Isabel me racontèrent « le massacre des Jésuites », en insistant tous les deux sur la pierre qui marque le lieu de leur mise à mort, sur les rives du fleuve Calebu. Un neveu d'Isabel, présent lors de son récit, me proposa de m'y emmener, pour que nous recherchions l'endroit où se trouvait la fameuse pierre. Elle a été enlevée pour être dressée au collège jésuite de Concepción où elle commémore la mort des martyrs. Juan et Isabel considèrent ceci comme un vol, « *se la robaron* ». Elle représentait pour eux la résistance mapuche et le rejet de toute présence étrangère dans la Vallée. En ce sens, la pierre matérialisait dans le présent la longue histoire de relations conflictuelles entre colons et Mapuche, rappelant une fois de plus les paroles de Juan sur la légitimité des Mapuche comme seules personnes véritablement « d'ici ». A ses yeux, le transport de la pierre à Concepción serait une nouvelle tentative d'effacer l'histoire de la présence autochtone dans la Vallée. Or la pierre a été enlevée après que la commune de Contulmo l'eut offerte au collège. En ce sens, Juan utilise l'histoire des Jésuites pour parler de la situation

actuelle, qui prévaut depuis la constitution de l'Etat chilien, ce qui m'amène à considérer l'histoire plus récente de la Vallée par rapport à la commune. J'aurai l'occasion de montrer comment le discours dominant se réapproprie la résistance mapuche pour l'incorporer dans le récit nationaliste qui mène à la proclamation de l'indépendance chilienne.

La Vallée et la commune de Contulmo

Le village de Contulmo a été fondé par des colons allemands en 1884. Cette date est emblématique dans l'histoire du tout jeune Etat chilien. Dès son indépendance en 1810, la situation d'autonomie que les Mapuche avaient conservée face aux représentants de la Couronne espagnole s'amenuise graduellement, ce qui provoque une multiplication des résistances mapuche [Mariman 2000 ; Mariman Quemenado 2002b ; Boccara 2002 ; Valdés 2000]. En 1852, la province de l'Araucanie est créée, qui comprend l'ensemble des terres entre Concepción et Puerto Montt. Par décret, ces terres se retrouvent *de jure* directement soumises au gouvernement chilien, qui inaugure un processus connu sous le nom « d'enracinement », *radicación*. Ces politiques consistent à assigner aux familles mapuche des portions congrues de territoire, en les regroupant, au mépris de leur nomadisme. Une loi votée en 1866 accentue la pression en obligeant les Mapuche à acquérir des titres fonciers pour leurs terres, nommée les *Titulos de Merced*. C'est le début de la Guerre dite de pacification, qui culmine avec les entreprises militaires des années 1882-1884. La guerre est légalisée par la proclamation de lois qui visent à incorporer concrètement le sud du Bío-Bío à l'Etat-nation par divers biais. Outre la « pacification » militaire du territoire mapuche par l'armée nationale, elles prévoient la construction d'un chemin de fer

Illustration 5. Le massacre des martyrs jésuites



P. Martinus de Aranda Hispanus Chilensis. P. Horatius Senensis, et Didacus de M^o Hispanus Mexicanus Societatis Iesû pro fidei defensione Angaramonis in stru^o confossi, clava percussi, tandem abscisso capite occubuerunt in Elicura Prou^o Chilensi.

Exécution des missionnaires jésuites à Elicura, en 1612 [Ovalle 1646].

assurant les communications et les transports, le monopole étatique dans l'acquisition et la vente des terres et enfin l'encouragement de l'immigration européenne [Boccaro 1999b ; Mariman Quemenedo 2002b ; Morales Urra 2002a ; Schulte-Tenckhoff 1997]. En 1884, l'Etat chilien se déclare l'unique propriétaire du sud du Bío-Bío, réduisant les Mapuche à occuper de petites réserves morcelées qui ne représentent que le 5,5% de cet immense territoire. La conjoncture internationale accélère le processus de spoliation, puisque la demande de terres agricoles est croissante. Comme d'autres pays sud-américains, le Chili pratique une politique active d'aide à l'immigration en provenance d'Europe, fournissant aux colons et à leurs familles des terres à exploiter. Des conditions similaires se retrouvent de l'autre côté de la frontière avec l'Argentine, où le Général Roca annexe brutalement le territoire mapuche lors de la *Conquista del Desierto*, qui entraîne un véritable génocide [Kradolfer 2005 ; Briones et Carrasco 2000].

Conséquence de la nationalité des colons européens qui s'y établissent à la fin du XIX^e siècle, Contulmo est connu comme étant un village allemand. Aux côtés du cadre naturel, avec les lacs Lanalhue et Lleu Lleu, c'est sur cette spécificité, incarnée par son architecture, ses spécialités culinaires et certaines fêtes populaires, que se fonde son attractivité touristique jusqu'au début des années 2000. L'émergence récente de la thématique mapuche dans la 8^e Région a suscité un écho national et international, puisque Danielle Mitterrand, en 1999, et le président chilien Ricardo Lagos, en 2005, ont visité la Vallée sur l'invitation du groupe culturel. La municipalité a par conséquent choisi d'intégrer la culture mapuche dans le dépliant touristique qu'elle a édité en 2005, en y mentionnant les traditions mapuche aux côtés des allemandes [Voir page suivante, illustration 6]. Le site officiel de la commune n'en continue pas

moins de glorifier l'esprit d'entreprise et l'acharnement des colons, ainsi que leur amour de la nature, qui a transformé l'impénétrable forêt vierge en un fertile et riant verger [Contulmo 2005]. La mise en exergue de cet amour de la nature et de la relation harmonieuse avec le milieu naturel n'est pas sans rappeler le stéréotype qui s'attache aux Mapuche. Ces derniers se le réapproprient dans leurs revendications sous la forme d'un discours écologiste. Dans la commune de Contulmo, Juan est le premier à le tenir, et il en fait un des arguments centraux de sa campagne électorale pour être élu maire, en 2000. Avec l'aide d'une ONG canadienne, il a formé un groupe écologiste dans la Vallée autour de quelques ami·e·s *wingka* et mapuche, et c'est par ce biais qu'il a obtenu que la commune organise l'évacuation des poubelles.

Cette brève esquisse de l'histoire d'Elicura, de la présence espagnole à la fondation de Contulmo, sous l'impulsion des politiques favorisant l'immigration européenne, permet de replacer dans leur contexte les discours actuels sur la cohabitation entre *Wingka* et Mapuche. D'une part, l'histoire permet de comprendre la manière dont le territoire au sud du Bío-Bío a été annexé par l'Etat chilien. Je développerai les modalités et les conséquences de l'annexion pour les Mapuche de la Vallée dans la deuxième partie de mon travail. D'autre part, je mettrai en évidence l'importance des discours historiques comme explication et légitimation des relations actuelles.

Vivre à Elicura

Le changement des infrastructures, l'émergence des revendications mapuche dans le sud de la 8^e Région et son renforcement dans l'ensemble du Chili ont contribué à modifier les conditions de vie à Elicura. De nouvelles aspirations personnelles voient le jour,

Illustration 6. Dépliant touristique de la
municipalité de Contulmo



Le dépliant touristique de Contulmo (2005) juxtapose la célébration de la colonisation allemande et la *ruka* du groupe *Kimun Mapu*

Source : Ilustre Municipalidad de Contulmo

aiguillonnées par les possibilités apparentes qu'offre une conjoncture économique favorable⁶. Les disparités socio-économiques n'en restent pas moins très marquées, avec de grandes inégalités régionales, notamment dans les zones rurales et à forte présence autochtone. Comment et de quoi vit-on à Elicura ? Quelles sont ces aspirations, et quelles possibilités existent de les concrétiser ? La réponse à ces questions est importante car elle permet de comprendre l'établissement du champ de l'interculturalité.

Dans un premier temps, je vais revenir sur les données officielles de la population à Elicura. Comme mentionné ci-dessus, le recensement nationale de 2002 évalue la population mapuche à 684 personnes [Chile INE 2002]. Or, ce chiffre varie en fonction de plusieurs critères, généraux et personnels. Le premier élément est le caractère saisonnier des variations. Ainsi les mois estivaux correspondent à l'arrivée des parents et de leurs familles vivant en ville, la grande majorité à Santiago. Selon une évaluation faite avec Pedro, le frère de Juan, la population mapuche à Elicura double de fin décembre à fin février [Lavanchy 2003], alors qu'elle baisse en automne et en hiver. Outre le départ des familles apparentées qui retournent en ville en février, nombre de jeunes hommes domiciliés dans la Vallée, mapuche comme *wingka*, partent quelques semaines en automne pour récolter les fruits dans les grandes exploitations plus au nord. Bien que ce genre de travaux semble se féminiser [Stephen 1997], je ne connais aucune jeune femme de Elicura qui en fasse de même. Les mois hivernaux voient le départ d'une autre catégorie de personnes, les femmes âgées, du moins certaines

⁶ www.diplomatie.gouv.fr/fr/pays-zones-geo_833/chili_495/presentation-du-chili_949/economie_4743.html. [Site consulté en ligne le 20.3.2007]

d'entre elles qui vont séjourner en ville, pour éviter de passer l'hiver dans des conditions trop difficiles. Ainsi la mère d'Isabel se rend chez l'une de ses filles, car le terrain où elle a construit sa maison, située dans la *comunidad* la plus proche du lac, est inondé en hiver. Si ces variations se retrouvent chez l'ensemble des habitant·e·s de la Vallée, les familles mapuche sont concernées dans une proportion plus élevée. En effet, propriétaires de lopins de terres nettement plus restreints que ceux des familles *wingka*, l'exode rural les touche de plein fouet, ce que j'explique dans la deuxième partie de ma thèse.

La population de la Vallée varie aussi de manière hebdomadaire. Toutes les écoles de la Vallée n'offrant pas le cycle primaire complet, ni aucun cycle secondaire, nombre d'enfants partent dès douze ans pour poursuivre leur scolarité dans un internat. La plupart vont à Contulmo, même si certaines familles choisissent d'envoyer leurs enfants, notamment pour le cycle secondaire, à Cañete, Angol ou Curanilahue, ou encore à Santiago chez leurs oncles et tantes. Les pensionnaires reviennent passer le week-end et les vacances à la Vallée. D'autre part, les hommes qui ont trouvé un emploi sont dans leur grande majorité ouvriers dans les exploitations forestières, et travaillent loin de la Vallée. Malgré l'omniprésence de plantations sur les hauteurs d'Elicura, les habitants de la Vallée sont employés sur des sites éloignés, et les ouvriers forestiers, mapuche et *wingka*, travaillant à Elicura viennent d'ailleurs. Les périodes de travail durent de douze à quinze jours, durant lesquels les ouvriers n'ont pas de repos ; ils sont ensuite ramenés à la maison pour leurs deux ou trois jours de congé. Ces déplacements affectent tant les Mapuche que les non-Mapuche.

Le troisième élément à considérer est celui des étapes de vie. Pendant ou au plus tard à la fin de leur scolarité, les jeunes gens commencent à étendre leur mobilité. Ils sont souvent contraints de partir en raison de l'étroitesse des parcelles, trop petites pour nourrir plusieurs familles. C'est donc la pénurie des terres qui entraîne un exode rural important, souvent perçu comme la seule option de survie possible [Course 2005 ; Lillo Vera 2002 ; Castro Romero 2001]. Des jeunes femmes se rendent en ville, parfois pour devenir ouvrières en usine, la plupart du temps pour devenir employées domestiques. Certain-e-s s'établissent de manière définitive en ville. L'idée d'exode est cependant à nuancer, car ces déplacements émaillent la biographie de presque toutes les personnes avec lesquelles j'ai collaboré. On ne peut par conséquent opposer ceux et celles qui vivent en ville à ceux et celles qui n'auraient jamais quitté la Vallée. Beaucoup de personnes partent jeunes travailler en ville puis reviennent s'établir à Elicura lorsqu'elles fondent une famille. D'autres retours s'expliquent par une situation économique précarisée : perte d'emploi, naissance d'un nouvel enfant, etc., à laquelle s'ajoute l'opportunité de s'établir sur un lopin de terre, soit en conséquence d'un héritage, soit par un prêt consenti par les parents, un frère ou une sœur. Comme je l'ai constaté, lors des recensements, plusieurs familles considèrent que les jeunes gens, travaillant en ville depuis plusieurs mois, continuent d'appartenir à la maisonnée.

La population d'Elicura varie parfois considérablement, ce que les chiffres des recensements ne reflètent pas. Les familles mapuche connaissent le plus de mouvement en raison du manque aigu de terres à leur disposition, ce qui influence durablement les relations à l'intérieur de la fratrie. Ceci est d'autant plus important que depuis la sédentarisation consécutive à la Guerre de Pacification,

l'agriculture constitue la base des ressources mapuche en milieu rural [Aldunate del S. 1996 ; Faron 1968 ; Stuchlick 1999 ; Bengoa 1985]. Toute famille a son champ de pommes de terre, qui constituent la base de l'alimentation.

Un minimum de ressources numéraires est indispensable pour acheter les produits de première nécessité et surtout payer l'électricité. Différentes stratégies existent pour ce faire. Les pères de famille ont rarement un salaire fixe et la plupart combinent leurs activités agricoles à une ou plusieurs sources de revenus. Ils développent souvent des compétences en travaux artisanaux tels que la cordonnerie, la vannerie et l'ébénisterie. Ces compétences sont utiles dans leur foyer, mais elles interviennent aussi dans le cadre des relations avec d'autres familles. Chacun sait à qui apporter une paire de chaussures à réparer, ou une chaise à canner. Chaque famille a son propre réseau en fonction de ses besoins et affinités du moment, et les travaux sont rémunérés. En été, l'afflux touristique au bord du lac permet de vendre du miel, des fraises ou d'autres produits. Certains hommes sont occasionnellement hommes à tout faire ou jardiniers chez le dernier grand propriétaire foncier de la Vallée.

Comme je l'ai évoqué, les entreprises forestières sont une source importante d'emplois. Les ouvriers touchent en principe le minimum salarial chilien, qui se monte à 120'000 pesos mensuels⁷ et suffit à peine à nourrir une famille. Etre ouvrier forestier ne dispense pas les chefs de famille de planter quelques ares de pommes de terre,

⁷ En 2003, cette somme correspondait à environ CHF 340.-. A titre de comparaison, un sac de farine de 50 kilos coûtait 10'500 pesos, soit une trentaine de francs suisses, et couvrait les besoins d'une famille de 6 personnes pour trois semaines.

et de prévoir des provisions de bois suffisantes pour les deux semaines que dure leur absence.

La plupart des femmes se plaignent de l'absence de leur conjoint qui les laisse seules pour gérer le quotidien. Certains pères de famille renoncent à ces emplois pour rester dans la Vallée, d'où la dépendance mentionnée par Ancalaf [2000] à des projets financés par une institution, la commune ou une ONG, et consistant à nettoyer les fossés de leurs ronces, asphaltier le chemin principal ou rénover un pont. La Vallée fourmille de projets proposés par des institutions. Certains, tels que ceux mentionnés ci-dessus, permettent à des catégories de la population de travailler. Tous ne donnent cependant pas lieu à des rémunérations monétaires. Financés par des institutions nationales ou internationales, et/ou par des ONG, les projets qui ont pour but de développer, *desarrollar*, des secteurs de la société chilienne considérés comme nécessaires visent surtout à améliorer les conditions des habitations. C'est par ce biais que les jeunes couples obtiennent le bois et tout autre matériau pour construire leur maison. Lorsqu'ils s'adressent plus spécifiquement au champ autochtone, les projets se doublent de l'impératif de *rescate cultural*, de sauvegarde de la culture, comme ceux financés par le programme *Orígenes* ou par la CONADI. Il convient cependant de souligner ici que la thématique de préservations des cultures autochtones, allant de pair depuis peu avec la préservation du patrimoine national chilien, a pris une place déterminante. Cette nouvelle orientation idéologique fonde les politiques interculturelles, notamment celles liées à l'éducation interculturelle bilingue dont j'analyse les tenants et les aboutissants au travers du projet présenté dans la deuxième partie de mon travail.

Dans de nombreux cas, ces occupations sont trop ponctuelles pour assurer le paiement des factures d'électricité. Les allocations familiales mensuelles sont alors indispensables. Dans la Vallée même, les femmes ont souvent moins de possibilités d'accès à des ressources monétaires. Le tissage et le travail de la laine en général est la seule occupation artisanale des femmes. La grande majorité de mes interlocutrices ayant une expérience de travail salarié ont été employées comme domestiques, ce qui n'est pas un phénomène nouveau [cf. Faron 1968].

Dans la Vallée, les activités des femmes s'organisent autour de l'espace domestique clôturé, à savoir la maison, le potager et la basse-cour. Le potager contient quelques légumes et salades, et surtout les plants de *ají*, les piments rouges qui, séchés et moulus, accompagnent tout repas. Toute famille a quelques poules et un coq, certaines élèvent aussi des canards, des dindons ou des oies. La principale responsabilité des femmes reste pourtant celle du foyer, à la fois lieu de feu et centre de la vie familiale. Leur échoit principalement la préparation de la nourriture. Plus précisément, c'est une et une seule d'entre elles qui en est chargée, la maîtresse de maison, la *dueña de casa*. Même si d'autres figures féminines apportent leur contribution, elles restent sous les ordres de la maîtresse de maison qui détermine notamment qui est servi et dans quel ordre. La maîtresse de maison est généralement la mère de famille. En cas d'absence, elle délègue à l'une de ses filles la responsabilité de cuisiner. Le domaine du foyer est celui où elles peuvent légitimement donner des ordres à leur mari, responsable de fournir en quantité suffisante le bois, combustible indispensable pour cuisiner et se chauffer. Enfin, elles ont la charge des enfants et des nourrissons. Les filles célibataires secondent leur mère dans ces

activités quotidiennes, plus rarement les fils. Nous verrons ce que cela signifie dans la dernière partie de ce travail.

Les mères sortent de la Vallée une fois par mois pour recevoir « la paie », *el pago*, l'aide familiale du gouvernement. Elles en profitent pour faire quelques achats, mais les plus importants sont faits par le mari ou du moins en sa compagnie. Des produits de base tels que la farine, le sel, le sucre, le café et le thé sont achetés en ville. Lors de mes séjours à Elicura, une seule petite épicerie existait, qui proposait des biens de première nécessité tels que levure, boissons gazeuses, vin, sucreries, lait et yoghourts. Comme je l'ai mentionné, d'autres échoppes ont été ouvertes peu après la fin de mon séjour en 2003.

Mes jeunes interlocutrices présentent le caractère répétitif et quotidien des activités ménagères comme une contrainte limitant leurs possibilités de *salir*, « sortir » de la Vallée. Je reviens ci-dessous sur les aspirations des jeunes gens et les opportunités de les satisfaire. De manière générale, les femmes soulignent la dimension routinière de leurs occupations comme source d'ennui : *aburrirse*, s'ennuyer, est souvent utilisé comme un synonyme de *estar bajoneada*, être déprimée. Les activités masculines sont tributaires des conditions atmosphériques, ce qui leur donne un caractère imprévisible que les tâches ménagères ne connaissent pas.

« Nos tratan como animales » : Aspirations personnelles et réalités professionnelles

Les adolescent·e·s en fin de scolarité, mais aussi les jeunes adultes, manifestent la volonté de choisir un métier et d'exercer une profession différente de celle d'ouvrier non qualifié. L'envie de *salir adelante*, d'aller de l'avant, passe par la perspective de poursuivre

des études et d'avoir et d'exercer un métier en dehors des possibilités évoquées ci-dessus. Ces aspirations sont matérialisées par l'ouverture, en 2001, de la succursale d'une université privée à Cañete. Isabel s'y est inscrite, ce qui représente un investissement financier conséquent⁸. Malheureusement, après qu'elle eut suivi trois semestres, il s'est avéré que les titres délivrés par cette université n'étaient pas reconnus par le ministère de l'éducation, l'offre de cours n'étant pas assez étoffée. Comme ses coreligionnaires, Isabel a dû choisir entre continuer en accordant crédit à la direction qui affirmait faire le nécessaire pour régler la situation, ou abandonner malgré l'investissement financier effectué.

Jusqu'à l'ouverture de cette université, les seules possibilités de formation postobligatoires étaient offertes par des instituts privés et des établissements publics dans des domaines techniques. L'armée et la police représentent une autre opportunité pour les Mapuche ou de manière plus générale pour les personnes ayant l'envie et les capacités d'entreprendre des études sans en avoir les moyens. J'en prends conscience lorsque la belle-famille d'Isabel vient passer une partie de l'été dans la Vallée. Trois des cinq frères de son mari et deux de ses neveux sont policiers ; par ailleurs, nombre de mes interlocuteurs dans les *comunidades* comptent un ou plusieurs frères, neveux, fils dans les forces armées et de police.

⁸ Le mari d'Isabel était, avec un enseignant, l'unique chef de famille mapuche que je connaisse à être salarié de la Vallée. Il était employé par la compagnie des eaux. La totalité de son salaire était investie dans l'immatriculation, malgré le crédit octroyé par l'université. Isabel a obtenu une bourse de la CONADI, ce qui impliquait que leur fille aînée, âgée de douze ans, renonce à celle qui lui était attribuée pour sa scolarité obligatoire. L'immatriculation coûtait 60'000 pesos (171.- CHF), ce qui correspondait au salaire de son mari. D'autres dépenses venaient s'y ajouter : une mensualité de 85'000 pesos (242.- CHF), les frais de transport et les fournitures, etc.

Grandes consommatrices, police et armée offrent un débouché aux jeunes hommes mapuche qui y sont proportionnellement surreprésentés. Les conditions de recrutement font intervenir des aptitudes physiques, scolaires et morales. La taille et l'état de santé général, l'attestation de fin de scolarité secondaire et l'examen d'entrée à l'université, et enfin la nécessité d'être célibataire et sans enfants sont des prérequis. Les policiers désirant se marier doivent attendre d'avoir au moins cinq ans de service avant de solliciter l'autorisation de leurs supérieurs.

A cet égard, la situation à Elicura reflète une réalité plus vaste, soulignée par Course [Course 2005]. Il met ce succès sur le compte de l'importance culturelle du combat guerrier et de la « guerre de captation » dans l'identité mapuche [Boccaro 1999b]. Les commentaires recueillis lors de mes conversations avec les beaux-frères d'Isabel ou des jeunes rêvant d'un engagement nuancent fortement l'interprétation culturaliste. Tous m'ont dit s'engager pour des raisons pragmatiques liées à des considérations économiques et sociales : l'armée et la police permettent de jouir d'un salaire, c'est l'une des rares possibilités de sortir de la précarité à moyen, voire à long terme. Elles assurent des prestations de retraite dont la plupart des Chiliens ne peuvent que rêver, des congés et vacances obligatoires. Elle représente donc une ascension sociale importante, et ce d'autant plus que la hiérarchie qui la régit semble effacer les discriminations sociales dont sont communément victimes les Mapuche : mes interlocutrices et interlocuteurs ont relevé maintes fois l'absence de *caras mapuche*, visages mapuche, dans les postes liés aux services. Par contraste, les normes strictes de l'armée et de la police semblent garantir l'égalité de traitement. De plus, elles sont synonymes d'études pour beaucoup de jeunes gens qui n'ont pas accès à des formations supérieures en raison du coût de

l'écolage, qui dépasse le salaire minimum mensuel. L'attrait guerrier semble d'autant plus aléatoire que l'armée chilienne n'a pas été impliquée dans un conflit armé depuis plusieurs décennies.

Si des jeunes filles, pensionnaires à l'internat de Contulmo, espèrent elles aussi entrer dans la police, ce rêve paraît plus difficile encore à réaliser car je n'en connais pas. Concrètement pour elles, obtenir un travail pour *salir adelante* se traduit par un emploi domestique. Lorsque Maria, dont je relate une partie de la vie dans la troisième partie de ma thèse, travaillait comme employée domestique, elle était à la fois responsable du ménage, des repas et de la petite épicerie attendant à la maison. Travaillant six jours sur sept de 7h à 22h, son salaire mensuel représentait une soixantaine de francs suisses, moins du quart du salaire minimum. Ses conditions de travail sont identiques à celles de la plupart des filles d'Elicura.

Il y a un hiatus entre les aspirations des jeunes gens et les possibilités concrètes qui sont les leurs. Dans les faits, les habitant·e·s d'Elicura constituent une main d'œuvre bon marché, souvent amenée à effectuer des travaux déconsidérés, basés sur la force physique : « Ils nous traitent comme des bêtes de somme » me résume avec amertume le frère de Maria. En dépit des changements socio-économiques du Chili, cet état de fait n'est pas nouveau puisque le père de Juan et les hommes de sa génération ont travaillé dans les mines de charbon de Lota et Coronel, à une centaine de kilomètres au nord de la Vallée, qui font partie du patrimoine ouvrier national.

Cette brève présentation des conditions de vie à Elicura permet de replacer dans un contexte précis les observations que j'y ai faites et de comprendre la portée de mon analyse. J'ai déjà souligné que les Mapuche mettent en œuvre des stratégies qui font intervenir l'autochtonie. Il importe par conséquent de s'arrêter sur ses

modalités de définition, afin de considérer les enjeux de pouvoir qui la sous-tendent. Mais avant de développer ces questions et de les ancrer dans un cadre théorique, je vais expliciter ma méthode de travail et ma situation à Elicura, à partir des différents rôles que j'ai joués dans la Vallée. En effet, j'y ai passé deux ans entre 2000 et 2005, et ma participation ou du moins ma présence lors de certains événements, de même que l'évolution des relations interpersonnelles, ont façonné ma pratique et ma réflexion.

Chapitre 2

Construction de l'objet et réflexion sur un terrain en territoire autochtone

J'ai séjourné à plusieurs reprises au Chili entre 2000 et 2005. Après deux recherches préliminaires dans la Vallée d'Elicura (2000-2001 et 2002), j'y ai effectué la recherche de terrain proprement dite d'octobre 2002 à septembre 2003. Ma vie à Elicura a été entrecoupée de séjours en ville, notamment à Temuco, capitale de la 9^e Région, où j'étais affiliée à l'*Instituto de Estudios Indígenas*, à Cañete et à Concepción. D'octobre 2003 à février 2004, j'ai vécu à Temuco et n'ai plus effectué que des visites ponctuelles à Elicura, où je suis retournée passer un mois en juillet 2005.

Mon travail dans la Vallée a été possible grâce à Juan qui m'a invitée à participer aux activités du groupe. Mon aide a été essentiellement logistique, par le biais de mon ordinateur portable. J'ai transcrit les entretiens réalisés par des membres, et qui visaient à sauvegarder l'histoire récente d'Elicura, telle que racontée par les parents et les grands-parents, et fonctionné comme secrétaire lors de diverses réunions. Je me suis aussi engagée à fournir une copie des documents relatifs à la Vallée, notamment ceux auxquels j'ai eu accès dans les archives de la CONADI à Temuco. Ces archives contiennent les copies des *Titulos de Merced* et les résultats des recensements de la population de 1963, qui se sont révélées précieuses pour quantifier la spoliation des terres dont ont été victimes les Mapuche de la Vallée, ainsi que l'ampleur de l'exode rural. Ma participation à diverses activités culturelles organisées par *Weliwen* a inclus l'enregistrement visuel et audio des

manifestations, ainsi que diverses tâches ponctuelles telle celle de l'étiquetage des pièces du musée.

En contrepartie, j'ai pu participer à la préparation et aux activités du groupe culturel. Cette collaboration a aussi légitimé ma présence dans la Vallée ce qui m'a permis de nouer des contacts avec des personnes qui ne faisaient pas partie de *Weliwen*. Au cours de nombre de conversations informelles, j'ai abordé les sujets qui me tenaient à cœur. Mon travail à Elicura fait la part belle à l'idée d'observation participante. En vivant d'abord occasionnellement dans la maison des parents de Juan, puis chez Isabel, j'ai participé à la vie quotidienne de différentes familles mapuche. J'y ai principalement aidé les femmes dans leurs tâches domestiques, moments qui se sont souvent révélés riches en interactions et en confidences. C'est lors de telles occasions que j'ai été mise dans le secret de conflits et dans celui des histoires des relations familiales. Lorsque j'ai emménagé dans ma propre maison, les relations plus superficielles avec d'autres familles se sont approfondies, enrichissant ma connaissance contextuelle.

Ma collaboration avec les dirigeants du groupe culturel, Juan ainsi que son frère Pedro, m'a offert la possibilité de débattre à maintes reprises sur l'importance du groupe dans la Vallée, les revendications autochtones, les discriminations et la signification des éléments culturels. D'autre part, ma participation à des réunions de travail et aux cours organisés par *Weliwen* m'a permis de comprendre les enjeux de la proximité entre des personnes apparentées, les enjeux en terme de pouvoir local et d'opportunités économiques. Ces différentes expériences ont accru ma compréhension des différents points de vue ainsi que des

convergences entre mes différent·e·s interlocutrices et interlocuteurs.

Le caractère confidentiel de ces discussions n'a pas été évident à gérer de manière responsable. Ceci explique le choix d'anonymiser l'ensemble des personnes avec lesquelles j'ai collaboré, non seulement en changeant leurs noms mais en modifiant certaines données biographiques. C'est ce même caractère confidentiel qui explique que les conversations informelles n'ont jamais été enregistrées.

Une autre partie conséquente de mon corpus est celui qui résulte de ma participation aux activités de *Weliwen*. J'ai documenté les activités destinées aux enfants mapuche de la Vallée, comme des rencontres sur la médecine traditionnelle, aux membres de *Weliwen*, comme des cours sur la cosmogonie mapuche ou l'ethnotourisme, ou à l'ensemble des habitant·e·s de la Vallée et aux touristes, comme la *Feria Costumbrista*, offrant à la fois des conférences sur la thématique autochtone et des stands d'artisanat local et de nourriture aux touristes de passage et aux parents séjournant dans la Vallée. Ayant enregistré certaines interventions pour documenter les activités de *Weliwen*, j'en ai utilisé pour illustrer mes propos. Enfin, dans le cadre d'un projet culturel, des membres du groupe culturel ont enregistré des récits sur la vie dans la Vallée d'il y a une cinquantaine d'années, qu'ils m'ont demandé de transcrire, ce qui m'a documentée sur l'histoire locale. Ces données ont été accompagnées de renseignements tirés d'ouvrages sur l'histoire de la Vallée, celle de Cañete et de Contulmo, des cours suivis dans le cadre du Musée Mapuche de Cañete.

J'utilise dans la deuxième partie de ma thèse ma collaboration au sein du programme de recherche en Education Interculturelle

Bilingue de l'Universidad de Temuco. Cette recherche m'a permis d'appréhender le champ des projets liés à l'autochtonie, en élargissant mes connaissances des particularités régionales. Je la présente plus précisément au cours de mon travail. Finalement, à Temuco, j'ai eu accès à des documents juridiques et/ou historiques tant à la bibliothèque de l'*Instituto de Estudios Indígenas* qu'auprès des archives de la CONADI, qui comportent diverses informations officielles sur les *Títulos de Merced*, la création des *comunidades* et leur parcellisation, de même que les questionnaires du recensement de 1963 ; et celles nées de deux recherches menées dans la Vallée, [Auteur [1983?] ; Ancalaf 2000]. Outre les conversations, le partage d'expériences et la collaboration lors de mes séjours sur place, j'ai maintenu le contact avec des membres de *Weliwen* après mon retour en Suisse, par le biais de l'échange de lettres et de courriers électroniques et celui de conversations téléphoniques.

Il me reste une précision d'ordre formel à faire : j'ai choisi de traduire toutes les citations, qu'elles soient tirées d'ouvrages ou d'entretiens oraux. La version originale figure à chaque fois en note de bas de page. En ce qui concerne les citations de conversations à Elicura, il s'agit d'entretiens informels, que j'ai consignés sous forme de notes le plus rapidement possible. Les seules citations transcrites à partir d'enregistrement sont indiquées, et il s'agit toujours de réunions publiques, la plupart du temps celles de *Weliwen*, que les organisateurs et organisatrices m'ont demandé d'enregistrer pour documenter les archives du groupe culturel, ou celles de l'*Instituto de Estudios Indígenas*.

Elicura, *ombligo del mundo*

Un collègue de Temuco raillait mon empressement à retourner dans la Vallée et l'importance que j'attachais à Elicura en la qualifiant

ironiquement de « nombril du monde », *ombligo del mundo*. L'ironie jouait sur l'inversion puisque habituellement Temuco et la 9^e Région sont vus comme le « noyau » de la culture mapuche, et les 8^e et 10^e Régions des « périphéries culturelles ». Pourtant, au-delà de sa situation géographique, Elicura est un « nombril », un centre, à la conjonction de deux ensembles de récits qui se rejoignent dans ce travail, celui du groupe culturel et le mien, en tant qu'anthropologue.

Toute activité de *Weliwen* est mise en relation avec « Elicura ». Territoire de référence, la Vallée permet de localiser ce discours identitaire particulier en lui conférant l'ancrage rural indispensable pour en garantir l'authenticité. Il fonctionne de même pour situer les *comunidades* lorsque leurs membres se présentent à l'extérieur de la Vallée : *somos de Elicura*, « nous sommes d'Elicura », signifie qu'Elicura est le *mapu*, le territoire, des membres de *Weliwen*, comme celui des autres Mapuche qui y vivent ou y ont vécu, où « nous » et « nos pères » avons notre origine, *tuwun*. L'affirmation d'Elicura comme référence identitaire vient de l'affirmation du lien entre territoire et authenticité. Il sous-entend des relations étroites entre l'origine et un mode de vie qualifié indifféremment de mapuche, rural ou traditionnel. L'importance de l'ancrage local, ce que Ferguson appelle le localisme, ne découle pas d'une extension du mode de vie autochtone, mais le signifie [Ferguson 1992 : 110].

Dans ma pratique anthropologique, « Elicura » signifie pour moi comme pour mes collègues de Temuco « le travail de terrain », *el trabajo de campo*. Le terme représente la somme des interactions sociales et des récits qui se tissent avec les membres des *comunidades*, mais aussi avec les fonctionnaires, chercheurs ou amis mapuche que je côtoie à Cañete, Concepción ou Temuco. La

dimension éminemment sociale de ce « terrain » indique que son analogie apparente avec un lieu physique est trompeuse. Loin de constituer une « communauté spatiale », c'est un mode de conceptualisation, de narrations et d'expériences. En ce sens, les deux ans passés à Elicura ne permettent pas de rendre compte de la totalité des vies et représentations des Mapuche que j'y ai connus, et je n'ai pas la prétention d'exposer le fond des choses par une description exhaustive à la manière des monographies classiques. Mon objectif est d'élaborer et de théoriser des réflexions nées de ces interactions, et de les formuler comme une carte permettant de situer des événements les uns par rapport aux autres dans un univers confus [Ferguson 1994 : 21].

Les interactions qui se sont déroulées au cours de ces deux ans construisent de multiples grilles de lecture. C'est leur confrontation qui permet d'appréhender les connexions, les contiguités et les disjonctions dans les différentes représentations d'Elicura en tant que territoire. Bien que partageant les mêmes lieux physiques que leurs voisins *wingka*, les Mapuche ne vivent pas sur le même territoire. Pour ces derniers, certaines montagnes sont « bonnes », *küme*, on pouvait, avant leur privatisation et leur vente à des entreprises forestières, y trouver refuge en cas de besoin. D'autres montagnes, « mauvaises », *weza*, doivent être évitées en certaines occasions, et les signes qui s'y manifestent sont interprétés comme étant de mauvais présage. L'appréhension différenciée du territoire se manifeste de plus par l'intermédiaire des voies de communication. Les chemins que j'ai décrits dans la présentation de la Vallée servent aux *Wingka*. Un réseau de sentiers serpente dans le fond de la Vallée, dévoilant des passages insoupçonnés à travers les fils de fer barbelés qui délimitent les propriétés individuelles. Ce réseau et son usage renseignent sur les relations interfamiliales, les

collaborations et les conflits entre différentes maisonnées, comme je l'expliquerai.

Elicura, lieu marginal et *awingkaisado*

Dans les récits de mes interlocuteurs et interlocutrices, Elicura n'est pas seulement présentée comme le « nombril du monde ». Parallèlement à sa centralité en tant que référence identitaire, la Vallée est vue comme un lieu périphérique.

La notion de périphérie se base sur une double marginalité. La première est géographique. Au sud du fleuve Bío-Bío, la Province d'Arauco, dont fait partie Elicura, est perçue comme une zone de contact ancienne. Elle s'oppose en ceci à la 9^e Région, pensée comme restant en dehors de la zone frontière entre territoire mapuche et territoire sous influence espagnole, et par conséquent moins exposées aux contacts. A cet égard, l'histoire des martyrs jésuites intervient pour attester de la profondeur historique de ces contacts. Par conséquent, la culture mapuche, dans sa formulation originelle « pure », serait plus « entachée » dans la zone frontière en raison d'une histoire de contacts culturels plus longue avec les Espagnols. L'idée qu'une situation de périphérie culturelle découle de la proximité de la « frontière » se retrouve parmi les fonctionnaires de la CONADI, qu'ils et elles soient anthropologues, juristes ou assistants sociaux. Deux anthropologues m'ont régulièrement prise à témoin de la difficulté de leur travail face à la disparition des « traits culturels authentiques », tels la tenue de *Ngillatun*, la présence de *machi*, la vigueur du *mapuzungun*. De leur côté, des amis mapuche de la 9^e Région en visite soulignent

que les *comunidades* mapuche d'Elicura sont *muy awingkaisadas*⁹, « elles sont devenues très *wingka* », en vertu de la densité de la population et de la proximité des habitations les unes des autres.

Les membres de *Weliwen* ont une position ambiguë face à cet antagonisme : s'affirmant Mapuche, notamment envers l'extérieur, ils n'en questionnent pas moins leur légitimité à l'aune de ce que les *Wingka*, et bien souvent des anthropologues, définissent comme authentique, principalement le fait de parler *mapuzungun*. Ainsi, on accuse fréquemment les Mapuche de la 9^e Région d'imposer leurs variantes lexicales régionales comme norme linguistique, comme les deux universitaires mapuche du projet EIB (éducation interculturelle bilingue) en ont fait l'expérience. En même temps, lorsque le groupe culturel veut inviter un « vrai spécialiste » pour se réapproprier le savoir cosmologique et linguistique, Juan se tourne vers la 9^e Région car « il n'y a personne ici et là-bas, ils savent encore beaucoup », *acá no hay nadie, allá saben todavía harto*. Selon les contextes, les mêmes personnes tiennent des discours qui semblent irréconciliables. Maria m'a affirmé être Mapuche « parce que mes parents sont Mapuche », *mis papás son mapuche*, et Juan utilisait les mêmes termes. Ce dernier n'en déplorait pas moins la perte de la culture mapuche dans la Vallée, *se ha perdido la cultura acá, la gente no sabe más*. Ce faisant, il ne se présentait pas comme une personne qui aurait conservé ce savoir contrairement aux autres Mapuche ; il déplorait au contraire que sa mère ait omis de leur transmettre, à lui et à ses frères et sœurs, « ce qu'elle savait », notamment le *mapuzungun*. Je montrerai que de telles déclarations sont emblématiques des rapports de genre et de la

⁹ L'adjectif *awingkaisado* est une castillanisation du terme *wingka*, « celui qui vole ». Il correspond au terme *awingkado*, utilisé dans d'autres endroits, notamment dans la 9^e Région.

construction de l'appartenance. Il m'importe de souligner ici la disjonction entre l'affirmation d'une identité autochtone et la configuration appelée dans ce contexte culture mapuche. Ne pas savoir ne signifie pas ne pas être Mapuche, car ces deux propositions se réfèrent à des contextes distincts. On est Mapuche, par opposition aux *Wingka*, dont les parents portent un nom de famille d'origine européenne. Mais parents et grands-parents sont réputés avoir joui d'un savoir plus étendu, à l'instar des Mapuche de la 9^e Région. Cet oubli supposé implique la nécessité de se réapproprier un savoir, et constitue par conséquent la base idéologique des actions de sauvetage culturel.

Au-delà des particularités régionales, le caractère marginal de la Vallée par rapport à la culture mapuche est légitimé par l'histoire des relations entre Mapuche et non-Mapuche. Il traduit l'idéologie selon laquelle la culture mapuche est une configuration qui relève du passé, que le savoir cérémoniel et cosmologique s'est définitivement perdu en même temps que les formes visibles de sociabilité mapuche, telles que par exemple le nomadisme saisonnier, le *mingako*, l'institution du rapt de la fiancée, la langue. Ces éléments sont d'ailleurs repris des monographies classiques qui tendent à fournir une image figée, a-historique d'une culture mapuche harmonieuse et originellement dénuée de contacts avec d'autres civilisations : les Mapuche ont résisté à l'impérialisme inca, n'ont jamais été soumis·e·s et sont resté·e·s farouchement indépendant·e·s face aux tentatives espagnoles de colonisation [voir par exemple Faron 1968 ; Stuchlick 1999].

L'idée d'un passé culturel pur s'oppose à celle d'un présent fait de pertes, de déclin culturel. Elle est particulièrement présente dans les institutions de représentation de la culture mapuche par excellence,

les musées. L'ambiguïté entre anthropologue et archéologue, souvent confondus, reflète l'idée que la culture mapuche est intrinsèquement liée au passé, confusion que reflètent d'ailleurs les cursus académiques dans lesquels ces deux spécialisations ne sont souvent pas distinguées. L'importance du musée comme institution légitimant une identité autochtone se retrouve à Elicura : les membres de *Weliwen* estimaient indispensable de disposer de vitrines d'exposition, pour recevoir divers artefacts trouvés dans les environs. L'étiquetage de pièces de poterie, de pierres à moudre les céréales et d'objets utilisés dans le cadre du tissage m'a été confié en dépit de mes dénégations. Lors de la visite de ma directrice de thèse, Juan a tenu à lui montrer ces objets, preuve de la pérennité de la présence mapuche dans la Vallée.

Ma brève incursion dans le domaine de l'étiquetage a révélé l'étendue de l'ambiguïté des relations entre passé et présent. Les objets liés au tissage ont été amenés par Juan, notamment un *chinküz* appartenant à sa mère, un petit anneau de pierre. Cette dernière l'utilisait pour carder la laine. Par conséquent, chaque fois qu'elle en avait besoin, elle m'envoyait les chercher, au grand dam de Juan. Au-delà du comique, cette situation reflète les difficultés d'affirmer la légitimité de la présence mapuche à Elicura en général, et au Chili en particulier, en dehors d'une rhétorique passéiste qui reflète la double contrainte mise en évidence par Schulte Tenckhoff [1997]. Je ne serais jamais venue à bout de l'étiquetage des objets sans l'aide de Juana Paillalef, directrice du Musée Mapuche de Cañete. Première Mapuche à diriger un tel musée, elle a opéré une rupture épistémologique dans la muséographie classique, puisqu'elle a intégré les *comunidades* de la région au musée ainsi que le groupe culturel. Son objectif est de rendre visible le caractère éminemment dynamique et actuel de la culture mapuche.

Entre nombril et périphérie, mon terrain a donc revêtu plusieurs dimensions. J'ai retrouvé ces dimensions dans les différentes personnes avec lesquelles j'ai travaillé, à savoir les membres de *Weliwen*, les autres Mapuche de la Vallée et mes collègues de *l'Instituto de Estudios Indígenas*. La tension entre le caractère à la fois exceptionnel et heuristique de la Vallée par rapport à la thématique autochtone se retrouve dans nombre de situations que j'ai vécues hors d'Elicura, lors d'ateliers de réflexion, de conversations informelles avec des collègues de Temuco. Le programme de recherche en EIB joue aussi sur ces catégories de périphérie et de centralité géographiques, cette dernière interprétée comme équivalente à l'idée d'un noyau culturel. Mon insertion au sein de *l'Instituto de Estudios Indígenas* est devenu un enjeu stratégique lorsque les responsables EIB ont été chargés de mettre sur pied le premier enseignement interculturel de la région dans certaines écoles. L'une de ces écoles se trouve être celle de la Villa, où vont la plupart des enfants intégrés dans *Weliwen*. La collaboration avec ce programme d'éducation m'a permis d'appréhender la problématique mapuche à partir de plusieurs points de vue, de confronter mes expériences locales avec d'autres et d'en débattre. Plus important, j'ai recueilli de multiples récits sur les Mapuche de et à Elicura, comprendre en quoi les articulations entre périphérie et centralité sont heuristiques. Finalement, cela m'a aussi permis de comprendre le fonctionnement des institutions, leurs limites et leurs idéologies, et les stratégies des anthropologues mandatés dans le cadre des programmes pour accorder leur pratique quotidienne à leurs représentations.

Le programme d'éducation interculturelle partait de la constatation du niveau médiocre des connaissances des élèves scolarisés en milieu rural mapuche. Son objectif était de favoriser leur

apprentissage en mettant sur pied des ponts entre leur vie quotidienne et les matières enseignées, en valorisant des savoirs généralement déconsidérés tels que les compétences en *mapuzungun*. Pour les collaborateurs de l'*Instituto*, je représentais un pont envers les *comunidades* de la Vallée, que je connaissais depuis plusieurs mois. Au sein de la Vallée, on espérait que ma participation faciliterait l'accès à certaines ressources financières. Il convient cependant de souligner que cette collaboration était médiatisée par l'organe régional de la CONADI ce qui suppose des positionnements particuliers de certain·e·s habitant·e·s, et des attentes qui en découlent. Ces collaborations à multiples visages ont dévoilé des enjeux de pouvoir locaux et les stratégies mises en place par divers Mapuche pour assurer leur accès aux projets, garants de survie matérielle. Concrètement, mon travail consistait à dresser un diagnostic sociolinguistique, permettant de rendre compte de la présence du *mapuzungun* dans les différentes *comunidades* concernées par le projet. L'ethnolinguiste Chavarría et moi avons effectué des ateliers avec quatre types d'acteurs sociaux directement concernés, à savoir les professeurs, les *comunidades*, les enfants en âge scolaire et les parents [Chavarría et Lavanchy 2004b; 2004a].

Chapitre 3

Comment je suis devenue Gringa

Pour faire comprendre ma position dans la Vallée, je vais résumer trois rencontres qui illustrent des interactions particulières de mon terrain. En exergue des trois sections qui suivent, ils thématisent, chacun à sa manière, les ambiguïtés liées à mon travail au Chili. J'y pose les questions centrales de l'autorité, de la catégorie sociale à laquelle on m'assimile, et des relations complexes entre *gringa*, *wingka* et Mapuche.

Devenir anthropologue : entre savoir et pouvoir

En février 2003, je quitte la famille d'Isabel pour emménager dans ma propre maison. Après une collaboration initiée en 2000 et plusieurs mois de cohabitation, les relations entre Isabel et moi sont devenues tendues. Les dernières semaines, Isabel ne me parle plus, mais je me rends compte qu'elle « parle de moi » à l'extérieur de la maison. Je prends finalement la décision de déménager, pleine d'appréhension quant aux conséquences sur mon travail, sur les collaborations avec les membres de Weliven et d'autres personnes de la Vallée. Est-ce possible de continuer un terrain après un tel échec ?

Ma première réaction face au conflit qui m'opposait à Isabel a été de considérer que j'avais échoué dans mon travail de terrain. Rétrospectivement, j'ai constaté que la plupart des « relations de terrain » sont présentées comme dénuées de tensions interpersonnelles, comme des collaborations harmonieuses qui s'épanouissent au fil du temps, même si elles débutent de manière laborieuse. A première vue, l'impératif d'empathie est synonyme d'éthique et de respect des autres, les « ethnologisé·e·s ». La

longue durée du séjour est présentée comme un processus d'appropriation réciproque qui mène à une plus grande proximité. Ainsi plane sur le conflit le soupçon que l'anthropologue « a fait faux » où il ou elle « aurait dû savoir faire juste ». Dans cette perspective, le conflit entre Isabel et moi devrait être considéré comme un « échec ». Après des mois de cohabitation, la collaboration avec Isabel se brise, sans se rétablir avant la fin de mon séjour ni lors des visites effectuées depuis. De plus, le temps passant, mes relations avec Juan, un autre interlocuteur privilégié, se distendent et deviennent plus compliquées, comme je le présente ci-dessous.

Interpréter le conflit comme une conséquence des « erreurs » de l'anthropologue fait cependant fi des motivations de ses interlocuteurs et interlocutrices, ainsi que des enjeux particuliers que cristallise la présence d'un-e anthropologue dans un univers social spécifique, en l'occurrence celui de l'autochtonie. Le pivot de cette relation se focalise sur la tension entre savoir et pouvoir. Dans la mouvance des réflexions postcoloniales, les anthropologues sont critiqué-e-s par les activistes et les intellectuel-le-s autochtones comme ayant été des piliers du colonialisme, allusion à la constitution de la discipline, ainsi que du néocolonialisme actuel, tant au niveau national, avec le rôle qu'ils et elles jouent dans la constitution des catégories de population, qu'international, autour de la thématique du néolibéralisme.

Si certains pays, tels l'Australie, ont mis sur pied des chartes de collaboration qui réglementent les modalités de collaboration entre anthropologues et autochtones, rien de tel n'existe au Chili. J'ai pour ma part pris des engagements face aux membres du groupe culturel, mais surtout de Juan. Comme l'un de ses objectifs était de

constituer un centre de documentation dans la Vallée, j'ai fourni copie des documents obtenus auprès des archives de la CONADI à Temuco, et acheté un exemplaire des livres que je trouvais. Cet aspect matériel de la restitution symbolise mes préoccupations éthiques de collaboration plus qu'il ne les résoud. Le principal problème que j'ai rencontré est le statut des informations que j'utilise dans ma réflexion. Les récits de mes interlocutrices ont souvent été faits lors de travail commun, par exemple lorsque la mère d'Isabel et moi plantions des plants de *aji*, lorsque j'aidais Maria à faire du pain ou à peler des pommes de terre. Si ces confidences me sont adressées, elles ne sont souvent pas destinées à d'autres personnes connues, qui sont plus proches en termes de parenté et de chronologie biographique. Il m'a souvent paru difficile d'utiliser ces confidences à bon escient, pour les réduire à des données de terrain. Ce processus passe par une certaine dépersonnalisation, qui peut être vue comme une création de personnages fictifs, restant néanmoins extrêmement proches, de par leurs caractéristiques biographiques, des personnes avec lesquelles j'ai effectivement travaillé. De tels compromis [Horwitz 1993] impliquent de jongler entre les éléments que je considère comme fondamentaux, mes intérêts en terme de réflexion argumentative et la position de mes interlocuteurs et interlocutrices, puisque certain-e-s, comme Juan et Pedro, se considèrent comme des personnages publics, alors que d'autres histoires relèvent de l'intime : « Toute la difficulté est que ces confidences doivent garder le statut de confidences vis-à-vis des autres membres du groupe, mais doivent prendre le statut de matériau ethnographique. » [Faizang 2006 : 68]

Comme l'illustre l'exemple du conflit qui m'oppose à Isabel, il m'est apparu *a posteriori* que si son enjeu était bien constitué par ce que

je représentais, il se situait à un autre niveau que la relation entre anthropologue et autochtone. En l'occurrence, il s'avère que je représente surtout un élément dans un conflit interpersonnel local, qui se joue au sein de *Weliwen*. Ambitieuse et intelligente, Isabel cherche à affirmer sa centralité et sa légitimité au sein du groupe culturel, ce qui est difficilement accepté par Juan. Or, depuis mon premier séjour fin 2000, c'est Juan qui est le pivot de ma présence dans la Vallée, qui m'associe aux activités du groupe. Son soutien m'assure aussi un certain statut, puisque le fait d'être « seule », comme je le montre ci-dessous, est socialement difficilement assimilable. En tant que personne, je ne joue qu'un rôle secondaire dans mon propre conflit avec Isabel, puisque je signifie la présence de Juan dans son foyer, ce que je montre dans la troisième partie de ma thèse. Il est par contre révélateur que la stratégie qu'elle choisit pour me mettre à l'écart, et, par conséquent, s'imposer au sein de *Weliwen*, se focalise sur « la connaissance de la culture mapuche ». Je vais montrer au cours de mon travail que le vocabulaire du « conservatisme culturel », de la transmission est celui des femmes, de par l'assignation sociale qui leur est faite. Isabel revendique ses capacités et sa préséance de par les connaissances héritées de sa mère, et utilise sa légitimité culturelle pour s'affirmer tant face à moi que face à Juan. Ce vocabulaire n'est pas celui des hommes, ou du moins des hommes jeunes. Les stratégies déployées par Pedro, le frère de Juan, permettent cette comparaison. Pedro revient vivre dans la Vallée au cours de mon séjour et s'implique étroitement dans le groupe culturel, se déclarant responsable des questions d'éducation et de santé interculturelles, et donc dirigeant. Pour légitimer son rôle, il invoque la durée de son engagement, puisqu'il était politiquement actif

lorsqu'il habitait en ville, les connaissances qu'il possède des rouages institutionnels, ses études et son intelligence.

L'affrontement entre Isabel et moi illustre finalement l'importance du conflit dans la sociabilité mapuche. Outre le vocabulaire de la légitimité qu'elle emploie, ses stratégies d'évitement à mon égard, notamment le refus de m'adresser la parole, sont couramment utilisées. Lorsqu'une mère s'avise que sa fille, célibataire et vivant sous le toit paternel, est enceinte, elle recourt à un tel ostracisme, comme c'est aussi le cas lors de différends entre conjoint.e.s. D'abord confiné à un espace interpersonnel, le conflit prend une dimension publique par le biais des ragots. Ainsi, j'ai pris conscience que les tensions que je sentais entre Isabel et moi allaient au-delà d'un simple malentendu passager lorsqu'elle a modifié sa conduite à mon égard en présence de personnes étrangères à la maisonnée. Par exemple, alors qu'auparavant elle employait mon prénom, elle a commencé à me désigner par le terme *chiñura*, qui désigne de manière péjorative l'épouse non mapuche d'un Mapuche. Dans la troisième partie de mon travail, je reviens de manière plus détaillée sur les implications de ce terme.

La circulation des ragots révèle l'état des relations interpersonnelles, mais surtout, l'analyse de leur emploi met à jour les modalités d'imposition des normes sociales, et la valence différentielle des sexes à cet égard : le contrôle des femmes, de manière générale, et plus spécifiquement des « filles de » se fait par le biais des ragots ou par la menace des ragots. Parler ne se fait pas de manière anodine, la parole devient garante du maintien d'un certain ordre social, surtout de par ses relations étroites avec la jalousie et l'envie, les deux catégories discursives associées à l'idée de sorcellerie, de mal intentionnel à l'égard d'une autre personne.

Pratiquement, cela signifie que l'on ne « parle pas pour rien », situation qui rappelle celle de Favret Saada dans le bocage normand [Favret-Saada 1977]. Après avoir tenté de « faire parler les gens de la sorcellerie », elle s'est rendu compte que cette attente est impossible à remplir, puisque la parole est elle-même synonyme de danger, d'attaque potentielle. J'ai vécu quelque chose de semblable à Elicura, où la proximité entre les personnes est suspecte et potentiellement dangereuse. Ce que je tiens à souligner ici, c'est qu'une intimité grandissante ne correspond pas, dans ce contexte, à des relations interpersonnelles nécessairement facilitées. Outre les questions d'éthique méthodologique qu'elle pose, la rupture entre Isabel et moi a eu le mérite de souligner l'importance des conflits comme modalité d'interaction.

Etre seule

Maria, que je considère comme ma meilleure amie à Elicura, me confie un soir qu'elle fréquente un jeune homme en cachette de son père. Au fil du temps, je deviens non seulement confidente mais encore complice de leur histoire clandestine : Maria utilise mes visites comme des opportunités pour échapper à des activités familiales communes, notamment la présence au service religieux évangélique. Le temps passant, elle me raconte son angoisse de tomber enceinte. J'envisage plusieurs démarches pour obtenir des moyens contraceptifs, mais problèmes et contretemps surgissent à un rythme plus élevé encore que les solutions que je crois apporter. Au bout de quelques semaines, Maria s'aperçoit qu'elle est enceinte. Atterrée, elle finit par se confier à ses sœurs, puis à son père. Ce dernier lui interdit de revoir son amant. Lorsqu'il les surprend un soir, en grande conversation sur le chemin, sa colère éclate et il expulse Maria de la maison.

Ce deuxième récit introduit brièvement Maria, dont l'amitié a joué un rôle fondamental dans mes expériences à Elicura. Au gré de mes

séjours au Chili, j'avais naïvement décidé de ne pas « faire » de Maria « une informatrice » : je voyais notre relation comme en marge des interactions de terrain développées avec d'autres membres des *comunidades* mapuche. C'est parce que je la considérais comme personnelle plutôt que professionnelle que je me suis autorisée à m'impliquer émotionnellement dans cette relation, et qu'il m'a paru impossible de ne pas prendre position dans la crise traversée par Maria lors de sa grossesse puis de son expulsion. J'ai pris la décision de rester en contact avec elle, malgré les difficultés à me procurer ses coordonnées. Je lui ai rendu régulièrement visite en ville chez sa sœur. Or, à ce moment, assurer mon soutien à Maria signifie me positionner « contre » d'autres personnes jusqu'ici indispensables à mon travail, notamment Juan. Le jour de l'expulsion de Maria, ce dernier me prie instamment de cesser tout contact avec elle et sa famille, car il a eu vent de ragots à mon égard, qui m'accusent de l'avoir aidée à séduire son amant.

J'avais déjà emménagé seule dans une maison à ce moment, et mon bien-être de retrouver un espace qui me soit propre était tempéré par des angoisses liées à ma sécurité personnelle. Sans enfants, mari, frère ou père à proximité immédiate, c'est Juan, le premier à m'avoir introduite dans la Vallée, qui jouait un rôle de protecteur. Il affirmait la légitimité de ma présence, en collaborant avec moi et en m'introduisant dans différents espaces sociaux ou en me présentant comme une amie. Ce faisant, il affirmait aussi un certain pouvoir à mon égard, pouvoir que je ressentais parfois comme une limitation de ma marge de manœuvre, mais dont le corollaire était qu'il m'intégrait dans son entourage.

Mon projet de vivre dans la Vallée avait d'ailleurs suscité bon nombre de réactions parmi mes ami·e·s *wingka*, qui ont jugé bon de

me mettre en garde face à ce qu'ils et elles me présentaient comme une prise de risque inconsidérée. Leur interprétation se basait d'une part sur l'incongruité de ma démarche, puisque il n'est pas courant, même parmi les anthropologues, de séjourner dans des *comunidades* mapuche [Voir aussi Course 2005]. Ils et elles considéraient qu'une femme voyageant seule s'exposait à une violence sexuelle. En filigrane de ces remarques apparaissait un autre argument, celui d'un climat supposé de violence générale régnant dans le sud du Chili. En effet, « le conflit », *el conflicto*, désigne aussi l'ensemble des actions qui mettent face à face les porte-parole des revendications mapuche et les représentant·e·s de l'institutionnalité chilienne [McFall 1998 ; Bacigalupo 2004 ; Lillo Vera 2002 ; Mariman 1999 ; Valdés 1999 ; Seguel 2003]. Dans la presse, ce terme rappelle régulièrement le caractère naturellement belliqueux des Mapuche. Il côtoie les stéréotypes liés à la sexualité dans les *comunidades*, espaces souvent perçus comme étant des lieux où les normes de civilisation, comme la prohibition de l'inceste, ne sont pas valables [Bacigalupo 2004].

En même temps, ma solitude provoque moult questionnements dans la Vallée. Correspondant à une situation sociale exceptionnelle, il semble évident que mon but le plus cher serait d'y échapper. La mère d'Isabel, comme d'autres femmes de sa génération, me conseille souvent de faire un enfant « avant que ça ne soit trop tard ». Quant à elles, les femmes plus jeunes me considèrent plutôt comme un danger, surtout celles qui ne sont pas mariées, et qui craignent que je vienne chercher un conjoint. Cette situation donne parfois lieu à des discussions au cours desquelles sont réaffirmées les modalités des « mariages adéquats », et le fait que les hommes mapuche doivent assumer leurs responsabilités face à la transmission culturelle en épousant des femmes mapuche.

J'approfondirai ces éléments de réflexion dans la troisième partie de ma thèse, mais ce qui m'intéresse ici est de comprendre le statut que l'on m'attribue, et les conséquences sur les collaborations avec les membres des *comunidades*. Ma réaction face à ces discours a été d'éviter au maximum les hommes non mariés, à l'exception notable de Juan. Célibataire et sans enfant alors qu'il approche de la cinquantaine, ce dernier a un statut ambigu, et les insinuations envers ses relations avec des femmes extérieures à la Vallée comme certaines rumeurs liées à son orientation sexuelle vont bon train. Ma constante préoccupation de me distancer de l'image de « voleuse d'homme » et de sauvegarder ma réputation s'est avérée inutile, puisque les supputations quant à mes relations avec tel ou tel homme n'étaient pas en relation avec ma conduite effective. Il s'agissait bien de penser mon état incongru de femme seule en le ramenant à un statut connu. Celui dont je me rapprochais le plus était celui des personnes apparemment seules, et qui par conséquent sont soupçonnées d'avoir des relations amoureuses ou sexuelles cachées. Par mon analyse dans les deuxième et troisième parties de ma thèse je montre que ces insinuations ont des conséquences foncièrement distinctes selon le genre de la personne soupçonnée.

L'altérité, un ménage à trois

Gabriela, une anthropologue chilienne, et moi avons organisé une rencontre de dirigeantes mapuche à l'Instituto de Estudios Indígenas à Temuco. Les objectifs de cette rencontre sont multiples : créer un espace d'information sur la situation des femmes mapuche, avec l'aide de deux juristes ; jeter les bases d'une rencontre nationale avec des représentantes d'autres peuples autochtones ; et enfin favoriser l'échange d'expériences personnelles. Au cours de cette journée, je me vois entraînée dans un jeu

de rivalité avec Gabriela : alors que dans d'autres réunions, nous nous retrouvions souvent à faire cause commune, en tant qu'anthropologues intéressées par le genre, elle utilise mon origine pour affirmer sa proximité avec les femmes mapuche, et par conséquent sa légitimité. Je deviens « l'anthropologue gringa », qui cherche à s'approprier un savoir autochtone ancestral.

Le récit résumant les interactions durant la rencontre de dirigeantes est un point de départ pour montrer que les relations entre *Gringa* et Mapuche ne s'articulent pas sur un mode binaire. Ce sont trois catégories qui se renvoient mutuellement les unes aux autres, selon des alliances fluctuantes et jamais figées : lors de l'atelier à Temuco, je deviens la représentante d'une altérité qui permet à Gabriela d'affirmer sa connivence avec les femmes mapuche. A Elicura, selon les contextes, je suis considérée comme plus proche des Mapuche, ou au contraire plus lointaine, que les *Wingka*. Encore une fois, le statut qui m'est attribué varie en fonction du contexte, comme l'illustre la conversation qu'engage un vieil monsieur dans le bus rural qui nous ramène à la Vallée. Alors que les trajets se font souvent en silence, il manifeste un intérêt peu commun, me posant des questions sur mon travail. Je ne le connais pas, car il vient de l'une des deux *comunidades* « de l'autre côté de la Vallée ». Agréablement surprise, je réponds de bon cœur. Au moment de descendre, il conclut notre conversation d'une voix tonitruante, peu commune dans un espace public, en lançant à la cantonade : « malgré tout, les Chiliens devront reconnaître que nous sommes plus intéressants qu'eux, car personne ne vient d'aussi loin pour eux, alors que nous, les Mapuche, attirons plein de *gringos* ».

Le terme *Gringa*, *gringo* au masculin, désigne en Amérique latine les Nord-Américain·e·s et les Européen·e·s. Etymologiquement, il provient d'une hispanisation de l'exclamation « Green go ! »,

apparue au Mexique pour signifier aux soldats états-uniens, vêtus de vert, le désir de les voir partir. En tant que *Gringa*, je suis rattachée à des pays perçus par mes interlocuteurs et interlocutrices comme exerçant une domination idéologique et économique à l'échelle internationale. Comme je le montre dans les exemples ci-dessus, les conséquences de cette assignation identitaire sont paradoxales : la dimension idéologique de la domination occidentale fait que j'incarne potentiellement un impérialisme de type colonial, tant économique qu'idéologique. En même temps, être *gringa*, c'est venir d'un pays « développé » et « riche », ce qui sous-entend qu'il serait exempt de pauvreté et garantit à ses ressortissant·e·s l'accès à des services et biens de consommation innombrables.

A plusieurs reprises, j'ai constaté que mon origine me donne accès à des espaces sociaux variés. Ma mobilité sociale dépasse de beaucoup celle des Chiliens et Chiliennes que je connais, et elle m'a fait prendre conscience des frontières extrêmement marquées où interviennent des critères socio-économiques et de genre. L'anecdote suivante est révélatrice des différentes modalités selon lesquelles se construisent proximité et éloignement sociaux. Lors d'une fête donnée par un anthropologue dans son luxueux appartement des environs de Temuco, la présence de l'ami mapuche à qui j'avais proposé de m'accompagner a été traitée comme quelque chose d'exotique. Tout au long de la soirée, il a mobilisé un petit groupe autour de lui et a dû répondre à maintes questions sur la culture mapuche. Parmi ces universitaires spécialisé·e·s dans l'interculturalité, la présence d'une *gringa* dans un cadre informel était beaucoup plus banale que celle d'un Mapuche, alors que depuis plusieurs mois, le fait d'être *gringa* focalisait l'attention sur moi.

Cet épisode rappelle que les Mapuche, s'ils représentent une catégorie ethnique au Chili, sont aussi synonymes de catégorie sociale particulièrement défavorisée. Leur accès au sein de familles aisées se fait par le biais du travail, comme homme à tout faire ou employée domestique. La possession de richesses et le prestige social vont souvent de pair, et se répartissent de manière spatiale, ce qui est fréquemment le cas ailleurs [Paugam 1991 ; Cunha, et al. 1998]. Les recensements de population de 1992 et 2002 montrent que les régions les plus pauvres sont aussi celles où la concentration de *comunidades* mapuche est la plus élevée. Généralement, le « conflit mapuche » est présenté par le discours dominant comme un problème lié à la pauvreté par le biais de la pénurie des terres.

Si les Mapuche représentent une catégorie ethnique, le terme même d'*etnia*, qui apparaît dans la loi 19'253 [Voir annexe 1], est réservé à une catégorie bien précise de la population, celle des autochtones. J'analyse en deuxième partie de mon travail le statut autochtone et d'autres aspects de cette loi. Il convient cependant de souligner d'entrée de jeu que la terminologie employée révèle des hiérarchies sociales. Un des signes en est l'absence de dénomination officielle de la catégorie dominante : « les Chilien-ne-s non autochtones » ne sont jamais désignés comme une catégorie particulière. Par exemple, le recensement de 2002 mentionne la population totale, *población total*, puis la proportion d'habitant-e-s déclarant « appartenir à un groupe ethnique », *pertenece a un grupo étnico*. Les chiffres généraux sont ensuite déclinés pour chacun de ces groupes, à savoir les *Alacalufes*, les *Atacameños*, les *Aymara*, les *Colla*, les *Mapuche*, les *Quechua*, les *Rapa Nui* et les *Yámana*. La population non autochtone, la grande majorité, reste indéfinie. Or, dans le contexte chilien, cette indéfinition a des conséquences

concrètes, puisqu'elle permet par exemple de limiter les droits autochtones qui doivent rester « conformes à la morale, aux bonnes mœurs et à l'ordre public » [Loi 19'253, Article 7]¹⁰.

Une des difficultés de mon travail a donc été de nommer les Chiliens non mapuche. Dans les ouvrages de sciences sociales prédomine l'appellation « les Chiliens » [voir par exemple Bacigalupo 2004 ; Aylwin Oyarzún, et al. 2002 ; Bengoa 1999 ; Boccara 2002]. Il signifie alors « de nationalité chilienne mais reconnu-e comme n'appartenant pas à un peuple autochtone ». Je préfère employer ici le terme *Wingka* pour deux raisons : la première est l'ambiguïté de « chilien-ne », dénomination sous laquelle se reconnaissent aussi les Mapuche dans certains contextes, notamment internationaux, lorsqu'il s'agit de rendre visible leur distance avec moi, ou leur différence avec des Mapuche d'Argentine. La seconde est son étymologie mapuche, et le fait que c'est celui qui a été utilisé par mes interlocuteurs et interlocutrices pour désigner les Chiliens non mapuche. Cela souligne donc le caractère situationnel des assignations identitaires, et rétablit une certaine symétrie entre elles. En effet, l'ethnonyme Mapuche est apparu dans le contexte historique et social bien précis de la conquête espagnole [Boccara 1999b].

La juxtaposition d'un terme sud-américain, *gringo*, d'un terme mapuche, *wingka*, et d'un terme, *mapuche*, d'origine mapuche mais reconnu en tant que désignation ethnique au niveau international, reflète la particularité des interactions au Chili. Au quotidien, ces trois catégories définissent leurs rapports l'une par rapport aux autres en termes de proximité et de distance relative. La distance

¹⁰ La loi autochtone, Ley indígena en espagnol, date de 1993 et porte le nom officiel de Loi 19'253. Elle figure en annexe de ce travail.

comme la proximité varient selon les contextes, en fonction des rapports de pouvoir et des enjeux spécifiques en termes d'espace et de temps. Cela permet aussi de mettre en lumière les dynamiques identitaires et de rejeter les définitions de type essentialistes.

Ces trois récits et leur analyse illustrent d'une part le processus qui a fait de moi une *gringa*, et d'autre part les implications que le statut de *gringa* induit. L'histoire de ma collaboration puis du conflit avec Isabel, l'interlocutrice la plus importante à mes yeux, jette un éclairage sur les relations complexes entre savoir et pouvoir, et ce à deux niveaux : d'une part en illustrant certaines difficultés liées à un terrain en milieu autochtone, de l'autre en mettant en évidence une des modalités de la sociabilité mapuche, le conflit, et son importance dans la vie des femmes. Le bref récit qui présente Maria me permet de théoriser mon implication personnelle sur le terrain. C'est à partir de son histoire que j'ai appréhendé l'importance et les conséquences du passage de « fille de » à « mère de », que j'analyse dans la troisième partie de ma thèse. Le récit de la réunion à Temuco souligne la complexité des relations entre des personnes vues comme d'origine ethnique différente. Il montre que, dans le cadre de mon travail notamment, les relations dites interethniques ne sont que rarement de type duel, opposant « eux » à « nous ». Elles font intervenir plusieurs niveaux d'altérité et d'intimité, qui permettent de décliner de manière étendue alliance et méfiance. Le fait d'être reconnue comme *gringa* implique aussi un certain statut social, alors que le mien est exceptionnel à Elicura, puisque je suis femme et « seule ». En tant que *gringa*, je suis perçue comme une « spécialiste », et jouis d'un prestige socio-culturel, qui se double d'une méfiance grandissante au fil des mois, de la part des personnes avec lesquelles j'ai d'emblée été le plus proche, telles qu'Isabel et Juan.

Chapitre 4

Le genre de l'autochtonie

Pour comprendre le contexte de ma recherche à Elicura, il faut le replacer dans la discussion plus vaste de l'autochtonie. Je vais dans un premier temps présenter ce champ et son émergence aux niveaux national et international. Dans un deuxième temps, je m'attacherai à discuter les notions anthropologiques auxquelles ce champ se réfère, et à poser la problématique. Je montre les liens entre les questions de l'appartenance autochtone et celles débattues dans le cadre de l'ethnicité. La notion de tradition y occupe une place centrale. Or cette notion s'actualise selon des structures de genre : femmes et hommes ne se voient pas attribuer les mêmes rôles dans ce que j'appelle, m'inspirant d'Hobsbawm, la production de la tradition, et donc de la continuité culturelle. Au-delà des figures dites traditionnelles, telles celles de la *machi* et du *longko*, je mets en évidence une catégorie sociale peu interrogée et qui pourtant joue un rôle capital dans les discours sur l'appartenance : celle de la mère. Sa centralité est mise en évidence par les tensions et les enjeux qui s'articulent autour du passage délicat des « filles de » vers le statut de « mère de ».

Les peuples autochtones

Terminologie : des Indiens aux autochtones

Avant toute chose, il importe de discuter les termes « peuples autochtones » et « autochtonie » que j'utilise tout au long de mon travail et d'explicitier le champ de réflexion qu'ils déterminent. Ceci implique de définir le terme espagnol *indígena*, et d'expliquer pourquoi j'ai choisi de le traduire par « autochtone ».

En Amérique latine, *indígena* est utilisé tant par des chercheurs en sciences sociales que par des politiciens [La Peña 2005]. Sous l'impulsion des mouvements autochtones, il s'est récemment substitué aux expressions *minorías*, *minorías étnicas* et *grupos étnicos* dans le vocabulaire des sciences sociales, expressions rejetées par les *indígenas* eux-mêmes en raison de leurs connotations négatives associées aux différentes histoires nationales. Jackson et Warren relèvent d'ailleurs que parler de minorités est d'autant moins adéquat que les autochtones constituent la majorité de la population de nombreux pays latinoaméricains [Jackson et Warren 2005 : 550]. Si politiquement la catégorie *indígena* est généralement employée, le langage juridique semble plus imperméable aux revendications linguistiques. Nombre de pays, dont le Chili, continuent d'utiliser officiellement des termes tels que *etnias* pour désigner les peuples autochtones [Aylwin Oyarzún 2002]. Ce choix reflète clairement une volonté d'hégémonie nationale dans laquelle la diversité culturelle n'a de place que muséifiée, figée dans un passé national, voire prénational.

Disparu des discours politiques et académiques, le générique *indio* reste présent dans le sens commun¹¹. Né de l'erreur de Colomb pensant avoir accosté en Asie, les autochtones le considèrent comme une insulte, et les non autochtones l'emploient pour signifier leur mépris. Il comporte une forte connotation d'infériorité sociale, si ce n'est d'infériorité raciale. Au Chili, il se retrouve par exemple dans l'expression populaire *le sale el Indio*, littéralement « l'Indien

¹¹ Soulignons que le dictionnaire de Bonté et Izard ne comporte aucune entrée ni sous « autochtone » ni sous « indigène », mais qu'il présente les « Indiens d'Amérique centrale » et ceux « d'Amérique du Nord » [Bonté et Izard 2000]

lui sort », qui qualifie le comportement brutal d'une personne généralement ou occasionnellement violente. L'idée sous-jacente est celle de perte de contrôle, d'une sauvagerie latente non maîtrisée, telle celle qui surgit lors des bagarres d'ivrognes.

L'usage français d'« autochtone » s'est généralisé au Québec à partir des années 70, parallèlement au mot anglais *indigenous* dans la partie anglophone du Canada et aux Etats-Unis [Smith 1999 ; Schulte-Tenckhoff 2002]. Cette décennie correspond à l'apparition de revendications communes de divers peuples autochtones dans ces deux pays. L'émergence de la thématique de l'autochtonie en anthropologie est directement liée à celle de ces mouvements sociaux sur la scène internationale [Hale 1997].

Dans le langage courant, « autochtone » et « indigène » sont généralement considérés comme des synonymes, et c'est ainsi que les présente le *Larousse*. Le *Petit Robert* introduit une dimension supplémentaire puisqu'il rattache « autochtone » à l'idée de « sol » : « Autochtone : Qui est issu du sol même où il habite, qui n'est pas censé y être venu par immigration ». En ce sens, « autochtone » est le terme qui traduit le mieux les présupposés du terme anglais *indigenous* : « *Occurring or living naturally in an area; not introduced; native* » [*American Heritage Dictionary of the English Language* cité in Geslin et Hertz 2005 : 1]. Dans les deux cas se retrouve l'analogie avec l'idée de nature, et plus spécifiquement avec le monde végétal. Hertz et Geslin soulignent le caractère de passivité sous-jacent à cette définition, qui présuppose simplement la présence d'un sol adéquat, et implique de s'y enraciner [Geslin et Hertz 2005 ; voir aussi Monsutti 2004]. Nous verrons que par une logique similaire, la biologisation du rapport à l'environnement joue un rôle central dans les définitions de ce que

signifie être Mapuche. Outre le processus de naturalisation, la référence au sol souligne la dimension territoriale des identités autochtones. Schulte-Tenckhoff y voit d'ailleurs sa spécificité puisque le territoire introduit un élément de distinction cruciale entre « minorités » et « peuples autochtones » [Schulte-Tenckhoff 2002]. La distinction est particulièrement pertinente au Canada, aux Etats-Unis et en Australie, où ces deux catégories induisent des champs politiques particuliers, immigration d'une part et autochtonie de l'autre.

L'autochtonie peut être considérée comme une « communauté imaginée », pour reprendre une expression désormais classique [Anderson 2002]. Ce caractère imaginé ne signifie pas qu'il soit irréel, mais que le sentiment collectif d'appartenance ne se fonde pas sur la connaissance interpersonnelle. Cela n'implique ni l'inauthenticité ni le fait qu'elle serait imaginaire. Toute communauté de ce type s'attache à des lieux qui se voient attribuer une signification emblématique. De tels espaces servent à dire la communauté et à affirmer les liens qui unissent ses membres, en leur donnant des références communes [Malkki 1992]. A Elicura, ce sont par exemple les montagnes qui sont porteuses de références communes, références que les voisins *wingka* ne partagent pas.

Cette constatation nous force à repenser deux processus de naturalisations concomitants [Gupta et Ferguson 1992 ; Paerregaard 1996] : le premier est l'habitude anthropologique, reflet du sens commun, d'associer des groupes définis sur la base d'une culture commune, tels qu'ethnies, peuples ou tribus, avec leur terre naturelle. Par « naturel », il faut comprendre ici l'idée d'une relation privilégiée et indispensable avec des terres données, donc l'analogie entre « terres » et « territoire ». Le second processus de

naturalisation est l'association entre les citoyens d'Etats avec leurs territoires. Une telle construction de la spatialité passe par l'importance accordée à la relation entre la souveraineté et le territoire, notamment dans les lois internationales contemporaines. Dans ce sens, le terme « autochtone » légitime des revendications d'autodétermination, de la gestion de l'environnement et de celle des institutions.

Outre la dimension territoriale, un autre élément explique à mon sens l'actuelle prééminence du terme autochtone sur celui d'indigène en anthropologie. Etymologiquement et historiquement, indigène et *indígena* sont étroitement liés à l'indigénisme (*indigenismo*), qui peut se définir comme « l'ensemble des théories et des discours produits à propos des populations indigènes [*sic*] dans divers pays d'Amérique latine » [Bonte et Izard 2000 : 371]. Plus précisément, le terme désigne un ensemble de lois, de discours, de taxinomies, de stratégies et d'actions officielles qui fondent les politiques interventionnistes et assimilationnistes des Etats latinoaméricains envers les groupes qualifiés d'autochtones [La Peña 2005 : 719]. Ces dispositions engendrent des hiérarchies sociales marquées où les Créoles dominent les autochtones, tout en promouvant un fort sentiment d'appartenance nationale.

En 1940, le premier congrès indigéniste sud-américain synthétise les différentes expériences nationales [Favre 1996]. Les participants émettent des recommandations visant à promouvoir les actions étatiques. Si l'interaction entre les deux groupes, Créoles et autochtones, provoque des influences réciproques, les résultats de ce type d'acculturation visent avant tout les seconds : en leur apportant des changements qualifiés de modernisation et de développement, il s'agit de générer de nouvelles formes

d'organisation devant déboucher sur la prospérité économique et le bien-être matériel. C'est un indigénisme que La Peña qualifie de libéral, où l'instruction, la propriété privée et l'exercice des droits civils devraient mener à l'intégration [La Peña 2005]. Ces idées apparaissent dans un contexte où l'économie des pays émergents connaît de rapides changements, mobilisant des ressources matérielles et humaines conséquentes, où prédomine l'importance de l'accumulation de richesses et où le marché devient un instrument d'égalité et de liberté. Nous verrons que cette conception se rapproche étroitement de celle de l'Etat chilien.

A l'origine basées sur les idéaux républicains d'égalité, les politiques indigénistes veulent mettre fin au système féodal de la couronne espagnole. La volonté des nouveaux Etats, indépendants depuis le début du XIX^e siècle, était de reconnaître les autochtones comme des citoyens à part entière, pour : « [...] éliminer cette séquelle [l'inégalité] du colonialisme, ainsi que toutes les différences ethniques » [Favre 1996: 25]. Favre relève que dans la pratique, le hiatus entre l'idéologie républicaine et les effets pervers des politiques indigénistes sur les autochtones est énorme. Paradoxalement, c'est la reconnaissance de sujets de droit chez les « Indiens » qui mène à la dégradation de leurs conditions de vie : les différents pays mettent sur pied des législations complexes, qui « sanctionne[nt] la position subalterne des Autochtones » [Schulte-Tenckhoff 1997 : 29]. Une bonne illustration d'un néocolonialisme interne est l'action du gouvernement chilien, notamment au travers de la Guerre de Pacification.

Au cours du XX^e siècle, la définition des différences culturelles devient un enjeu national central, la notion de culture remplaçant celle, déclarée obsolète, de race [Favre 1996 ; La Peña 2005]. Les

anthropologues sud-américains participent à ces efforts en fournissant des connaissances sur le milieu auquel s'appliquent les politiques interventionnistes. Reconnue d'utilité publique, l'anthropologie est mise au service des projets nationaux, sa mission est de garantir l'exercice d'un bon gouvernement, comme le montre d'ailleurs la participation d'anthropologues chiliens tels que Bengoa à la mouture de la nouvelle législation autochtone de 1993.

Les définitions de qui sont les indigènes¹² se basent sur des critères qui varient selon les contextes, mais généralement l'élément linguistique est adopté comme source de différence et d'identité. La prééminence du culturel sur le racial ne signifie aucunement la fin des discriminations, comme l'illustre l'exemple de la scolarisation obligatoire : au Chili comme ailleurs, un des piliers de l'égalité républicaine est la scolarisation et un énorme effort est fait pour la rendre obligatoire. Or, divers décrets promulgués entre 1927 et 1979 ont progressivement exclu du statut indigène toute personne ayant obtenu un diplôme d'éducation d'abord basique, puis supérieure [Calbucura 1994 : 6]. Ces dispositions juridiques visaient les personnes les plus aptes à exercer leurs droits constitutionnels. Elles traduisent l'idée alors communément admise que les *indios* ne peuvent être des personnes instruites et se distinguent nettement de la définition actuelle de peuple autochtone. Ces lois contribuaient à exclure l'ensemble de la catégorie sociale des *indios* des connaissances stratégiques, puisque seules des personnes lettrés pouvaient y avoir accès [La Peña 2005 : 729]. Comme c'est toujours le cas, la situation de sujétion culturelle s'ajoutait clairement à la sujétion politique, puisque les secteurs influents

¹² Dans cette partie, je reprends les termes péjoratifs d'indigènes et d'*indios* car ils correspondent au vocabulaire juridico-politique que j'analyse. Il convient de les considérer ici comme des synonymes.

vivaient en milieu urbain, alors que les indigènes n'étaient pensés qu'en relation avec des régions rurales, dans l'incapacité d'exercer un contrôle sur les institutions gouvernementales [*ibid.* :128]. Actuellement, le déficit de pouvoir se trouve accru par la perception des indigènes comme confinés à des espaces de refuge, au sens écologique du terme, où les effets de la modernisation ne se font pas, ou pas encore, sentir, voire sont indésirables. L'idée de préservation de l'environnement et celle des indigènes se rejoignent.

Les années 1970 marquent un tournant dans le paysage sociopolitique latinoaméricain. Jusqu'ici, les *indios* n'interviennent dans l'espace politique que comme migrants, travailleurs ruraux ou travailleuses domestiques. Ils ne formeront que graduellement cette nouvelle catégorie, celle des autochtones [Hale 1997 ; La Peña 2005]. La problématique autochtone émerge dans un contexte de prolifération de nouveaux mouvements sociaux à caractère transnational, tels que les mouvements pour les droits des femmes ou ceux pour les droits humains. Leur point commun est l'accent de leurs revendications d'une plus grande équité et d'une meilleure répartition des richesses et des pouvoirs. Les mouvements autochtones se distancent des mouvements politiques d'unité populaire, comme celui d'Allende [McFall 1998 ; Mariman 1999]. Ils revendiquent des espaces de participation distincts et rejettent les stéréotypes faisant d'eux des citoyens de seconde zone, survivance d'un passé révolu.

Les réalités sociales que ces nouveaux mouvements traduisent sont multiples et dynamiques. Elles ne se limitent plus aux confins de régions périphériques, mais elles s'affirment dans des espaces urbains, sur la scène nationale autant qu'internationale. Au Chili,

cela se traduit par l'ampleur que prennent les autochtones dans le recensement de la population de 1992. Alors que les Chiliens se considéraient comme une nation blanche, avec d'éventuelles « poches autochtones » résiduelles et périphériques, ce ne sont pas moins de 600'000 personnes qui se déclarent Mapuche, sur les 7 millions d'habitants [Chile INE 1992; 2002]. Qui plus est, plus de 60% des autochtones vivent en ville, la grande majorité dans la métropole de Santiago. Une troisième nouveauté est l'apparition, aux côtés des Mapuche, de nouvelles identités autochtones jusqu'ici ignorées par le discours national, Aymara et Rapa Nui notamment [Castro Lucic 2005]. Ces résultats mettent à mal l'idée que le métissage de la société chilienne a abouti à une homogénéisation harmonieuse et quasi générale des origines ethniques.

D'un point de vue épistémologique, les liens étymologiques du terme « indigène » avec les politiques indigénistes expliquent la réticence à employer ce terme et le succès, en anthropologie, de celui d'« autochtone », réputé refléter plus fidèlement ces nouveaux mouvements sociaux. Ce dernier opère pourtant une nouvelle homogénéisation des situations des différents peuples autochtones, ce qui amène certains à s'en distancer. Au Chili, Cayuqueo et Painemal, deux intellectuels et militants mapuche, préfèrent comparer la situation de leur peuple à celle de peuples apatrides tels que les Kurdes et les Palestiniens [Cayuqueo et Painemal 2003]. Leur critique a le mérite de rappeler que dans les faits, *indígena* est souvent utilisé comme synonyme de « groupe ethnique » ou d'« ethnie », ce qui, comme *indio*, occulte une nouvelle fois la dimension de discrimination et de domination que subissent les peuples autochtones et caractérise leurs relations à l'Etat.

Comme tout discours hégémonique, les langages de l'autochtonie et de l'indigénisme sont contentieux. Celui de l'autochtonie, utilisés tant par les détracteurs que par les supporters des peuples qui s'en réclament, a un vocabulaire ambigu et ses catégories sont paradoxales. Dans mon travail, *autochtone*, *indigenous*, *indígena*, sont des termes stratégiques qui permettent de rendre compte, sur le plan local, national et international, des expériences, des intérêts et des combats de certains peuples colonisés [Smith 1999 : 7]. Ce faisant, les porte-parole des autochtones se posent en acteurs sociaux, capables de définir leurs aspirations et de nouvelles modalités d'appartenance nationale où les autochtones ne seraient pas forcés de choisir entre marginalité et assimilation [La Peña 2005 ; Schulte-Tenckhoff 1997].

L'autochtonie est une thématique articulée sur la scène internationale, et se traduisant par des politiques étatiques. Au Chili, ces dernières sont en partie héritées de l'indigénisme, même si les mouvements mapuche s'y reconnaissent et se les réapproprient, selon des modalités que j'analyse à travers l'exemple de l'éducation interculturelle bilingue. L'autochtonie a cependant ses spécificités, que je vais exposer maintenant.

Les revendications autochtones sur la scène internationale

L'adjectif *autochtone* est accolé à un nom, celui de « peuple ». Juridiquement et symboliquement, cette association est significative. Le terme de peuple fait référence au principe d'auto-détermination des peuples, affirmé par Wilson en janvier 1918 dans son discours qui annonce la création de la Société des Nations. Pour la même raison, plusieurs Etats, dont le Chili, se refusent à l'employer dans leur vocabulaire juridique, ce qui leur permet

d'éviter d'entrer en matière sur la plupart des revendications liées à la reconnaissance des autochtones. La supposée menace envers l'intégrité territoriale qu'est censée impliquer l'idée de souveraineté constitue une stratégie efficace pour décrédibiliser l'ensemble des revendications mapuche [Toledo 2006]. Les revendications autochtones ont souvent pour but, plutôt que la sécession, la constitution d'un statut d'autonomie, ce qui passe par une restructuration de l'Etat et de ses institutions politiques et militaires, la reconnaissance de droits territoriaux, l'accès aux ressources naturelles et le contrôle du développement économique [Van Cott 1994]. Comme Toledo, Schulte-Tenckhoff souligne que les autochtones réclament leur droit à la libre disposition parce qu'ils se considèrent comme des peuples et non pour affirmer leur droit à la sécession. S'approprier l'expression *pueblo indígena* est une arme qui permet à des organisations de base de revendiquer une plus grande justice sociale et une appartenance nationale équitable par le biais de la scène internationale [La Peña 2005].

L'apparition des autochtones en tant qu'acteurs sociaux internationaux s'est faite dans les années 70. ce moment historique se caractérise par un contexte favorable aux revendications des dominé·e·s, dans un sens large. Les décennies 70 puis 80 ont vu se développer un discours favorable aux peuples autochtones non seulement au sein de l'ONU mais encore auprès des ONG et des réseaux touristiques. En 1971, l'étude de l'expert international Martinez Cobo, mandaté par l'ONU, marque le début de l'apparition de la problématique autochtone sur la scène internationale. Elle aboutit à la formulation d'une définition de travail encore utilisée actuellement au sein des institutions internationales :

Les populations autochtones sont constituées par les descendants actuels des peuples qui habitaient l'ensemble ou

une partie du territoire actuel d'un pays au moment où sont venues d'autres régions du monde des personnes d'une autre culture ou d'une autre origine ethnique qui les ont dominés ou les ont réduits, par la conquête, l'implantation de population ou d'autres moyens, à un état de non-domination ou colonial ; elles vivent actuellement davantage selon leurs propres coutumes et traditions sociales, économiques et culturelles, que selon les institutions du pays dont elles font maintenant partie, sous une structure étatique qui est essentiellement l'expression des caractéristiques nationales, sociales et culturelles d'autres couches, prédominantes, de la population.

E/CN.4/Sub.2/L.566, §34, cité in Schulte-Tenckhoff 1997 : 7

Même si elle reste très générale, cette définition consacre l'expression « peuple autochtone », *indigenous peoples*, et l'introduit dans le vocabulaire juridique contemporain. Sa légitimité se trouve accrue avec la création en 1982 du Groupe de Travail sur les Peuples Autochtones de l'ONU [La Peña 2005 : 718]. C'est peut-être même l'imprécision de la définition qui permet aux différents peuples autochtones de s'approprier le terme et d'en faire un instrument de revendication [Geslin et Hertz 2005]. Seul l'OIT continue d'employer le terme « indigène » dans la « Convention 169 relative aux peuples indigènes et tribaux » de 1989, qui traite notamment des conditions de travail, de la question des terres et des ressources naturelles, et qui vise à réguler les conditions d'implantation des grandes entreprises nationales et internationales sur des terres reconnues comme autochtones.

A partir de la définition générale de l'ONU, on assiste à la reprise et à l'application nationale des normes internationales de la problématique par les différents Etats concernés. Dans chacun d'entre eux, la mission de définition est dévolue à divers appareils

législatifs qui définissent les critères d'appartenance, en fonction des enjeux nationaux politiques, économiques et idéologiques du moment. A l'apparition de l'autochtonie comme nouveau paradigme de la scène internationale répond un certain nombre de mesures pratiques prises dans le domaine des institutions économiques internationales telles que la BID (Banque Interaméricaine de Développement). La BID fait pression pour que les pays membres opèrent des réformes néolibérales tout en garantissant des processus de démocratisation et de participation citoyenne calqués sur le modèle occidental. C'est ce processus qui se passe au Chili, avec la loi 19'253 qui définit la *calidad indígena*, le statut autochtone.

Les fonds dégagés dans le domaine de l'autochtonie représentent des sommes considérables : le Chili a ainsi bénéficié d'un programme de développement de la BID qui a investi la somme de 80 millions de dollars américains sur quatre ans, de 2001-2005. Son objectif était de promouvoir un « développement respectueux de l'identité », à long terme et en respectant « la culture », en d'autres termes les différentes cultures autochtones. Conjointement, le Chili s'engageait à débloquer 53 millions de dollars américains [Orígenes 2006]. Les *comunidades* de Elicura font partie des récipiendaires et nombre de projets y ont été mis sur pied, tels que la construction de cabanes pour les touristes, celle de poulaillers pour mettre sur pied un commerce d'œufs, et des ateliers en éducation et en santé interculturelles. Comme le discours de *Weliwen*, ces projets mettent l'accent sur la notion de sauvetage culturel, *el rescate cultural*.

Ces stratégies de patrimonialisation culturelle et historique montrent que pour faire aboutir leurs revendications, les autochtones savent comment ils doivent mettre en scène leur

différence, et comment ils peuvent obtenir, dans certains espaces, l'autorité de parler et d'être écoutés [Jackson et Warren 2005 : 554]. Un des mécanismes utilisés est justement le caractère mondialisé des économies, qui rendent les Etats dépendants des grandes institutions monétaires internationales [La Peña 2005 : 733]. Ces derniers se voient contraints d'associer leurs politiques de développement à des compensations pour les populations marginalisées. La notion de stratégie est ici importante car en dépit de leur situation de subalterne en termes de pouvoir, les autochtones sont loin d'être seulement des victimes passives et muettes de changements exogènes. Les phénomènes de résistance peuvent revêtir des formes diverses, qui vont de la résistance militaire à la manipulation du système colonial [Schulte-Tenckhoff 1997 : 32 ; Tsing 1994].

On voit que la question des peuples autochtones est intrinsèquement liée à l'internationalisation et illustre toute la complexité et l'ambivalence de ce processus. Souvent établis dans des territoires riches en matières premières, les peuples autochtones du Chili et de l'Argentine sont actuellement aux premiers rangs des retombées sociales et environnementales des grandes entreprises internationales qui exploitent ces terres [Schulte-Tenckhoff 1997]. Au sud du Chili, les Mapuche sont victimes de l'exploitation des ressources maritimes, forestières et minières [Toledo 2006; Seguel 2003]. De manière générale, et en résumé, les identités autochtones sont réifiées en se voyant assigner un espace-temps distinct de celui des sociétés dominantes. Cet espace-temps est celui de la tradition et de la ruralité. Je vais montrer dans la suite de mon propos la manière dont ces processus se matérialisent, comment la société dominante chilienne s'arroge le droit de définir et d'imposer ses

projets de société qui sont loin d'être ceux des peuples autochtones eux-mêmes.

Les Mapuche et les traités internationaux

L'élément qui fonde la particularité autochtone, tant du point de vue des autochtones eux-mêmes que de celui des différentes législations nationales et internationales, est celui de la colonisation et de la rupture qu'elle induit. Juridiquement, la reconnaissance de la continuité se base en grande partie sur l'existence de traités signés entre les premiers colons et les autochtones. En ce sens, les traités constituent des documents impliquant deux entités politico-juridiques, celle de la patrie des colons, et celle du peuple autochtone concerné, entités reliées entre elles par les principes de la négociation, de la réciprocité et du consensus. [Schulte-Tenckhoff, et al. 2000 ; Schulte-Tenckhoff 1997]. Si l'apparition de la thématique sur la scène internationale a eu pour conséquence une visibilité, dans les différents Etats concernés, des autochtones, la question des peuples autochtones prend son sens dans les limites de l'Etat.

Les Mapuche fondent leurs revendications sur l'existence de tels traités, conclus avec les représentants de la Couronne espagnole. Ces traités ont été signés lors de rencontres appelées *parlamentos* [Aylwin Oyarzún 1995 ; Calbucura 1994 ; Course 2005 ; Lillo Vera 2002 ; Boccara 1999b ; Zavala 2000]. Les *parlamentos* sont des institutions caractéristiques de l'époque appelée, dans le sillage de la proposition de l'historien Sergio Villalobos, *La Frontera*. Les rencontres duraient souvent plusieurs jours, et les traités qui y étaient conclus scellaient la paix entre la Couronne et une ou plusieurs entités mapuche. Le nouveau courant historiographique initié par Villalobos au début des années 80 les présente comme le début des processus d'acculturation, ce qui aurait engendré la

disparition de la société et de la culture mapuche au profit de ce qui serait devenu le *melting pot* national [Villalobos 1983 ; Villalobos 2000]. Cette interprétation a été passablement médiatisée et se retrouve dans les manuels scolaires, ce qui lui confère une diffusion et une légitimité certaines. Le système scolaire est l'une des principales institutions qui donne forme aux représentations chiliennes sur les Mapuche. Il est dès lors couramment accepté que le développement de liens pacifiques et l'acceptation des missions catholiques sont des marques de la subordination volontaire des Mapuche à l'Etat colonial, puis chilien.

Les rapprochements entre Mapuche et colonisateurs, ainsi que les échanges qu'ils engendrent signifieraient la fin de « l'ethnie mapuche » authentique, dont les principales caractéristiques sont le nomadisme, l'utilisation extensive du territoire et la segmentation de la société [Faron 1968 ; Boccara 2002 ; Zavala 2000 ; Kradolfer 2005]. Ce dernier élément donne naissance aux stéréotypes des Mapuche fiers, indépendants et belliqueux, toutes qualités qui se retrouveraient dans le « caractère national chilien ».

Activistes mapuche et non-mapuche ont adressé de nombreuses critiques à Villalobos, s'insurgeant contre l'image de métissage harmonieux et volontaire qu'il présente en taisant les résistances, les tensions et les inégalités sociales engendrées par les processus de domination [Valdés 2000 ; Mariman 2000 ; Salcedo V. 2000]. L'ethnohistorien Boccara démontre que les processus d'appropriation culturelle constituent une dynamique identitaire particulière aux Mapuche, dans une logique de flexibilité et d'adaptation qui garantit leur continuité culturelle [Boccara 1999b]. Loin d'être pacifique, il s'agit d'un processus de lutte guerrière basé

sur le principe de la « guerre de captation », au cours de laquelle les ennemis sont incorporés.

L'interprétation des *parlamentos* et plus généralement de l'histoire des rencontres entre Mapuche et colons revêt une importance certaine dans la constitution de l'imaginaire national chilien. Les discussions actuelles sur les traités et leur signification juridique se trouvent au cœur d'enjeux idéologiques où s'affrontent la légitimité de l'Etat-nation, celle de son contrôle du territoire proclamé comme national, et celle des revendications mapuche. Contrairement aux autres peuples autochtones récemment reconnus par la loi 19'253, les Mapuche ne sont pas évacués de l'histoire officielle [Castro Lucic 2005]. Ils se voient attribuer un rôle spécifique dans les processus qui mènent à l'indépendance du Chili, et par la suite, ce qui a son importance pour mon propos, dans la construction de l'imaginaire national chilien.

L'image d'intégration harmonieuse dissimule une réalité conflictuelle. De fait, dès l'indépendance chilienne en 1810, la situation d'autonomie que les Mapuche avaient conservé face aux représentants de la Couronne espagnole s'amenuise graduellement, ce qui provoque une multiplication des résistances mapuche [Mariman 2000 ; Mariman Quemenado 2002b ; Boccara 2002 ; Valdés 2000]. En 1852, la province de l'Araucanie est créée, qui représente l'ensemble des terres entre Concepción et Puerto Montt. Ces terres se retrouvent *de jure* directement soumises au gouvernement chilien. Une loi votée en 1866 accentue la pression en obligeant les Mapuche à acquérir des titres fonciers pour leurs terres, les *Títulos de Merced*. C'est le début de la « pacification », qui culmine avec les entreprises militaires des années 1882-1884.

L'histoire des *parlamentos* concerne la juridiction internationale, dans la mesure où l'indépendance chilienne s'obtient face à la Couronne espagnole, qui voyait sa mainmise limitée au nord du Bío-Bío. Ayant conclu des traités avec divers caciques mapuche, les représentants de la Couronne admettaient que ces derniers étaient en mesure de céder des terres, et reconnaissaient par conséquent leur souveraineté sur le territoire austral. La nationalisation des terres au sud du Bío-Bío par le jeune Etat chilien souligne ce que Schulte-Tenckhoff appelle « la fonction idéologique des théories relatives à l'usage du sol » [Schulte-Tenckhoff 1997 : 117]. Prétendre qu'une utilisation extensive et souvent nomade du territoire et du sol est inadéquate et inférieure aux techniques agricoles intensives est un lieu commun dans la légitimation des processus de colonisation. Les puissances coloniales s'arrogent le droit d'annexer des terres qualifiées de « vierges » ainsi que les ressources qu'elles contiennent, notamment les minerais et le pétrole, sans oublier les ressources maritimes. Cette stratégie permet de contourner les droits ancestraux à la terre, et influencent les processus de reconnaissance des peuples autochtones. Ces contraintes expliquent la tendance actuelle à considérer les autochtones comme des minorités [Schulte-Tenckhoff 1997]. Les enjeux ne sont cependant pas seulement économiques, puisque les diverses idéologies d'exploitation de la terre font intervenir des représentations de l'environnement concurrentes : « Les peuples autochtones défendent une conception spécifique de la terre. [...] [Ils] insistent tout particulièrement sur la notion de « territoires » - dont leurs terres font partie - pour se référer à leur environnement global, y compris sa gouvernance » [Schulte-Tenckhoff 1997 : 116].

Les ambiguïtés de la juridiction internationale

Si l'historiographie officielle chilienne « apprivoise [le] problème autochtone au nom du droit étatique » [Schulte-Tenckhoff 1997 : 165-6], le progressisme relatif des institutions internationales [Bellier 2004] est facilité par la non-territorialisation des institutions internationales, alors que la notion de territoire, et par conséquent celle d'« intégrité territoriale », restent évidemment centrales pour les Etats concernés. Les institutions internationales ont fourni aux peuples autochtones une scène sur laquelle présenter leurs revendications. Au-delà de l'homogénéisation parfois critiquée que suppose l'expression « peuples autochtones », légitimée par les instances onusiennes, divers groupes sociaux se sont servis de cette catégorie pour agir collectivement. En tant que communauté imaginée internationale, la catégorie de « peuple autochtone » est efficace puisqu'elle donne du poids à certaines revendications généralement ignorées par les Etats concernés. L'affirmation collective sur le plan international découle directement de l'impossibilité d'obtenir justice auprès des différents gouvernements d'Etat dont dépendent les peuples autochtones aujourd'hui et de la non pertinence à leur égard des catégories politiques préétablies. Il n'en reste pas moins que la juridiction internationale inscrit les déclarations officielles dans de nouvelles négociations hégémoniques [La Peña 2005]. Les « règles du jeu » des institutions internationales sont déterminées entre Etats, selon des enjeux stratégiques et politiques. Sur le plan national comme international, ce sont les documents écrits qui matérialisent ces aspects des identités autochtones. En ce sens, le papier constitue « le terreau végétal et symbolique » de la communauté imaginée autochtone [Geslin et Hertz 2005].

La présence sur la scène internationale permet de répondre efficacement à certaines contraintes, qu'elles soient récentes ou le fruit de plusieurs décennies, voire siècles, de répression et de marginalisation. Nous verrons plus concrètement comment s'articule ce *double bind*, pour reprendre les termes de Schulte-Tenckhoff, au niveau juridique, en analysant les significations que revêt la *comunidad* mapuche. Ceci nous mènera à présenter et à discuter le statut autochtone au Chili. Mais auparavant, la thématique des peuples autochtones permet de questionner certaines idées reçues au sujet de la construction de l'Etat-nation, telles que la citoyenneté ou le rapport à l'environnement [Schulte-Tenckhoff 1997 : 10], ou encore, comme nous allons le voir maintenant, celle d'ethnicité.

L'autochtonie dans une perspective anthropologique

Après avoir présenté l'autochtonie, son émergence et les thématiques qui la sous-tendent, je vais l'interroger d'un point de vue anthropologique. J'ai montré que l'autochtonie est en relation avec les catégories de la culture et de l'identité. De manière générale, je considère, à la suite d'Affergan, que culture et identité sont des termes qui fonctionnent comme des écrans de fumée dans un contexte analytique, car ils dissimulent plus qu'ils n'explicitent des réalités sociales [Affergan 1987]. *La cultura* et *la identidad* n'en restent pas moins des catégories centrales dans mon travail, puisqu'elles sont fréquemment utilisées en tant que notions *emic*, comme marqueurs de la spécificité mapuche. L'autochtonie constitue cependant une catégorie qui se réfère aux sentiments d'appartenance collective. Il est donc pertinent de la rattacher au corpus classique de l'ethnicité.

Autochtonie et ethnicité

Si l'ethnologue parvient à discerner l'existence d'une tribu, c'est qu'il est parti de l'axiome que ce genre d'entité culturelle doit exister [...] Nombre de ces tribus sont, en un sens, des fictions ethnographiques.

Leach 1972 : 331

Cette citation de Leach met l'accent sur le caractère construit que peuvent revêtir les catégories anthropologiques basées sur l'idée d'une entité culturelle. A travers l'idée de culture, elles utilisent le langage de l'évidence qui dissimule les processus par lesquels elles apparaissent. J'ai déjà montré, avec l'exemple de la prestation du groupe culturel, que l'autochtonie revêt un caractère d'évidence pour les différentes personnes impliquées, les membres de *Weliwen* comme l'assistance *wingka*. Elle rejoint en ceci la principale caractéristique de l'ethnie, telle que présentée par Leach. Sa réflexion a été approfondie et théorisée par Barth, qui centre sa réflexion autour de la notion de frontière, dont je vais montrer l'intérêt pour appréhender l'autochtonie, particulièrement dans le contexte chilien.

Barth démontre l'importance de « frontière » dans la constitution des groupes ethniques. C'est la frontière, et non « le matériau culturel qu'elle renferme » qui définit le groupe [Barth 1995 : 213]. En ce sens, la frontière n'est pas une césure définitive, donnée ; au contraire, elle doit être considérée comme un espace d'interaction entre des groupes qui se pensent comme différents les uns des autres. En tant que tel, la frontière ne constitue donc pas une zone d'interaction et d'acculturation, mais bien un espace de production de la différence. La constitution et le partage de sentiments collectifs d'appartenance supposent donc une altérité qui permette

de tracer les limites du groupe, de définir qui en est membre et qui ne l'est pas. Ainsi les membres de *Weliwen* mettent en scène leur appartenance à Concepción, rendant visible la différence entre eux et les non-Mapuche par leur habillement, leurs danses, etc. La notion de frontière permet de prendre en considération le contexte des interactions entre *Wingka* et Mapuche, donc la construction réciproque de l'appartenance. Cette réciprocité n'implique nullement une position symétrique des différents acteurs sociaux : *Wingka* et Mapuche ne parlent pas de la même place, comme je l'explique au cours de mon travail.

La production de la différence entre « eux » et « nous » passe par la mise en évidence d'emblèmes. Ces derniers, s'ils varient au fil du temps, contribuent tous à produire et à reproduire « la » différence en se donnant l'apparence de se contenter de la dire. Lors de la démonstration du groupe culturel, ce sont les vêtements féminins, les instruments de musique, les danses, la nourriture qui sont considérés comme emblématiques pour dire l'appartenance mapuche. Mais les emblèmes changent au cours du temps : l'article 29 de la loi chilienne 14'511, promulguée en 1960, en est une bonne illustration, puisqu'elle définit comme autochtone chaque membre des familles concernées par les *Títulos de Merced*, à l'exclusion des personnes ayant étudié¹³ [Calbucura 1994]. La « langue maternelle » est un autre de ces emblèmes identitaires, dont j'analyse les enjeux au cours de ce travail. Bien que variables

¹³ *Una persona es indígena cuando pertenece a una familia cuyo jefe es miembro-copropietario de una Comunidad de Indígenas que tiene una Merced de Tierras. Quedan exceptuados de esa formalidad 1. los indígenas que hayan rendido válidamente sexto año de Humanidades o hecho estudios equivalentes, calificados por la Dirección General de Educación Secundaria. 2. « Los indígenas que hubiesen obtenido título profesional conferido por la Universidad de Chile o por Universidades reconocidas por el Estado. »*

entre eux, tous ces éléments se voient attribuer une portée emblématique qui leur permet de dire « la mapuchité », et donc d'opposer Mapuche et non-Mapuche. Le caractère variable de ces emblèmes est particulièrement visible lorsque l'on se penche sur leur évolution historique. C'est ce qu'analyse Boccara avec l'émergence de l'ethnonyme « Mapuche ». Il démontre que les Mapuche n'apparaissent et n'existent que face à un Etat colonisateur et assimilationniste [Boccara 1999a]. C'est face à la présence espagnole, puis surtout en réaction à l'émergence de l'Etat chilien qu'ils commencent à produire certains emblèmes.

L'apparence naturelle de la catégorie que les emblèmes déterminent suscite le ralliement : « On tend généralement à considérer comme allant de soi le point de vue à partir duquel on attribue – ou ignore – la différence » [Schulte-Tenckhoff 1997 : 157]. Pourtant, la différence qu'ils « montrent » doit être lue, apprise, elle ne constitue pas une donnée indépendante du contexte dans lequel elle est formulée, elle doit être interprétée et ne peut être purement « constatée ». Ainsi le petit garçon à Concepción, auquel sa maman désigne *los Temucanos*, apprend l'analogie entre vêtements, ethnicité et espace géographique, entre *chamall* et *xarilongko*, être Mapuche et venir de Temuco. Ces marques de la diversité deviennent des critères pour appréhender le réel, le découper et l'ordonner [Lavanchy 2001a ; Lavanchy 1999]. Les acteurs sociaux traduisent ces variations dans leur discours en leur assortissant des connotations spécifiques : tel vêtement signifie telle appartenance, voire la garantit, comme on le voit lors des rencontres organisées par le groupe culturel à Elicura, ou lors d'autres rencontres telles la première rencontre internationale des peuples autochtones organisée par le maire mapuche de Tirua, une commune voisine.

La production de la différence est efficace dans un contexte donné, et ce contexte, pour les peuples autochtones, est celui des Etats. C'est même selon La Peña la capacité à définir l'autochtone qui est un facteur central de l'hégémonie étatique en Amérique latine [La Peña 2005 : 719]. Les discours sur la différence et son évidence reflètent un ordre social et culturel déterminé :

Dans des systèmes où les différences culturelles attribuées rendent rationnelles des structures de pouvoir et d'inégalité, l'ethnicité revêt une réalité existentielle irrésistible. C'est ce processus de réification [...] qui donne [à la culture] l'apparence d'être un facteur autonome dans la mise en ordre du monde social¹⁴.

Comaroff et Comaroff 1992 : 61

Les discours sur l'autochtonie, comme ceux sur l'ethnicité, légitiment donc des hiérarchies sociales. En répétant et reproduisant le discours dominant, les acteurs sociaux le renforcent et contribuent à rendre invisible le caractère construit de la distinction sociale, et par là-même à la naturaliser [Bourdieu 1979]. Il convient de définir le sens que je donne aux termes de société et de discours dominants dans ma recherche.

Les emblèmes se retrouvent tant dans les discours qui disent l'identité mapuche, les discours *emic*, que ceux qui définissent l'altérité autochtone, les discours *etic* des politiciens, des universitaires et des membres d'institutions internationales et d'ONG. Pourtant, ces discours ne se différencient pas seulement de

¹⁴ « *In systems, where "ascribed" cultural differences rationalize structures of power and inequality, ethnicity takes on a cogent existential reality. It is this process of reification [...] that gives it the appearance of being an autonomous factor in the ordering of the social world.* »

par leur caractère *emic* ou *etic*. En l'occurrence, leur légitimité sociale diffère. Je me réfère ici à Baumann [1998] qui compare les catégories discursives dominantes et les discours populaires, qu'il nomme démotiques. Dans son étude des processus de marginalisation à Londres, Baumann distingue ces deux types de discours en précisant d'entrée de jeu que ces deux discours ne s'opposent pas entre un « mauvais », le premier, qui réifierait les cultures, et des « bons », les discours alternatifs, qui y échapperaient. Tous deux diffèrent de par le lieu d'où ils sont dits. Les discours démotiques issus du sens commun ne peuvent imposer leurs catégories et reprennent les catégories déterminées par les membres de la société dominante. Baumann relève que, tout en utilisant le langage de la réification, les discours démotiques insistent sur les processus de construction de la différence :

Dans de nombreux contextes, ce discours démotique offre un contrepoids au discours dominant en focalisant l'attention sur les processus quotidiens de « construction de la culture » plutôt que sur le fait « d'avoir une culture ». Le discours dominant repose sur la mise en équation de communauté, culture et identité ethnique, et ses protagonistes peuvent aisément réduire toute conduite individuelle à un symptôme de cette équation¹⁵.

Baumann 1998 : 6

Le discours dominant procède par des essentialisations qui reposent sur l'analogie entre différents termes qui, s'ils restent vagues, n'en

¹⁵ « *In many contexts this demotic discourse counteracts the dominant one by drawing attention to the daily process of "making culture" rather than "having a culture". The dominant discourse relies on equating community, culture, and ethnic identity, and its protagonists can easily reduce anybody's behaviour to a symptom of this equation.* »

sont pas moins prétendus et traités comme équivalents. Baumann montre que la juxtaposition répétée de communauté religieuse, ethnie, culture et identité dans les discours des autorités médiatiques ou politiques garantit l'efficacité des processus de marginalisation sociale et économique envers les habitants du sud de Londres. Les catégories sociales ainsi créées se transforment en pièges conceptuels qui réduisent les groupes sociaux à être la différence, et à n'être qu'elle seule.

Au Chili, les discours dominants affirme l'équation entre être Mapuche et en posséder la culture. Ce que signifie « posséder la culture mapuche », comment le comprendre dans ce contexte spécifique est analysé dans les parties deux et trois de mon travail. Symboliquement, l'un des éléments prépondérants de cette possession culturelle est la langue, ce que les projets d'éducation interculturelle bilingue rendent visibles. On ne peut être véritablement Mapuche qu'en sachant le *mapuzungun*, ce qui implique de l'enseigner pour le renforcer là où il est considéré en voie de disparition. La différence avec les discours démotiques est visible dans les affirmations apparemment contradictoires de mes interlocuteurs et interlocutrices d'Elicura, leur affirmation d'être Mapuche alors que la culture mapuche de la Vallée aurait été perdue. Leurs discours mettent en évidence le fait que l'appartenance se construit au quotidien, en fonction d'un passé commun et de références communes, mais sans qu'être Mapuche se réduise à la maîtrise d'un nombre d'éléments supposés constituer leur culture dans son ensemble.

Les processus de réification se retrouvent dans le contexte autochtone de manière plus générale, comme le soulignent Hill et Staat. Ces deux anthropologues remarquent de manière pertinente

que des « peuples sans histoire », on est en passe de créer des « cultures sans peuples ». Ils désignent par ce terme les définitions de cultures autochtones, sorte d'entités désincarnées, d'abstractions qu'il convient de recenser et présenter au sein de musées, dans des mises en scène qui entérinent leur caractère a-temporel et irréel [Hill et Staats 2002].

Dans ce qui précède, j'ai montré que l'autochtonie peut être appréhendée comme une forme d'ethnicité, car elle sert à dire une différence qualifiée de culturelle. Ce faisant, elle fait intervenir la notion de frontière, puisque l'affirmation de la différence se fait en soulignant un écart avec l'autre. Pour utiliser un vocabulaire structuraliste, c'est en ordonnant ces écarts que les grilles taxinomiques sont créées, ce qui leur confère une portée à la fois discriminante et discriminatoire [Chappaz-Wirthner 1995 : 136]. Par ce biais, l'affirmation de la différence aboutit à l'établissement de hiérarchies sociales, car les variations « constatées » sont souvent associées des qualités antagoniques, telles que par exemple nature-culture, bon-mauvais, moral-immoral [Breton 1986]. Ces hiérarchies sociales se manifestent dans la légitimité respective des discours dominants et démotiques. Un autre élément permet de rattacher l'autochtonie à l'ethnicité, celui de l'indispensable continuité historique.

J'ai évoqué l'importance de la dimension historique dans l'affirmation de l'appartenance autochtone en général et mapuche en particulier. C'est en bonne partie autour de la pérennité que se joue la légitimité des Mapuche par rapport aux *Wingka*. Ceci implique que de l'identique persiste, afin que la collectivité puisse être connue et reconnue. Sans cette capacité de renouvellement et

d'innovation, elle se transforme en construction folklorique figée [Steiner 2004].

Pour demeurer même en devenant autre, ce ne sont pas tant les emblèmes eux-même, matériels ou non, qui doivent perdurer. Ces derniers évoluent, changent au cours du temps en fonction du contexte, comme je vais l'illustrer avec le débat autour de la langue maternelle. La continuité réside plutôt dans « le sentiment qu'une identité se forge d'elle-même, le sentiment qu'elle a de sa spécificité et donc de son identité » [Chappaz-Wirthner 1995: 137].

La production de la continuité

Comment se pense et se construit la continuité ? Comme Maria et Juan me l'ont dit, on est Mapuche parce que ses parents le sont. La continuité se construit donc à travers l'appartenance familiale. Leur constatation implique de se pencher sur la famille en tant qu'espace de production de la continuité. Dans ce contexte, comment comprendre les rôles des femmes et des hommes ? La famille est un lieu genré, ce qui indique que le genre entre en ligne de compte pour comprendre les aspects de la transmission culturelle. Si la mise en scène de l'appartenance s'articule clairement en terme de genre, comme l'illustre la prestation du groupe culturel à Concepción, on peut supposer que les questions de pérennité culturelles dévolues à la famille sont tout aussi genrées. Je considère ici que la transmission culturelle, ainsi que les discours sur la transmission, constituent l'actualisation des principes de continuité et de pérennité.

Ceci incite à considérer les questions de production et de reproduction : il faut produire et reproduire de l'identique (ou ce qui est proclamé comme tel) pour s'affirmer Mapuche à l'instar de ses

parents. La continuité suppose donc la création de liens intergénérationnels selon lesquels s'articule la transmission. Ceci mène à considérer les rôles particuliers des hommes et des femmes dans ces processus. Comment cela se passe à l'intérieur des familles ? Quelles sont les représentations sociales, mais aussi les rapports sociaux dans lesquelles les femmes et les hommes se voient attribuer des rôles ? C'est ce que je cherche à comprendre dans mon travail.

Juridiquement, l'appartenance est construite symétriquement en terme de genre. Au Chili, toute personne, autochtone ou non, a deux noms de famille, le premier hérité du père, le second de la mère. Contrairement à la plupart des pays d'Amérique latine, les patronymes d'origine mapuche n'ont que peu été changés au profit des noms de familles espagnols. Plus encore, les noms de famille d'origine autochtone sont reconnus comme étant des marqueurs identitaires, tant dans les interactions sociales que dans la reconnaissance juridique du statut d'autochtone. La loi autochtone stipule que toute personne de père ou mère autochtone se voit attribuer la *calidad indígena*, indépendamment du type de filiation (adoptive ou biologique), ainsi que ceux et celles qui ont au moins un nom de famille autochtone, *un apellido indígena* [Loi 19'253, Article 2]. Pères et/ou mères transmettent leur appartenance ethnique par leur nom de famille. L'enfant non reconnu par son père se voit octroyé le premier nom de famille de sa mère, celui de son grand-père maternel, qui est dédoublé.

Le genre de la tradition

Au-delà de la symétrie juridique, comment la continuité est-elle construite dans la pratique ? Quelles dimensions y revêtent les questions de genre ? Pour le comprendre, il faut interroger le sens

de la tradition dans le contexte chilien. En effet, l'autochtonie actualise dans le présent des éléments présentés comme venant du passé par le biais d'emblèmes. Parmi eux, les structures de genre sont évidentes : les manifestations réputées traditionnelles impliquent que les femmes mapuche revêtent le *chamall* et se coiffent du *xarilongko*. Comme me l'a précisé un ami m'invitant à un *ngillatun*, connu comme étant la principale cérémonie mapuche, les éventuelles invitées sont aussi priées de ne pas porter de pantalons mais de longues jupes. L'habillement des hommes est moins sujet à une lecture normative : la plupart d'entre eux revêtent le même type d'habits que lors de rencontres dans des contextes non autochtones, certains jetant une *manta*, un poncho, sur leurs épaules avant les moments solennels.

On le voit, les femmes et les hommes n'occupent pas le même rôle dans la visibilité de l'appartenance mapuche. Par le caractère emblématique conféré à leur apparence, les femmes sont les porteuses visibles de l'appartenance du groupe. En ce sens, le genre structure la présentation et la représentation du groupe et l'appartenance collective. Par genre, je suis Scott, qui le définit comme un élément constitutif des rapports sociaux fondé sur les différences perçues entre les sexes, ainsi qu'une façon de signifier les rapports de pouvoir entre le groupe des hommes et celui des femmes [Scott 1988]. Cette définition met en évidence le fait que « hommes » et « femmes » sont des catégories socialement construites et non naturellement données [voir aussi Guillaumin 1992 ; Ortner 1974 ; Ortner 1996 ; Beauvoir 1949 ; Rey 1994 ; Fassin 2002]. L'une des caractéristiques centrales des rapports de genre est qu'ils sont légitimés à l'aide du vocabulaire de l'évidence et de la nature.

Pour comprendre l'articulation du système de genre et de celui de l'autochtonie, je vais dans un premier temps questionner le terme de tradition d'un point de vue anthropologique. J'illustrerai ensuite la manière dont la tradition est générée, en recourant à l'analyse des figures traditionnelles, celles du *longko*, du guerrier et de la *machi*.

Etroitement liées et souvent utilisées comme des synonymes dans le sens commun, culture et tradition entretiennent une relation ambiguë dans le vocabulaire des sciences sociales. La seconde fonctionne implicitement comme « le réceptacle de la première : [...] Toute culture est traditionnelle » [Bonte et Izard 2000]. Leur relation est médiatisée par l'idée de la continuité entre des manifestations culturelles actuelles et celles qui se déroulaient « avant ». L'historien Hobsbawm a le premier critiqué l'idée classique que « la tradition » serait nécessairement pérenne et qu'elle reproduit à l'identique le passé [Hobsbawm 1983]. Il la détache de l'idée qu'elle serait une simple redite du passé en analysant ce qu'il dénomme « l'invention de la tradition ». S'attachant à décoder le langage cérémoniel de la monarchie britannique, et à montrer la nouveauté de rites présentés comme anciens, Hobsbawm montre que la tradition permet d'activer un discours sur le passé qui légitime l'ordre social actuel. La tradition n'est donc pas une répétition du passé, mais un discours sur le passé qui sélectionne des éléments du passé, les articule pour les actualiser dans un contexte contemporain. A sa suite, je considère que la tradition est un langage qui sert des intérêts contemporains, déterminé par des enjeux de pouvoir et de légitimité. Lenclud [1994] fait pour sa part une distinction intéressante entre la tradition et les traditions. Il relève, à mon sens à juste titre, que le caractère sacré de la tradition, qui empêche de la considérer comme mot-problème. Les traditions sont les différentes formes

d'actualisation de la tradition, l'ambiguïté sémantique entretenant celle du sens, et servant à dissimuler le caractère problématique de la tradition pour les sciences sociales [Lenclud 1994].

La tradition joue un rôle central dans l'affirmation des identités autochtones. L'attribution de la *calidad indígena* a des conséquences concrètes, en termes d'opportunités économiques. Il s'agit de la délimiter, de ne pas l'attribuer à qui n'y aurait pas droit. Les enjeux de la tradition sont donc de garantir l'authenticité. C'est Margareth Jolly [1992] qui s'est intéressée à cette dimension de la tradition. Elle montre que dans le champ de l'autochtonie, le principal danger de la tradition est liée à la relation implicite et ambiguë qu'elle entretient avec l'authenticité [Jolly 1992]. En effet, l'association implicite entre la tradition et l'authenticité génère une lecture normative des traditions, dans le sens donné par Lenclud. La conséquence en est la création d'un espace dans lequel surgissent ce que Jolly appelle les spectres de l'inauthenticité. De ce fait, la thématique de l'invention d'Hobsbawm a été à tort perçue, par des anthropologues, des politicien·ne·s et des autochtones, comme questionnant le caractère authentique des cultures. En anthropologie une telle perspective tend à perpétuer le mythe des cultures autochtones comme des entités ahistoriques, dénuées de capacités dynamiques et condamnées à subir des changements culturels qui les appauvriraient. Par opposition, les sociétés modernes, qu'elles soient définies par leur localisation européenne ou par leur origine européenne, seraient « naturellement » innovatrices. De tels couples d'oppositions sont fondamentaux pour comprendre les mécanismes qui structurent la distinction entre Mapuche et non-Mapuche, entre femmes et hommes. J'y reviens dans la suite de mon propos.

En résumé, la continuité, par le biais de la conservation des traditions, garantit l'authenticité des autochtones, dans le cas présent des Mapuche, et la légitimité de leurs droits et revendications. C'est pourquoi bien souvent, les Mapuche doivent montrer qu'ils et elles sont restées traditionnel·le·s, et leurs adversaires politiques, qu'ils et elles ne le sont plus. Ce qui est en jeu dans l'utilisation de la tradition comme catégorie acritique c'est bien la légitimité des un·e·s contre celle des autres. Dans cette perspective, les interprétations dominantes au Chili de la période de la Frontera, proposées par Villalobos, assimilent les processus de négociation, tels les *parlamentos*, à une acculturation. Dans son analyse, l'acculturation est à sens unique, et à pour conséquence de diluer les éléments culturels d'origine mapuche dans un ensemble harmonieux dominé par les éléments d'origine européenne.

Le guerrier, le longko et la machi

Dans un tel contexte, lorsque les *Wingka* affirment « on a tous du sang mapuche », cela équivaut implicitement à prétendre qu'il n'y aurait plus de véritables Mapuche. La statue allégorique de la nation chilienne, au centre de Temuco, est en ce sens révélatrice. On y voit un guerrier mapuche aux côtés d'un soldat des troupes indépendantistes et d'un colon semant des graines à la volée. Ils sont surmontés par la représentation d'une femme en habits mapuche, pleine d'allant, frappant un *kulxung*, qui m'a toujours été présentée comme une *machi*. [Voir page suivante, illustration 7].

La *machi* et le guerrier sont deux des trois figures traditionnelles qui apparaissent dans les discours sur l'altérité mapuche. La troisième est celle du *longko*. Toutes trois ont une portée emblématique censée refléter les aspects centraux de la culture mapuche. Le

Illustration 7.

La statue de la Plaza de Armas à Temuco



Une machi joue du *kulxung* au-dessus d'un soldat indépendantiste
et d'un colon semant à la volée.
Le guerrier mapuche, Caupolican, se trouve sur la face cachée.

© Photo : L. Leviqueo, déc. 2003

longko et le guerrier sont des figures masculines, la *machi*¹⁶ est la figure féminine par excellence. Le *longko* est présenté comme le chef traditionnel mapuche, et le terme *machi* désigne les chamans. Les représentations de la tradition sont donc genrées.

Je vais dans un premier temps me pencher sur celle de la *machi*, à travers les travaux de deux anthropologues chiliennes. Je vais montrer ce qu'elle signifie par rapport à la construction de la féminité mapuche et par rapport aux relations entre femmes mapuche et tradition. Il est intéressant de constater que les études sur les femmes mapuche et/ou la question du genre se sont centrées autour de la figure emblématique de la *machi*, au détriment des femmes que l'on pourrait qualifier, par comparaison, d'ordinaires. En ce qui concerne mon terrain, le fait qu'il n'y ait pas de *machi* à Elicura m'a permis de prendre conscience des significations centrales de l'accession à la maternité pour la construction de la féminité adéquate. Ultime précision, je ne vais pas dans cette partie épuiser les significations liées aux figures du *longko* et du guerrier, que j'analyse en effet de manière approfondie dans le chapitre consacré à la dirigeance.

Les deux anthropologues chiliennes qui se sont penchées sur la thématique des femmes mapuche, Montecino et Bacigalupo, s'intéressent toutes deux aux *machi* et à leurs connaissances. Dans son analyse du féminin, *lo femenino* chez les Mapuche, Sonia Montecino [1995] se place dans une perspective spirituelle et cosmologique. Elle montre l'ambivalence des catégories

¹⁶ Le *mapuzungun* n'utilise pas de genres grammaticaux. Je suis l'usage courant au Chili de considérer *longko* comme un terme masculin, et *machi* comme un terme féminin. Cet usage découle de la rareté de femmes *longko* et d'hommes *machi* tant numériquement que symboliquement.

antithétiques telles que bien et mal, masculin et féminin. Son hypothèse est que les représentations symboliques mises en scène dans les récits mythiques, les *epew*, et la cosmologie fournissent une grille de lecture des relations sociales. Les principes du masculin et du féminin se trouvant en équilibre dans plusieurs récits centraux, elle en déduit que la société mapuche est égalitaire, sur le mode de la complémentarité. Cependant, elle ne fournit aucun élément sur la manière dont s'actualisent, se gèrent, s'affirment et se modifient ces représentations dans les interactions quotidiennes.

Montecino relève que dans les *comunidades*, les *machi*, porteuses de la connaissance du bien comme du mal, sont des personnages ambivalents [Montecino 1995 ; Montecino 1996]. Comme j'ai aussi pu le constater, les processus de guérison dans lesquels elles interviennent sont souvent liés à la vengeance, car celle-ci implique de rendre la force négative à l'origine de la maladie à son agresseur. Course et Kradolfer soulignent de leur côté que la vengeance fait partie des échanges sociaux indispensables [Course 2005 ; Kradolfer 2005].

Le travail de Montecino est basé sur des récits de vie, et ne comporte que peu de données sur les pratiques sociales et les actualisations des catégories de genre dans la vie quotidienne¹⁷. En recherchant les racines du « traditionnel », elle tend à présenter un monde mapuche cloisonné, séparé de la « société chilienne » [*sic*]. La figure de la *machi*, sur laquelle elle concentre son analyse, incarne à ses yeux « la tradition » par son savoir sur les plantes et la cosmologie. Il est révélateur qu'elle assimile ce savoir à la

¹⁷ Dans sa thèse récente, Course [2005] relève aussi que malgré nombre de travaux sur les Mapuche, extrêmement peu d'anthropologues font actuellement des recherches de terrain.

catégorie du « féminin » au sens large, ce qui montre que pour elle, le statut de *machi* synthétise la situation des femmes en général. Elle n'explicite pas les liens qu'entretient cette catégorie sociale avec celle, plus générale, « des femmes », contribuant ainsi à rendre invisibles ces dernières, et à folkloriser les premières.

Ce dernier aspect est nettement atténué dans les recherches de Bacigalupo, qui s'est intéressée aux relations entre *machi* et traditions. Bien qu'elle oppose dans ses textes « Mapuche » à « Chiléens », sans expliciter ce dernier terme, elle sort du piège essentialisant en montrant la plasticité et l'adaptation des *machi* et de leurs pratiques aux nouveaux contextes. Elle critique la notion de tradition essentialisante utilisée pour qualifier « les Mapuche », en les rejetant dans un espace-temps distinct de celui de la société dominante, qui serait celui de la modernité. Bacigalupo s'intéresse aux manifestations actuelles du chamanisme mapuche, au succès grandissant des *machi* auprès des *Wingka*, notamment en milieu urbain [Bacigalupo 1999]. Elle omet cependant d'interroger l'ambivalence des *machi*, l'un des aspects intéressants souligné par Montecino. Enfin, et malgré l'attention portée à la tradition, elle n'explique pas d'où les *machi* tirent leur légitimité, quels sont les mécanismes qui mènent à leur reconnaissance et dans quels contextes cette dernière s'exprime. Elle se contente d'affirmer que les *machi* sont légitimes car intrinsèquement liées à la tradition et à la « terre » :

Contrairement aux longko, les machi n'ont pas besoin de faire leurs preuves pour gagner le soutien mapuche local. Les machi sont devenues les symboles de l'identité mapuche parce que leur légitimité plonge ses racines dans leurs liens avec les ancêtres et les esprits de la nature, leurs connaissances et

leurs pouvoirs spirituels et leur valeur symbolique en tant que représentantes de la terre, de la tradition et des forêts¹⁸.

Bacigalupo 2004 : 520

Il est dommage qu'en dépit d'une analyse extrêmement pertinente de la tradition, Bacigalupo ne se penche pas sur les modalités de production de la légitimité des *machi*. Reproduisant le discours qui présente les *machi* comme représentantes du local, Bacigalupo ne questionne que peu l'analogie communément faite entre local, intérieur, féminin, spirituel, et le masculin extérieur, national, politique.

Dans une perspective plus large, Richards [Richards 2006] s'intéresse pour sa part à la place des femmes mapuche dans les discours dominants et aux stéréotypes qui leur sont attribués, notamment par le biais des articles et illustrations de presse. Les discours politiques et médiatiques instrumentalisent la féminité mapuche en distinguant trois catégories de femmes mapuche : les *mujeres bravas*, braves, dans le sens belliqueux du terme ; les *mujeres integradas*, intégrées, celles qui participent aux projets de développement ; et enfin les *mujeres obsoletas*, les femmes obsolètes [Richards 2006]. Les premières sont celles qui défendent leurs droits sur la place publique, fréquemment présentées comme étant manipulées par des agents externes, souvent masculins : activistes mapuche, environnementalistes, *gringos* [cf. aussi McFall 1998 ; McFall et Painemal 2000]. Les femmes intégrées sont celles qui sont photographiées dans les multiples activités interculturelles

¹⁸ « Unlike longko, machi do not have to prove themselves to gain local Mapuche support. Machi have become symbols of Mapuche identity because their legitimacy stems from their links to ancestors and nature spirits; their knowledge and spiritual powers; and their symbolic value as representatives of the land, tradition and forests. »

ou les programmes de revitalisation culturelle. Leur intégration semble effacer leur appartenance autochtone, ainsi leur apparence vestimentaire ne les distingue pas des *Wingka*. La corrélation entre l'idée d'intégration et celle de perte culturelle fait l'objet de l'analyse que je développe dans la deuxième partie. La dernière catégorie est celle de l'obsolescence, où les femmes mapuche sont présentées comme des survivances, dernières traces d'un passé révolu. Vêtues de *chamall* et coiffées de *xarilongko*, comme lors de la prestation de *Weliwen*, elles sont réputées incarner les vraies Mapuche dans le discours médiatique, qui réaffirme ainsi le lien avec un passé définitivement révolu.

La *machi* est une figure de féminité mapuche particulièrement sollicitée et étroitement liée à la tradition. Dans la typologie de Richards, elle incarnerait la catégorie d'obsolescence. La survisibilisation de la *machi* estompe d'autres représentations de femmes mapuche, et ce bien que la fonction de *machi* ne soit pas réservée aux femmes. Historiquement, les *machi* pouvaient aussi bien être des hommes que des femmes. Pourtant, les hommes *machi* ont été particulièrement visés par les politiques assimilationnistes qui les voyaient comme une marque de perversion sexuelle en raison de leur apparence. Lors de leurs voyages chamaniques, les *machi* revêtent des vêtements féminins, ce qui a amené les colonisateurs à les considérer comme des homosexuels, catégorie sociale particulièrement dénigrée [Bacigalupo 2002]. Les *machi* sont donc au cœur des politiques normatives de genre chiliennes. Le processus de féminisation des *machi* se traduit dans le langage courant de mes interlocuteurs et interlocutrices mapuche, qui tendent à utiliser *machi* pour désigner les femmes chamanes, et masculinisent le terme en *macho*, qui signifie en espagnol « mâle », pour parler des hommes chamanes. Je

considère ce glissement sémantique non pas comme une erreur, mais comme un révélateur parmi d'autres des rapports sociaux de sexes. Cet usage a probablement été généré par l'apprentissage de l'espagnol, à travers la généralisation de la scolarisation.

Au Chili, la définition de la différence mapuche passe souvent par la comparaison des relations de genre entre *Wingka* et de celles entre Mapuche. Ainsi, mon intérêt pour les femmes mapuche et leur vécu a souvent entraîné des définitions des Mapuche formulées en termes de plus ou moins « machos », *más* ou *menos machistas*, que les *Wingka*. Ces définitions étaient le fait tant des Mapuche eux-mêmes que des *Wingka*, sans qu'il y ait consensus sur la signification du machisme. Elles soulignent un élément central des rapports de genre dans un contexte de relations ethniques [Nader 1989 ; Martin 1999 ; Mathieu 1987]. Nader a montré que dans un contexte d'affrontement idéologique entre deux groupes se définissant par le biais de leurs cultures respectives, les discours sur les femmes de l'autre permettent de légitimer le contrôle exercé sur « nos » femmes. Sous le couvert de la dimension sacrée de la tradition, ce sont les hiérarchies sociales internes qui sont réaffirmées.

Porteuses symboliques de l'identité collective, les femmes sont garantes de l'honneur et de la morale du groupe. Plus encore, elles sont physiquement le lieu dans lequel s'incarne l'honneur collectif et personnel [Morokvasic 1992], ce que j'analyse dans la troisième partie, où il s'agit de comprendre comment, socialement, les « filles de » deviennent des « mères de ». Ce passage est révélateur des normes sociales du masculin et du féminin, et de l'asymétrie fondamentales des relations de genre.

La statue de Temuco rappelle la dimension a-historique des traditions mapuche. La juxtaposition du colon, sommairement habillé, du soldat dans l'uniforme de l'armée de l'indépendance, figures résolument historiques, avec le guerrier et la *machi* n'est pas neutre. Elle étend les connotations passéistes à la *machi*, et aux femmes mapuche arborant le *chamall* et le *xarilongko*. La catégorie d'obsolescence se retrouve dans l'utilisation par le discours dominant de la figure du guerrier mapuche dans la construction nationale. L'image de farouche indépendance des Mapuche plonge ses racines dans les chroniques historiques [Ercilla y Zúñiga 1933 [1569] ; cf les analyses convergentes qu'en font Boccara 1999b ; Kradolfer 2005 et Course 2005]. Ce poème domine encore grandement l'imaginaire chilien sur les Mapuche, tant du côté des *Wingka* que des Mapuche, comme le montre l'initiative de la commune de Cañete, qui, en 2004, a décidé de visibiliser la présence mapuche dans son offre touristique. Elle a érigé d'énormes candélabres métalliques, représentant des araucarias stylisés, ornés de vers du poème présentant les principaux chefs mapuche comme de farouches et indomptables guerriers, à grand renfort de références à l'Antiquité gréco-romaine. On retrouve le guerrier mapuche dans les manuels scolaires, où il est glorifié en tant que co-fondateur de l'indépendance nationale. Il disparaît pourtant des discours sur l'autochtonie contemporaine au profit de la figure du *longko*, que son âge et ses attributions excluent des contextes d'affrontement en le rattachant au stéréotype du vieux sage. Liés à une situation historique heureusement (du point de vue national) résolue, les revendications des potentiels guerriers mapuche actuels se voient dénuées de toute légitimité. C'est ce qui arrive aux jeunes activistes mapuche mettant sur pied des *tomas*, des occupations de terrains, et qui revendiquent l'appellation de *kona*, terme qui

désignait les jeunes guerriers mapuche. Leurs revendications sont assimilées par le discours dominant à des actions terroristes. On le voit, les utilisations politiques de la culture et de la tradition sont au centre des processus de légitimation et de refus de légitimité pour certains acteurs sociaux. Les politiques de reconnaissance prennent place au cœur de relations de pouvoir complexes, dans lesquels les identités autochtones deviennent des instruments stratégiques [Jackson et Warren 2005 : 554 ; Taylor 2000].

Je montre dans la suite de mon travail qu'à l'instar de la *machi*, le *longko* fonctionne comme une figure de légitimation étroitement liée à un niveau qui est celui du local. Les figures de la tradition activent le couple d'opposition local-national. D'autres éléments s'y ajoutent : le local est perçu comme le niveau de la *comunidad*, alors que le national est lié à l'espace urbain. Ces deux espaces articulent les catégories de la tradition, liée au local, à la *comunidad*, et du développement, de l'urbain, du moderne. Ces catégories font intervenir une opposition plus générale qui est celle des espaces publics et des espaces privés. La culture mapuche est réputée survivre dans des espaces privés, notamment celui, déjà évoqué, de la famille. Par opposition, les espaces publics sont *wingka*. Ce sont ceux des institutions étatiques. Le local signifie dans ce contexte une naturalisation de la culture, puisqu'elle est appréhendée comme enracinée dans un lieu précis, perspective dont j'ai déjà exposé les aspects réifiants et dont je montre les implications dans la discussion de la *comunidad* et des territoires de la culture. Au-delà du champ de l'autochtonie, des anthropologues ont critiqué l'opposition entre sujets traditionnels, ou culturels, inexorablement imbriqués dans des espaces locaux, et « sujets cosmopolites », personnages supposés flotter « entre des cultures », ou au-delà des cultures, dans la modernité ou la post-modernité [Briggs 1996 ;

Ferguson 1992 ; Gupta et Ferguson 1992 ; Abdallah-Pretceille 1997 ; Clifford 1992 ; Kearney 2004]. Je vais montrer que ces oppositions sont basées sur une interprétation du public et du privé comme des espaces non seulement ethnicisés, mais à nouveau fortement genrés.

Mais avant de ce faire, il convient de préciser les relations entre la culture mapuche et la catégorie de la nature. En effet, ces relations sont ambiguës et restent centrales pour comprendre la hiérarchisation sociale entre les groupes dominants et dominés.

De la nature des autochtones à celle des femmes

J'ai déjà esquissé l'idée selon laquelle le caractère supposé traditionnel des cultures autochtones fait intervenir la notion de nature. Les autochtones sont réputés tirer leur spécificité de leurs relations particulières avec l'environnement. Schulte-Tenckhoff [1997] relève que l'émergence de la thématique autochtone dans les années 70 est étroitement liée aux nouvelles préoccupations environnementales, proches des droits humains et culturels, le multiculturalisme, l'autonomie et l'ethnodéveloppement, catégories elles aussi émergentes dans cette décennie. Plus tard, la conférence de Rio sur l'environnement officialise l'idée que les peuples autochtones sont garants du futur de la planète. Les peuples autochtones sont assimilés à des gardiens écologiques, ce qui permet aussi aux institutions monétaires d'imposer leurs critères dans leur appui financier aux « pays du sud ».

Au Chili, ces représentations se traduisent par exemple par l'idée que les Mapuche authentiques sont ceux qui vivent dans un contexte rural. Ces images stéréotypées de bon sauvage ont des conséquences concrètes à travers les appareils législatifs et les

politiques qui en découlent : « [en les] ramenant à une définition (même implicite) de « peuples autochtones », définition susceptible d'avoir des effets juridiques, à des styles de vie socio-économiques, on risque d'enfermer les peuples autochtones [...] dans des projets de société inventés et imposés par d'autres » [Schulte-Tenckhoff 1997 : 157]. Dans les colonies françaises, l'expression « les naturels », utilisée pour désigner « les indigènes », traduit la même idée.

Le sens commun aime à penser les sociétés autochtones comme cultivant une relation qualifiée de saine, d'harmonieuse avec « la nature » [Galinier et Molinié 2006]. La nature est ici synonyme d'un environnement rural, ne comportant pas de signes apparents interprétés comme des traces d'univers urbain, tels que les routes. Les cultures autochtones s'opposeraient ainsi à l'ensemble des sociétés dites modernes, que leurs besoins mènent à exploiter intensivement les ressources de l'environnement. Ces stéréotypes expliquent la contiguïté des discours des défenseurs des peuples autochtones avec ceux des environmentalistes [McFall 2002 ; Ou 1996 ; Egré et Sénécal 1998 ; Jackson et Warren 2005]. Certain·e·s de ces activistes sont motivé·e·s par les représentations New Age [Galinier et Molinié 2006] du bon sauvage, qui aurait conservé ses traditions et une connaissance instinctive de son environnement. Leur discours sert surtout à mettre en évidence une supposée perte culturelle généralisée à laquelle seraient confrontées les sociétés non autochtones, dénuées d'ancrage culturel, spirituel et identitaire [cf. aussi l'analyse de Baumann 1998]. Au Chili, bon nombre d'activistes *winka* pro mapuche sont influencé·e·s par de telles représentations. L'exemple qu'ils et elles aiment à donner est celui des célébrations de Nouvel An : le *Wexipantu* mapuche correspond au cycle naturel, car il a lieu fin juin, durant l'hiver austral, à un

moment où plantes et arbres sont en repos. C'est la période normale, car naturelle de la rénovation, qui s'oppose au Nouvel An officiel, qui a lieu au cœur de l'été, quand tout foisonne, par pure analogie avec le cycle des saisons dans l'hémisphère nord.

Le stéréotype de la simplicité naturelle des autochtones est utilisé pour légitimer la distinction entre authentiques et inauthentiques. Je l'ai retrouvée dans certains travaux anthropologiques qui opposent des dirigeants urbains, présentés comme des charlatans et des arrivistes, aux villageois authentiques qui « simplement vivent la culture dans son ensemble » [Babadzan 2004 ; Galinier et Molinié 2006 ; Bengoa 1985].

La discussion de la notion de tradition et ses analogies avec l'idée d'une culture qui serait faite de savoir instinctif et naturel illustre la manière dont les peuples autochtones sont exclus des domaines valorisés du développement, de la modernisation, et plus généralement de ceux qui se définissent par le dynamisme [Clifford 2000]. La distinction entre nature et culture structure les mêmes termes que l'opposition entre public et privé.

L'opposition entre public et privé

La continuité se construit conjointement avec la dimension de l'espace, du territoire, de lieux particuliers [Clifford 2001 : 16]. A Elicura, certains espaces sont perçus comme autochtones, d'autres comme plus généralement chiliens. Le lieu par excellence de l'autochtonie mapuche est celui de la *comunidad*. Les espaces chiliens sont de deux types : les terrains possédés par des *Wingka* d'une part, et de l'autre, ceux qui appartiennent à la municipalité, sur lesquels sont érigés des édifices communautaires tels que le dispensaire rural et les écoles. La *ruka* constitue une exception

notable, dans la mesure où elle est construite aux côtés de l'école de la Villa, sur un terrain communal. Face aux *Wingka*, elle marque la réappropriation d'un espace national, donc non mapuche, par le groupe culturel. Par rapport aux Mapuche qui ne participent pas activement à *Weliwen*, elle signifie un décloisonnement : si parfois on parle de la *ruka de Juan*, ce dernier a réussi à lui donner une signification plus générale, et les activités qui y ont lieu, comme la mise sur pied d'une radio locale, attirent effectivement des personnes que la participation au groupe culturel laissait indifférentes¹⁹.

Les *comunidades* sont morcellées en parcelles individuelles, délimitées par des clôtures. En tant que telles, elles sont la somme d'espaces privés ; les espaces perçus comme publics sont *wingka*. Ainsi la distinction entre lieux publics et privés rappelle la frontière entre Mapuche et *Wingka*. Le privé est associé à l'espace domestique des différentes familles mapuche. Je vais aussi montrer que les espaces publics chiliens sont ceux choisis par les institutions pour y effectuer les activités qualifiées d'interculturelles, ce qui reflète la perception dominante de ce qu'est l'interculturalité.

La division sexuelle du travail et la transmission culturelle

Classiquement, la distinction entre privé et public correspond à une division de genre. Le privé est l'espace de la famille, c'est l'intime, c'est un espace féminin, et par opposition, le public, mais aussi

¹⁹ L'autre groupe culturel de la Vallée, que je présente dans la deuxième partie, a aussi une *ruka* mais elle est attenante à la maison du dirigeant et considérée comme sa propriété ; son accès n'est pas public. Les églises évangéliques sont une autre exception semblable à celle de la *ruka* de *Weliwen*.

l'extérieur est celui du masculin, comme l'ont montré Montecino et Bacigalupo. La complémentarité ne signifie pas une symétrie entre les deux genres.

Plusieurs auteures féministes questionnent la validité de la distinction entre privé et public, et ses conséquences. Okin [Okin 2000] en souligne plusieurs ambiguïtés : les rapports entre l'espace privé comme sphère où toute intrusion doit se justifier, la question du contrôle de l'information et des lois, et le fait que l'espace privé permet d'échapper à la visibilité publique. Elle montre que les droits privés de l'individu dans sa sphère domestique sont en fait les droits des individus mâles. En les protégeant de l'ingérence de l'Etat, ils les autorisent aussi à contrôler les membres de leur sphère privée qui leur sont subordonnés. Cette définition ne prend pas en compte le fait que les autres membres de la famille auraient un droit à l'intimité. L'exemple le plus connu de cette tension est la question du viol conjugal et sa reconnaissance juridique.

Ainsi, la distinction entre ce qui est public et ce qui relève du privé recouvre deux articulations importantes, la première entre l'Etat et la société civile, la seconde qui reflète l'opposition entre espace domestique et espace non domestique. Cette dernière a longtemps permis de rendre invisible la nature politique de la famille et les inégalités de genre en son sein. Elle a été cependant remise en question par les études sur la division sexuée du travail [Dietz 2000 ; Perrin et Roux 1996], qui focalisent l'attention non plus sur l'intimité de la famille, mais sur l'intimité au sein de la famille, celle des différents membres :

En un mot, la conception libérale du « privé » a inclus ce qu'on pourrait appeler la « sphère féminine » comme « propriété des hommes », et cette conception s'est efforcée non seulement

de préserver la sphère privée de l'influence du « public », mais aussi d'empêcher celles qui font partie de cette sphère –les femmes – de participer à la vie publique.

Dietz 2000 : 129-130

La discussion de la distinction entre public et privé permet d'interroger les relations de pouvoir à l'intérieur de la famille. Les femmes n'étant pas libres du choix d'interagir ou non avec les hommes, les relations de pouvoir et de domination se retrouvent au sein du supposé « espace privé de la famille » [Ballmer-Cao, et al. 2000 : 61]. Je vais montrer, par l'histoire de Maria (troisième partie), comment les notions de choix, de liberté individuelle et d'autonomie dans l'espace privé servent la domination masculine et renforcent la hiérarchie sociale. En ce sens, la sphère dite personnelle est politique, car ce qui s'y passe, et en particulier dans les relations entre les sexes, est structuré par des rapports de pouvoir. Le domaine de la vie domestique et personnelle n'est pas indépendant de celui de la vie non domestique, économique et politique [Okin 2000 : 363].

La distinction entre public et privé sert à qualifier les relations de pouvoir entre sexes comme celles entre Mapuche et *Wingka* :

Les Chiliens comme les Mapuche caractérisent les mises en scène publique de soi, le leadership politique formel et religieux, l'idéologie politique, la loi, la rationalité, l'urbanité, et les négociations formelles avec les pouvoirs de l'Etat comme masculins. Les mapuche des deux sexes considèrent que les femmes sont marginales dans le monde de la politique formelle, qui est le domaine des hommes. Par opposition, les émotions, l'intuition, le pragmatisme, la vie rurale, le domaine intime de la vie domestique les rôles informels des guérisseurs

et des chamanes, et l'univers des états altérés de conscience et des esprits sont féminins²⁰.

Bacigalupo 2004 : 506

La distinction entre privé et public renvoie à une autre distinction qui sépare les activités des femmes de celles des hommes. La théorie sur la division sexuelle du travail a montré que les tâches pensées comme féminines sont celles associées au domestique, à l'espace privé de la famille. Par opposition, les hommes s'attribuent les tâches du public, productives, plus prestigieuses [Kergoat 2004 : 36]. Le principe de division sexuelle du travail, aux hommes le productif, aux femmes le reproductif, régit les activités humaines, travail étant ici vu dans un sens large. Il est doublé d'un second principe, celui de hiérarchie : la partition entre tâches féminines et tâches masculines n'est pas simplement complémentaire, car elle donne lieu à une hiérarchie, dans laquelle les activités dévolues au groupe des femmes sont moins prestigieuses que celles dévolues au groupe des hommes.

Une telle dichotomie se retrouve dans les pratiques mapuche. Les femmes adultes sont majoritairement *dueñas de casa*, en charge des enfants, du foyer, du potager et de la basse-cour. Les tâches des hommes se déroulent plus facilement en dehors de l'espace domestique : soins aux champs, corvée de bois, mais aussi représentation familiale lors de présentation de projets. Si

²⁰ « *Both Chileans and Mapuche characterize public presentations of self, formal political and religious leadership roles, political ideology, law, rationality, urbanity, and formal negotiation with state powers as masculine. Mapuche of both sexes see women as marginal to the world of formal politics, which they consider to be the realm of men. In contrast, emotions, intuition, pragmatism, rural life, the intimate domestic realm of the family, the informal roles of healers and shamans, and the world of altered states of consciousness and spirits are characterized as feminine.* »

Bacigalupo relève que ces rôles genrés ne sont pas toujours strictement respectés, je nuancerais toutefois sa remarque. Effectivement, en cas de besoin, une femme coupe du bois, et certaines, comme Isabel, participent activement à des réunions. Mais l'inverse est rarement vrai. L'attention requise par les jeunes enfants l'illustre particulièrement bien : en cas d'absence de sa mère, c'était ma petite voisine de 8 ans qui était chargée (*encargada*) de ses petits frères, et non son père ni son grand-père alors que ce dernier habitait sur le même lopin. De même, les hommes ne cuisinent qu'exceptionnellement : Un célibataire préférera manger chez sa mère, sa sœur ou sa belle-sœur. En l'absence de sa mère, une voisine de Juan venait lui faire du pain.

J'ai montré l'analogie que l'on peut faire entre les espaces privés, la sphère domestique, les tâches féminines, la tradition. La continuité concerne différemment les femmes et les hommes. A travers les discours sur les femmes et la tradition, une figure particulière apparaît, celle des mères.

La maternité et le double fardeau des femmes

Dans les discours dominants comme démotiques sur l'autochtonie, la catégorie sociale « les femmes » tend à être escamotée, au profit de l'entité mapuche [Painemal 2004 ; McFall et Painemal 2000; Painemal et Mc Fall 2000a]. Si elles apparaissent, c'est généralement avec les caractéristiques de la *machi*, qui recourent celles de la catégorie de l'obsolescence [Richards 2006]. Pourtant si la *machi* est la seule à avoir suscité les interrogations anthropologiques, une autre catégorie est exacerbée dans les discours sur les femmes, celle des mères. Généralement, les termes de mères et de femmes mapuche sont interchangeables, ce qui était particulièrement visible dans les discussions d'un atelier destiné aux

dirigeantes mapuche, organisé dans le cadre du programme de droits autochtones de l'*Instituto de Estudios Indígenas*, dans lesquelles les participantes employaient indifféremment femmes et mères.

Pour Bacigalupo, les « femmes mapuche » deviennent les stéréotypes des « réceptacles passifs de l'esprit de la nation, soit en tant que mères rurales et folkloriques de la nation, soit en tant qu'épouses de la nation »²¹ [Bacigalupo 2004 : 509]. Je montre dans la suite de mon travail que mère et épouse ne constituent pas des catégories distinctes, puisque les épouses sont mères : mon hypothèse est que devenir père fait intervenir en premier lieu non pas une relation à l'enfant, mais la relation à la mère de l'enfant. En ce sens, reconnaître un nouveau-né comme étant le sien équivaut à reconnaître que la mère n'a pas de relations sexuelles avec un autre homme. Les pères s'approprient les femmes par le biais de la maternité. Enfin, la paternité n'est pas acquise une fois pour toutes, elle doit sans cesse être réaffirmée, en réponse aux doutes qu'elle suscite. La réaffirmation passe par la dimension matérielle : l'homme s'affirme et se réaffirme père en assurant les conditions de vie matérielle de sa famille.

Aux femmes est attribuée non seulement la capacité, si ce n'est l'obligation, de garantir la reproduction physique de la collectivité, donc de devenir mère, mais encore celle d'assurer sa continuité symbolique : ce sont elles qui se doivent d'éduquer les enfants selon les normes sociales, de les faire naître à l'intérieur de mariages reconnus. Ce faisant, elles contribuent à reproduire les

²¹ « *In folklorizing Mapuche women, participants in national discourses have stereotyped them as passive retainers of the nation's soul, either as rural, folkloric mothers of the nation or as wives of the nation.* »

limites, la frontière qui permet au « nous » collectif de s'exprimer par opposition à ce qui est allogène. Je montre dans la seconde partie de ma thèse le rôle qui leur échoit dans la transmission de la langue maternelle, l'un des emblèmes centraux de l'appartenance, qui véhicule nombre de représentations liées à l'identité collective.

Les généralisations ne touchent pas de la même manière le groupe des femmes et celui des hommes. Il semble plus aisé de penser les femmes que les hommes comme un ensemble indivis. Encore une fois, la statue de la place de Temuco en est une bonne illustration : le guerrier est réputé représenter Caupolican, une figure mythique de la résistance mapuche, alors que la seule figure féminine est « une *machi* », voir « une Mapuche », selon les interprétations.

Cette généralisation de la catégorie des « mères » pour résumer et incarner l'ensemble des « femmes mapuche » sera discutée en fonction de l'impératif de transmission culturelle qui leur incombe. Pour comprendre ce fardeau de la représentation, il importe de mettre en regard paternité et maternité. Les mères constituent une catégorie sociale naturalisée par excellence, qui est communément appréhendée comme la conséquence de l'acte biologique de la mise au monde d'un enfant. Or, cette apparente évidence biologique dissimule le caractère social de cette catégorie, dont le contenu varie dans le temps et l'espace. Pour parodier Godelier, si un homme et une femme ne suffisent pas pour faire un enfant, mettre au monde un bébé ne suffit pas à faire une mère [Godelier 2004]. Quand et comment une femme devient-elle mère ? Qu'est-ce que ce changement de statut implique, concrètement ?

Scheper-Hughes montre que devenir mère est un processus social dont la durée varie en fonction des contextes socioculturels, économiques et historiques [Scheper-Hughes 1992]. Il est

étroitement lié à la progressive intégration et reconnaissance sociale du nouveau-né. Dans le bidonville brésilien, la socialisation des nouveaux-nés est lente comparé à la société nord-américaine de l'anthropologue. Elle le démontre en analysant les comportements en cas de décès d'enfants, de la « mort sans larmes » que suscitent les nourrissons, à la détresse maternelle lorsque son enfant adolescent se fait abattre dans la rue. Dans son étude de la notion de personne chez les Mapuche, Course [2005] remarque que les enfants deviennent des *che*, des personnes à part entière, à partir du moment où ils commencent à parler. Je montre que cela correspond à l'importance de la parole, et des relations qu'elle présuppose avec le passage du statut de « fille de » vers « mère de ».

Si la maternité est pensée comme un processus biologique, automatique et indépendant du social, la distinction entre les fonctions de père et de géniteur est généralement faite. Devenir père requiert juridiquement et socialement un acte volontaire, celui de la reconnaissance du nouveau-né. Souvent, cette reconnaissance devient officielle et publique par la transmission du patronyme et l'inscription de l'enfant au sein d'un groupe de filiation, avec l'alliance, l'un des deux principes de parenté [Héritier 1981].

La valence différentielle des sexes se retrouve dans la problématique de la transmission culturelle. L'idée de changement se voit marginalisée dans le champ des activités spécifiquement féminines au profit de celle de pérennité. Le devoir moral de transmettre la culture aux enfants s'accompagne de contraintes sociales telles qu'il en devient difficilement réalisable dans le contexte de l'autochtonie chilienne. L'impératif de transmission touche toutes les femmes, qui se voient prescrire la maternité

comme intrinsèque à leur condition de femme. La définition de la féminité adéquate implique de devenir mère. Dans la troisième partie de mon travail, je compare les responsabilités féminines et masculines dans la question de la transmission. C'est cette analyse qui permet de comprendre les modalités de la hiérarchisation entre le groupe des femmes et le groupe des hommes.

Pourtant, la prescription de la maternité peut sembler ambiguë et se révèle aussi comme source d'avantages à l'intérieur du groupe des femmes. Les attentes liées au nouveau statut de la femme qui devient mère reflètent le caractère ambigu de la maternité souligné par Ruddick, simultanément dénuée et empreinte de pouvoir [Ruddick 1980]. Le processus qui mène de la « fille » à la « mère » permet ainsi de s'affranchir sous certains angles du contrôle des pères ou/puis des maris. En ce sens, devenir mère tout en restant célibataire serait un moyen de subvertir l'ordre social où la sexualité des filles et des épouses doit être contrôlée et jugulée. Il n'en reste pas moins, comme je le montre, que cette subversion reste liée aux conditions de contrainte que les hommes exercent sur les femmes. A partir de l'histoire de Maria, je montre que cette maternité peut être qualifiée de déviante non pas en raison de sa rareté, mais de par ses relations au discours normatif dominant. A la suite de la formule de Mathieu, ces femmes cèdent sans consentir [Mathieu 1985], ce que j'interprète comme une stratégie de leur part face aux contraintes spécifiques qui pèsent sur elles. Cela me mène à interroger les limites de l'indépendance ainsi acquise, et ses effets sur l'ordre social où le masculin prédomine.

Je vais montrer au cours de ce travail qu'être femme mapuche peut être appréhendé comme subissant un double fardeau : se dire et être reconnu Mapuche signifie une position sociale d'infériorité par

rapport à la société dominante. Le groupe des femmes se voit prescrire la maternité et la transmission culturelle, alors que le contexte général chilien reste hostile aux Mapuche.

En résumé, la Vallée d'Elicura a connu des rapides changements de son infrastructure et des conditions matérielles de vie. Depuis une décennie, les habitant-e-s mapuche se voient proposer des projets de développement liés à l'interculturalité. L'apparition de projets dits interculturels sont liés à l'idée de perte culturelle, donc à la nécessité de préserver les cultures autochtones au Chili. Elle marque l'émergence de la problématique autochtone dans la 8^e Région, qui coïncide avec mon premier séjour en 2000, ou du moins le précède de peu. J'analyse l'un de ces projets en détail dans la suite de mon travail. Il importe de comprendre ici que ces projets signifient aussi une source de revenus économiques, aspect évidemment important dans un contexte précaire. Un minimum de ressources numériques est indispensable pour acheter les produits de première nécessité, dont l'électricité. La participation aux projets de développement et interculturels fait partie des stratégies de survie, même si elle reste empreinte de précarité. Je montre dans la suite de mon propos que les projets interculturels impliquent étroitement les réseaux locaux de relations interpersonnelles.

L'apparition de projets marque aussi un changement de paradigme. Parallèlement à l'émergence de la thématique autochtone au niveau international, une loi spéciale, la loi 19'253 dite *ley indígena*, a été promulguée. Elle marque un nouveau statut de la culture mapuche au sein de l'imaginaire national, puisque les traditions se voient patrimonialisées. Il convient donc de les sauvegarder, de les préserver, car elles sont perçues comme étant en danger. Les projets sont la concrétisation des dispositifs légaux. Ils donnent lieu

à la création d'espaces physiques et imaginaires dédiés à l'interculturalité. Le vocabulaire de la tradition a par conséquent des implications concrètes. La connaissance des traditions sert de socle sur lequel sont construites les catégories sociales, qui permettent de développer des projets. La majorité d'entre eux touchent les domaines de la santé et de l'éducation. Dans ce travail, je m'intéresse à l'un de ses projets, en éducation interculturelle bilingue. Il est axé sur la thématique de la langue maternelle, la constatation étant que le mapuzungun est en train de disparaître, que les jeunes Mapuche l'ont « oublié », *se olvidaron*. Or, dans les discours dominants comme démotiques, cet oubli est la conséquence directe de la négligence des mères, qui n'enseignent pas leur langue à leurs enfants.

L'explicitation de ma position à Elicura révèle d'une part les conditions dans lesquelles j'ai travaillé. J'ai choisi de mener ma recherche en privilégiant des collaborations avec des acteurs sociaux divers. Les membres de *Weliwen*, surtout Juan et Isabel, ont été mes premières ressources. J'ai aussi collaboré avec les responsables du programme d'EIB, et les différents partenaires qui y étaient impliqués : les dirigeants, les membres des *comunidades*, les élèves, les enseignant·e·s et les fonctionnaires de la CONADI. Enfin, au fil du temps, j'ai tissé et approfondi les relations avec des familles mapuche en dehors du groupe culturel. Ces différentes collaborations m'ont permis de multiplier les points de vue sur l'appartenance mapuche, ses définitions et les enjeux qu'elles impliquent.

D'autre part, la présentation de ma place dans la Vallée souligne l'importance des interactions dans les définitions de l'autochtonie mapuche. C'est ce qui me permet de rattacher l'autochtonie au

corpus de l'ethnicité. La notion de frontière introduite par Barth est importante pour comprendre la production de la différence entre eux et nous, quel que soit le point de vue, autochtone ou *wingka*, où on se situe.

Autochtonie et genre constituent les grands axes de ma problématique. J'ai montré dans cette présentation que ces deux domaines sont structurés par des couples d'opposition similaires. D'un côté, les *Wingka* s'associent et sont associés à l'idée des changements, de la modernité, des espaces publics, de l'urbain. Ce sont les mêmes caractéristiques que celles qui prévalent dans la définition du masculin. Les Mapuche se voient plutôt assimilés aux notions de domestique, de privé, en lien avec un passé immuable, avec les espaces du rural et de la nature. Ce sont les caractéristiques du féminin. La sphère du local est en outre celle de l'authentique, de la tradition, par opposition aux revendications politiques, accusées d'être menées par des manipulateurs. Par conséquent, ces mêmes articulations permettent aussi de différencier les bons des mauvais autochtones, en faisant intervenir les oppositions entre authentique et inauthentique, vrai et faux, inventé (ou nouveau, moderne, occidental) et traditionnel (ou ancien, précolombien) [cf. Jackson et Warren 2005 : 558].

La symbolique de la langue maternelle fait coïncider ces représentations avec la figure de la mère, garante d'intimité et d'intériorité. Les discours sur le mapuzungun comme emblème d'appartenance relèvent à la fois du privé et de l'intime, puisqu'en tant que langue maternelle, il est censé être transmis à l'intérieur des familles, et du public, puisqu'il devient patrimoine national, et par conséquent objets des politiques interculturelles. Mon objectif est de questionner l'articulation entre public et privé, en montrant

ses liens avec les catégories du féminin et du masculin, d'intériorité et d'extériorité, d'autochtone et de non autochtone. Dans cette perspective, la construction du public et du privé est un acte politique [Yuval-Davis 1997 : 80], qui sous-tend des relations de pouvoir et une hiérarchie sociale où les *Wingka* et les hommes forment la société dominante. Les idéologies naturalistes viennent légitimer cette double hiérarchie, puisque les Mapuche sont pensés comme proche de la nature par essence, de même que les femmes.

L'analyse de la construction de l'authenticité mapuche montre que la tradition est genrée. Son interprétation s'articule sur l'opposition entre public et privé, qui permettent d'appréhender le proche et le lointain, selon des modalités que je vais montrer dans la suite de mon propos.

Ces stéréotypes ont des effets dans la pratique. Ils structurent les dispositifs légaux et surtout leurs interprétations. Ainsi, la patrimonialisation de la culture mapuche en général et du *mapuzungun* mène à de nouvelles politiques consacrées au champ dit interculturel. Je vais montrer que les discours des acteurs sociaux de l'interculturalité considèrent la tradition comme quelque chose de tangible, à récupérer. Ils disent ainsi quelque chose sur la transmission et son éventuelle absence. Par ce biais, la langue réputée maternelle devient l'emblème de l'appartenance collective, et à ce titre elle requerrait une protection particulière.

Les discours sur la tradition sont genrés en ceci qu'ils font intervenir de manière différenciée les femmes et les hommes. Aux femmes est dévolue l'obligation de transmettre la culture, de la reproduire. Je montre dans les chapitres qui suivent comment de tels discours font l'impasse sur les conditions réelles de vie, qui influencent la

perception de la langue maternelle, son prestige et par conséquent sa valorisation (ou son manque de valorisation).

Ceci indique l'importance centrale du genre comme perspective d'analyse. Ce terme indique dans ce travail la construction du masculin et du féminin, dont les définitions varient dans le temps et l'espace. Le genre recouvre dans ce travail l'expression rapports sociaux de sexe, qui indique justement que le groupe des femmes et celui des hommes ne sont pas en relation symétrique, de complémentarité, mais dans un système de relations hiérarchiques. L'expression permet donc d'aborder les modalités de la domination masculine [Mathieu 1985 ; Guillaumin 1992 ; Bourdieu 1990]. La théorie du genre que j'utilise se base donc sur deux principes, le premier étant le principe de division des tâches masculines et féminines, ou division sexuelle du travail. Le second principe est celui de la hiérarchisation de ces tâches.

Ce cadre de réflexion posé, j'ai structuré mon propos de la manière suivante. La première partie de mon analyse traite de ce que j'appelle les territoires de la culture. Qu'est-ce qui permet de définir des territoires comme mapuche par opposition à d'autres *wingka* ? Quel rôle joue le vocabulaire de la tradition dans ces définitions ? Comment intervient-elle ? Pour répondre à ces questions, j'analyse la notion de *comunidad*, ses actualisations et ses limites pour définir l'appartenance mapuche. La réflexion sur la spatialisation des cultures mène à considérer la création des espaces d'entre-deux, dont la dirigeance est une bonne illustration. Finalement, la discussion des différentes figures masculines de la dirigeance permet d'interroger l'interculturalité, de définir ses caractéristiques.

Deuxième partie.

S'affirmer Mapuche au Chili : les territoires de la culture

Juan est à la fois dirigeant de groupe culturel et président de la *comunidad* dans laquelle il vit. Juridiquement, ces deux formes d'organisation sont également légitimes : la loi autochtone distingue les personnes physiques, auxquelles est attribué le « statut autochtone », des personnes morales. Sont reconnues comme entités morales les *comunidades* et les associations, *asociaciones*. Les deux entités juridiques se différencient pourtant de par leur portée au sein de rhétoriques sur l'espace et le territoire.

Le recensement de 1992 marque un changement important : alors que la population autochtone était pensée comme étant en voie d'extinction, comme une survivance confinée à des zones rurales particulièrement isolées, pas moins d'un million de personnes se déclarant indigènes, environ 10% de la population totale. La seconde révélation est que la majorité vit en milieu urbain. Le nouvel appareil législatif se fait fort d'intégrer les réalités de ceux qui deviennent « les Mapuche urbain·e·s » ou « migrant·e·s » [Loi 19'253, Article 75]. Ce dernier terme se réfère aux familles établies dans une zone rurale qui ne serait pas mentionnée comme explicitement indigène, à savoir les terres qui découlent des législations antérieures [*ibid.*, Article 12] portant sur les *VIII^a* et *IX^a* *Regiones* ; les terres *willliche* de la *X^a* *Región* [*ibid.*, Article 60], celles des Aymara de la *I^a* *Región* et des Atacameños de la *II^a* [*ibid.*, Article 62], l'île de Pâques, les Yámanas et les Kawashkar de l'extrême sud [*ibid.*, Article 72].

Quant à eux, les autochtones urbain·e·s peuvent recourir à une institution spécifique, l'association, dont les objectifs sont le développement culturel et la solidarité. L'association n'est cependant pas limitée au milieu urbain, et le groupe culturel de la

Vallée est juridiquement une association. Définie par les articles 36 et 37 de la Loi 19'253, les associations sont des regroupements volontaires qui doivent comporter au moins 25 personnes. Leurs activités peuvent se développer dans les domaines culturels, professionnels et économiques. Contrairement à la *comunidad*, l'association se définit par son caractère volontariste, et elle ne s'ancre pas dans une rhétorique du territoire, ce qui l'ouvre aux autochtones des milieux urbains [Aravena 2000].

La loi 19'253 définit les autochtones en tant qu'individus et leur accorde un statut spécial, nommé *calidad indígena*. Pour en bénéficier, il faut soit que son père ou sa mère descende des habitant·e·s reconnu·e·s comme originaires de terres autochtones ; soit avoir au moins un nom de famille autochtone ; soit être conjoint·e d'un·e autochtone, maintenir certains « traits culturels » et s'autodéfinir comme autochtone [Loi 19'253, Article 2]. C'est la CONADI qui est chargée de délivrer le certificat. Dans les faits, de nombreuses personnes restent inscrites dans les *comunidades* pour être reconnues comme autochtones, même lorsqu'elles vivent ailleurs. C'est le cas des frères et sœurs du mari d'Isabel : les terres héritées lors du décès des parents sont trop petites pour permettre à plusieurs familles d'y vivre. Concrètement, l'héritage ne peut être divisé, et les frères et sœurs habitant en ville depuis plusieurs années restent inscrit·e·s en tant que participant à un héritage indivis.

La *calidad indígena* implique aussi que les biens sont répartis à parts égales entre conjoint·e·s, sauf si « les terrains ont été apportés par un·e seul·e des deux » [*ibid.*, Article 4]. Dans la pratique, le statut autochtone donne certains droits quant aux terres et aux bourses. La CONADI dispose d'un fonds destiné à l'achat de terres pour les autochtones n'en ayant pas. Elle a par ailleurs un système de bourses pour favoriser la scolarisation des enfants, et

les études secondaires, pour autant que leurs résultats scolaires soient bons.

Dans les faits, l'obtention de ce statut ne semble pas poser de problèmes. C'est bien plus la loi autochtone dans son ensemble qui le fait. Dans les prises de décisions juridiques, elle est en effet considérée comme subordonnée à d'autres lois garantissant les intérêts nationaux. Comme l'analyse Toledo [2006], la protection des terres autochtones ne s'étend pas au sous-sol. Il expose l'exemple d'un particulier ayant obtenu une concession pour sonder le sol près du lac Lleu Lleu, au sud d'Elicura, afin de voir si les ressources minières sont exploitables. Ses prospections se font en vertu de la loi sur le sous-sol, Loi 19'425, qui entre en conflit avec les dispositions de la Loi 19'253 protégeant les terres autochtones. De tels conflits sont fréquents entre les lois favorisant la libéralisation économique dans un souci de « modernisation » du Chili et les dispositifs légaux qui protègent les peuples autochtones [Bacigalupo 2004 : 504]. Sous les gouvernements de Frei (1994-2000) et de Lagos (2000-2006), le développement national a passé, entre autres, par l'expropriation de terres autochtones dont les habitant-e-s sont relogé-e-s, dont le cas le plus connu est celui de la construction d'un barrage à Ralco [McFall 1998]. La rareté des terres autochtones pousse les autochtones à migrer de plus en plus massivement en ville.

L'absence des groupes culturels dans la réflexion académique sur l'organisation sociale et l'appartenance mapuche est patente. Dans une perspective où l'identité se définit par rapport au passé, cette catégorie peut sembler à première vue peu pertinente car elle constitue un phénomène récent. Les nombreuses organisations mapuche qui existaient avant le gouvernement militaire sont victimes de la répression qui suit le coup d'Etat de 1973 :

Deuxième partie

Etre Mapuche au Chili : les territoires de la culture

Toutes les entités politiques, y compris les organisations mapuche, ont été déclarées hors la loi après le coup d'Etat. Les seuls groupements qui y échappent sont ceux basés sur les activités religieuses ou agricoles. Ce n'est qu'à la fin des années 70 que les Mapuche ont commencé à s'organiser politiquement et l'histoire des organisations actuelles commence par la formation des Centres Culturels Mapuche en 1978 sous les auspices de l'Eglise catholique²².

McFall 1998 : 149

Castro Lucic [2005] mentionne par ailleurs qu'une « association mapuche », « le seul groupe autochtone reconnu en 1972 », a préparé la loi 17'729 promulguée par le gouvernement d'Allende. Cette loi est la première reconnaissance au Chili de plusieurs minorités autochtones, puisque les Aymaras et les Rapa Nui y sont mentionnés, indépendamment de toute possession foncière [Castro Lucic 2005 : 113]. Elle prévoit des dispositions spécifiques dans le cadre de la Réforme agraire et met sur pied l'*Instituto de Desarrollo Indígena* pour promouvoir « le développement social, économique, éducationnel et culturel des peuples autochtones, et encourager leur intégration dans la communauté nationale en prenant en compte leurs idiosyncrasies, et en respectant leurs us et coutumes. Parmi ses avancées figure le programme d'éducation qui permet à des

²² « All political bodies, including the Mapuche organisations were outlawed after the coup and the only groups which survive were those involved in either religious or agricultural activities. It was not until the late seventies that the Mapuche began to organise themselves again politically and the history of the present day organisations began with the formation of the Centros Culturales Mapuche in 1978 under the auspices of the Catholic Church. »

étudiant-e-s mapuche d'entrer à l'université²³ » [*ibid.*]. Abolie par le coup d'Etat, cette loi ne restera que moins d'un an en vigueur.

Formellement, les associations mapuche sont issues des centres culturels, forme d'organisation sociale apparue sous la dictature. Ces centres représentent l'une des rares possibilités de se regrouper sous le régime de Pinochet [Paley 2001 : 229]. Après 1992, les mouvements sociaux de manière générale connaissent une forte baisse de mobilisation [*ibid.*], sauf les centres culturels constitués sur la base de l'appartenance autochtone. Ceux-ci se verront formalisés dès 1993 avec la nouvelle *Ley Indígena*, sous le nom d'« association ». Ceci explique aussi l'ambiguïté des termes que j'ai rencontrés : si, juridiquement, *Weliwen* est une association, ses membres en parlent comme d'un groupe culturel. Juan et son frère Pedro mettent volontiers l'accent sur la continuité avec la lutte sociale sous la dictature, tout en précisant que leurs revendications, à travers la revitalisation de la culture mapuche à Elicura, vont plus loin que le simple combat politique contre un régime de droite, puisque ni le régime d'Union Populaire d'Allende, ni le gouvernement démocratique succédant à la chute de Pinochet n'ont reconnu les Mapuche en tant que peuple.

Un second élément explique l'absence des groupes culturels en tant que catégorie pertinente dans les recherches. Il relève de l'épistémologie de la discipline anthropologique. Pendant longtemps, il a semblé difficile d'appréhender le dynamisme des peuples autochtones. Les débats se sont focalisés sur les idées de syncrétisme et d'acculturation, qui implicitement se réfèrent aux

²³ « [It aims to promote] the social, economical, educational, and cultural development of indigenous people and encouraging their integration into the national community while taking into account their idiosyncrasies and respecting their customs. Among its achievements, we can highlight the scholarship program that enabled Mapuche students to attend universities. »

catégories d'authenticité présentées en première partie. Ceci explique que nombre de recherches portant sur les Mapuche discutent l'organisation sociale à partir de la catégorie *comunidad*, présentée comme le mode d'organisation traditionnel mapuche. Dans cette perspective, des anthropologues s'attachent souvent à déterminer en quoi ce type d'organisation diffère de l'organisation sociale *wingka* en présentant les Mapuche comme vivant en quelque sorte en vase clos [voir par exemple Kradolfer 2005], et comment s'esquissent les continuités entre les formes actuelles dites traditionnelles et supposées remonter à l'organisation précoloniale [Bengoa 1999 ; Zavala 2000].

Par opposition, les associations, et leurs relations à la *comunidad*, mettent en évidence les processus de consensus, d'exclusion, d'alliance et d'antagonisme qui permettent de comprendre les « articulations des identités autochtones » dans leur dynamisme [Clifford 2001]. Penser en termes d'articulations permet d'échapper à la rhétorique opposant authentique à inauthentique, développée à partir de la notion d'invention de la tradition [Clifford 2003]. En outre, la rhétorique opère une hiérarchisation des différentes manifestations autochtones, qui tend à réifier et à simplifier une réalité faite de tensions, d'alliances, d'inclusions et d'exclusions. La culture mapuche est présentée comme un objet abstrait, détaché des personnes qui s'en réclament. Ainsi objectivée, elle constitue une référence à analyser, mais non une catégorie analytique.

Dans cette deuxième partie, je pars de la notion de *comunidad* pour analyser ce que j'appelle les territoires de la culture. Je montre que les trois catégories liées à l'organisation sociale à Elicura, d'abord celle, emblématique, de la *comunidad*, puis celle des associations autochtones, dont relève *Weliwen*, et enfin les associations de voisinage, permettent toutes d'appréhender l'appartenance

Deuxième partie

Etre Mapuche au Chili : les territoires de la culture

mapuche, bien qu'elles ne soient pas toutes considérées comme traditionnelles dans les discours mapuche et *wingka*. La discussion de la loi 19'253 est particulièrement intéressante comme explicitation du discours de la société dominante sur les minorités autochtones, et de la réaffirmation, par les pratiques, de la hiérarchie sociale. Elle traduit les frontières entre les groupes, ainsi que la manière dont les formes actuelles de sociabilité mapuche s'articulent avec les catégories juridiques précédentes, notamment les *Titulos de Merced*. Cette discussion mène à se pencher sur les dirigeants. Les territoires de la culture impliquent les idées de délégation et de représentation, et par conséquent l'apparition de figures de la dirigeance. Elles rendent visibles la spatialisation des cultures, idéologie qui se trouve à la base des politiques interculturelles, notamment celles liées à l'éducation interculturelle bilingue.

Chapitre 1

Les comunidades d'Elicura

Tout était confus dans la belle et lumineuse Vallée d'Elicura²⁴.

Campos Menchaca 1972 : 357

En vivant à Elicura, je pensais pouvoir aisément appréhender ce qu'est la *comunidad*. Je ne m'attendais certainement pas à avoir besoin de plusieurs mois pour simplement en connaître le nombre. A Cañete, les anthropologues de la CONADI me parlaient toujours des huit *comunidades*. Or, sur place, je n'en distinguais que cinq, et ce nombre était corroboré par mes conversations avec Juan et son frère Pedro, avec Isabel et sa mère. Mes interlocutrices et interlocuteurs me parlaient des cinq *comunidades* comme découlant des cinq réserves, *reducciones*, nées des *Títulos de Merced*. Pourtant, lors des réunions organisées avec tous les présidents d'Elicura, ce sont bien huit personnes qui sont convoquées. Je connais les trois des *comunidades* « de mon côté » et les autres se contentent de me dire qu'ils sont « de là », *soy de ahí*, d'un peu plus loin, ou de l'autre côté.

Ces variations m'ont montré que le terme de *comunidad* recouvre diverses significations qui, au niveau local, se révèlent éminemment complexes. C'est pourquoi j'ai choisi de conserver dans mon travail le terme espagnol. Il importe en effet de se distancer des connotations implicites de chaleur interpersonnelle, d'intérêts partagés et de loyauté réciproque, véhiculée par l'idée de « communauté ». Il me paraît d'autant plus important d'éviter la traduction que, comme le souligne Baumann, le discours sur « la

²⁴ « *Todo era confusión en el lindo y luminoso valle de Elicura.* »

communauté » n'a pas fait l'objet d'une réflexion approfondie en sciences sociales, contrairement à ceux sur l'ethnie, l'identité et la culture [Baumann 1998].

Mon intérêt pour la *comunidad* s'explique par le poids de cette notion dans le corpus sur les Mapuche [McFall 2002 ; Aylwin Oyarzún 2002 ; Sanchez Curihuentro 2002 ; Kradolfer 2005 ; Bengoa 1999 ; Volle 1999]. Elle est réputée constituer l'unité de base de l'organisation sociale mapuche. En tant que telle, elle est synonyme de lieu par excellence de l'appartenance identitaire. Ainsi, lors de notre première rencontre à Cañete, Juan se définit comme vivant en *comunidad*²⁵. La *comunidad* est intimement liée à la territorialité mapuche, puisque son territoire est constitué de terres reconnues comme autochtones, c'est-à-dire appartenant à des personnes ayant le statut autochtone. En ceci, la *comunidad* signifie non seulement un espace particulier mais surtout elle semble définir le mode adéquat d'être Mapuche. C'est en raison de ces représentations que les Mapuche urbain·e·s ont été longtemps perçu·e·s comme déraciné·e·s, dénué·e·s de références identitaires [Aravena 2003].

Ces éléments indiquent en outre que l'échelle de la *comunidad* est le local et le rural. Or, paradoxalement, à cette échelle qui semble être la sienne par excellence, le terme même de *comunidad* disparaît. Dans les interactions quotidiennes, il n'était que rarement employé dans la Vallée. Spontanément, *Wingka* et Mapuche parlaient de *reducciones* pour indiquer les terres appartenant à des familles autochtones. Entre eux, les Mapuche se réfèrent les un·e·s par rapport aux autres en recourant aux déictiques. C'est ainsi que

²⁵ « Soy Mapuche, vivo en comunidad. »

l'on me parle des gens d'en haut, d'en bas, et surtout de l'autre côté.

Quelles sont les relations entre *Título de Merced*, *reducción* et *comunidad* ? Quelles sont les continuités et les ruptures entre ces différentes formes ? Que disent-elles sur l'appartenance autochtone ?

La *comunidad*, une catégorie juridique récente

La difficulté à appréhender les *comunidades* d'Elicura traduit une réalité plus complexe que ne le laisse entendre la définition communément acceptée [Lavanchy 2004]. Juridiquement, la *comunidad* est une catégorie qui est apparue avec la loi autochtone en 1993. C'est une personne morale. Elle est créée au cours d'une Assemblée constitutive, qui rassemble toutes les personnes majeures « ainsi que leurs groupes familiaux respectifs » [Loi 19'253, Article 10]. Ces groupes familiaux doivent pouvoir attester de certains liens. Ils doivent appartenir à la même « ethnie », provenir d'un même « tronc familial », reconnaître une « autorité traditionnelle », posséder ou avoir possédé en commun des terres reconnues comme autochtones, ou provenir d'un même « peuplement antique » [*ibid.*, Article 9]. Les enfants des membres sont reconnus comme faisant partie de la *comunidad*. L'Assemblée constitutive élit un président, qui constitue un comité directeur en compagnie d'un secrétaire et d'un trésorier [*ibid.*, Articles 9-11]. C'est ce comité qui a pour mission d'organiser les réunions, notamment pour élire le président, le secrétaire et le trésorier, et pour diffuser les informations concernant des projets [Voir page suivante, illustration 8]. Les quatre critères cités ne doivent pas toujours être présents, remplir l'une ou l'autre des conditions suffit pour constituer une *comunidad*. Par ailleurs, ces critères restent très vagues : par

Illustration 8



Vue de la comunidad de abajo, la comunidad Meliman, au sud de la Vallée, avec en arrière-plan le lac Lanalhue.

© Photo : L. Leviqueo, août 2006

exemple, il est difficile de revendiquer la propriété commune de terres, celle-ci ayant été abolie par le gouvernement du Général Pinochet.

D'autre part, la loi ne précise nulle part ce qu'il faut entendre par « autorité traditionnelle »²⁶. Ceci s'explique par le fait qu'elle ne concerne pas que les Mapuche. Elle s'applique « aux principales ethnies du Chili », les Mapuche, les Aymara et les Rapa Nui, ainsi qu'aux « communautés atacamène, quechua, colla, kawashkar [...] et yámana » [Loi 19'253, Article 1]. Toutes sont concernées par les critères définis par la loi, et par l'établissement des *comunidades indígenas*. Le dispositif légal définit donc l'autochtonie en général, et les éléments qu'elle cite comme traditionnels doivent être interprétés en fonction de l'histoire de chaque peuple autochtone, ce qui explique les interprétations qui en sont faites. En ce sens, la définition de la *comunidad indígena* sert à souligner la différence d'avec la société dominante, différence qui relève de dispositifs qualifiés de traditionnels. En ce sens, le président de la République n'est pas une autorité traditionnelle. En tant que chef d'Etat moderne, il se distingue de ces autorités traditionnelles. Le pendant des traditions, la modernité, reste cependant difficile à établir, car il n'est jamais explicité. La terminologie employée lors des recensements de population de 1992 et de 2002 en est une bonne illustration. Les recensements mentionnent la population totale, *población total*, suivie du nombre de personnes qui déclarent appartenir à un groupe ethnique. Les chiffres sont ensuite déclinés pour chaque groupe ethnique²⁷ [Chile INE 1992 ; Chile INE 2002]. La société dominante nomme les autres sans jamais se nommer

²⁶ Le terme employé dans la loi est *jefatura tradicional*.

²⁷ A savoir, dans l'ordre, les Alacalufe, les Atacameños, les Aymara, les Colla, les Mapuche, les Quechua, les Rapa Nui et les Yámana.

elle-même. Contrairement aux autochtones, elle n'est pas officiellement ethnicisée comme c'est le cas dans d'autres sociétés multiculturelles [Chazan-Gillig 2001]. Dans la pratique, les Chilien-ne-s d'origine basque, française, suisse ou allemande soulignent leur origine. A Contulmo, qui revendique les racines allemandes de ses fondateurs, les membres des vieilles familles se présentent comme étant Allemand-e-s, et certain-e-s maîtrisent par ailleurs parfaitement la langue allemande sans jamais avoir voyagé en dehors du Chili. Plus généralement, les descendant-e-s des colons arrivés à la fin du XIX^e siècle ont fondé des centres culturels allemands, croates, français, suisses. Comme pour les Mapuche, leurs noms de familles sont centraux dans les définitions de leur appartenance.

Pour en revenir à la loi 19'253, des intellectuel-le-s mapuche en dénoncent le caractère hégémonique : puisqu'elle définit l'appartenance autochtone comme différente par rapport à la norme, elle mettrait tout le monde dans un même panier. Ces arguments ont été répétés lors d'un différend en 2003 entre étudiants rapa nui et mapuche, tous domiciliés dans le même foyer à Santiago. Après une bagarre généralisée, relatée par la presse [Aburto 2003], les étudiants ont souligné que le fait d'être autochtone n'impliquait pas qu'ils soient semblables et puissent cohabiter, comme l'ont souligné à leur tour des associations mapuche de Temuco [voir par exemple Luna Chodi, et al. 2003]. Au-delà du caractère anecdotique de ce fait divers, les discours qu'il a suscités montrent une différence entre la perception de la société dominante des autochtones comme une entité globale, et ceux des intellectuel-le-s mapuche qui mettent l'accent sur leurs particularités pour dénoncer le discours dominant hégémonique [Ancalaf 2000 ; Calbucura 1994 ; Cayuqueo et Painemal 2003 ; Chihuailaf 2003 ; Huilcaman 1999 ; Identidad Mapuche Lafkenche de la Provincia de

Deuxième partie

Etre Mapuche au Chili : les territoires de la culture

Arauco 1999 ; Mariman 2000 ; Mariman Quemenado 1999 ; McFall et Painemal 2000; Painemal et Mc Fall 2000b].

On retrouve un discours général sur la différence autochtone dans le sens commun chilien. La *comunidad indígena* correspond à l'idée de groupes familiaux autochtones dans lesquels règneraient justement une solidarité à toute épreuve, partageant des intérêts et des sentiments de loyauté. Une telle perception explique l'emploi du terme avant sa codification juridique en 1993. On le retrouve notamment sous la plume de José Bengoa, qui a par ailleurs joué un rôle important dans la mise sur pied de la loi 19'253²⁸ [Bengoa 1985]. Bengoa définit la *comunidad* comme un lieu « homogène », qui correspond à un territoire particulier [Bengoa 1999 : 10]. Par « homogène », il entend que seul-e-s des Mapuche vivent sur le territoire de la *comunidad*, que les familles qui s'y trouvent appartiennent toutes au même lignage, et qu'elles vivent en commun, présentant une « capacité de résistance structurelle très élevée » [*ibid.*]. Ces éléments se retrouvent dans le sens commun sur la *comunidad*, et surtout auprès des membres des institutions, comme mes collègues du programme EIB.

Historiquement, les Mapuche sont les premiers à avoir été reconnus et les seuls à jouer un rôle prépondérant dans la constitution de l'imaginaire national. Par conséquent, les relations juridiques entre *comunidades* et terres autochtones sont étroites. L'article 12 de la loi 19'253 reconnaît notamment comme terres autochtones celles

²⁸ José Bengoa est impliqué politiquement, en tant que représentant chilien devant la sous-commission des droits d'étude des droits des peuples autochtones à l'ONU. Ses publications, remontant aux années 1980, ont été déterminantes dans l'appréhension qu'ont les sciences sociales de la thématique mapuche. Il a créé et dirigé la filière d'anthropologie de l'Universidad Academia Humanismo Cristiano, bien qu'étant de formation philosophe et non anthropologue [Roberto Morales, communication personnelle, décembre 2006].

dont les limites figurent sur les *Títulos de Merced*, selon les dispositifs légaux pris lors de la « pacification ». Il s'agit de comprendre les modalités de ces transitions. Comment les *comunidades* se sont-elles constituées à Elicura ? Quels sont leurs rapports avec les *Títulos de Merced* ? Quelles sont leurs actualisations ?

Genèse des *comunidades* d'Elicura

Lors de mes séjours dans la Vallée, Elicura compte huit *comunidades* autochtones, officiellement constituées en accord avec la loi 19'253 [Ancalaf 2001 : 2]. Pour cinq d'entre elles, il s'agit de *comunidades* découlant de terres ayant été attribuées à un chef de famille mapuche par le biais d'un *Título de Merced*, au début du XX^e siècle. Elles portent d'ailleurs les noms de ces premiers propriétaires, à savoir Mateo Coliman, Lorenzo Huaiquivil, Juan Caniومان, Antonio Leviqueo et Ignacio Meliman. Les trois autres sont nées de scissions entre les familles appartenant aux *comunidades* Leviqueo et Meliman. Elles se sont constituées en *comunidad* en vertu de l'article 9 de la loi autochtone, qui garantit la reconnaissance selon les quatre critères mentionnés plus haut. Ces trois nouvelles entités se dénomment Meliman Mawida, Leviqueo Calebu, Epu Mawida.

Les titres de propriété des cinq premières ont été octroyés entre 1909 et 1912 à cinq chefs de famille étendue. Ces *Títulos de Merced* sont établis en leur nom et contiennent la nomenclature de toutes les personnes que le chef de famille représente, ainsi que leurs rapports de parenté [voir page suivante, illustration 9]. Les groupes familiaux ainsi déterminés sont généralement pensés comme représentant les *lov*. Le *lov* était l'unité de base de l'organisation sociale des Mapuche avant la colonisation. Ils correspondent à des

Deuxième partie

Etre Mapuche au Chili : les territoires de la culture

familles patrilinéaires, étendues, formant une entité nomade [Aldunate del S. 1996 ; Bengoa 1985 ; Boccara 1999b].

Les terres qui sont mentionnées dans les *Títulos de Merced* correspondent à celles où les Mapuche ont été « enracinés », *radicados*, de force suite à la Guerre de Pacification. Chaque limite est soigneusement décrite, utilisant pour ceci la description des accidents géographiques tels que des cours d'eau ou des montagnes. L'ensemble des *Títulos de Merced* de la Vallée attribue 278 hectares aux 185 membres des cinq familles, ce qui correspond à une moyenne d'un hectare et demi par personne.

La comparaison entre la surface des terres consignées dans les *Títulos de Merced* et celle des terres octroyées aux colons est intéressante. A la même époque, les colons allemands vinrent s'établir au bout du lac, fondant ce qui est devenu le village de Contulmo. Un petit fascicule paru en 1999 pour célébrer le centenaire de la bourgade relate sa fondation :

Chaque famille a reçu 40 hectares, auxquels s'ajoutent 20 autres par enfant de plus de 10 ans, une paire de boeufs, une vache, une carriole, cent planches pour construire une maison, 23 kilos de clous et une subvention mensuelle de 15 pesos pendant un an. Le contrôle des terres octroyées fut cédé à perpétuité sous la seule condition de s'y établir et de les travailler pendant une période de cinq ans au moins²⁹.

Contreras et Pizarro 1999 : 17

²⁹ « A cada familia le entregaron 40 hectáreas y 20 más por cada hijo mayor de 10 años, una yunta de bueyes, una vaca, una carreta, cien tablas para la construcción de una casa, 23 kilos de clavos y una subvención mensual de 15 \$ durante un año. El dominio de las tierras entregadas fue cedido a perpetuidad con la sola obligación de permanecer trabajándola durante un tiempo mínimo de cinco años. »

Cette comparaison révèle l'ampleur de la différence de traitement entre Mapuche et non-Mapuche dans l'accès aux terres. Elle met en évidence le caractère construit de la rareté des terres autochtones à Elicura et de manière générale dans les *comunidades* mapuche [Mariman Quemenedo 2002a ; Ancalaf 2000 ; Mallon 2005].

Outre ces grandes différences à l'origine, toutes les terres définies par les cinq *Títulos de Merced* d'Elicura ne sont pas restées aux mains des familles mentionnées. Dans les faits, des 134 hectares reconnus à la *reducción* Ignacio Meliman, de loin la plus étendue, plus de 100 ont été rapidement accaparés par Riva, un grand propriétaire foncier voisin. Peu après l'émission du *Título de Merced*, en 1912, ce dernier s'est approprié 106 hectares et ses héritiers, qui vivent toujours dans la Vallée, se considèrent comme les légitimes propriétaires de ces terres héritées.

Les descendant·e·s de la famille Meliman ont tenté de les récupérer, en passant par des tribunaux. Les archives de la CONADI à Temuco contiennent des documents notariés relatifs à leurs plaintes. Ils font état de l'évolution de la situation entre les membres de la réserve et la famille *wingka*. L'usurpation repose sur une transaction entre le cacique et la famille, transaction frauduleuse en regard de la loi, en raison du caractère collectif de la propriété foncière des *Títulos*. Saisi au début des années 20, le tribunal de Temuco reconnaît le bien-fondé des revendications autochtones. L'application est suspendue durant le recours que présente la famille *wingka*. En 1935, la réserve se voit morcelée, sous couvert de faciliter le travail des juges. Chaque foyer mapuche obtient un titre de propriété établi au nom du chef de famille, et portant sur le lopin de terre qu'il occupe. C'est la dissolution officielle du *Título de Merced* sur lequel est apposé le timbre *cancelado*, « effacé ». En 1963 et en 1971, les présidents respectifs du « comité de la réserve », *el*

comité de reducción, s'adressent au Directeur des Affaires Indigènes pour qu'il fasse exécuter les mesures prononcées sur la restitution des terres. Mais le coup d'Etat du Général Pinochet aboutit à un gel des demandes, qui perdure jusqu'à la proclamation de nouvelle Constitution de 1982. Celle-ci déclare hors la loi toute propriété commune, rendant caduc le principal argument des descendant·e·s d'Ignacio Meliman. Toutes les *comunidades* de la Vallée sont alors morcelées en lopins individuels.

Une telle situation n'est pas exceptionnelle, comme le mentionnent Foerster et Lavanchy dans leur survol des *comunidades* en conflit [Foerster et Lavanchy 1999]. Ils donnent de nombreux autres exemples de non-application de décisions légales favorables aux Mapuche au cours du XX^e siècle, comme aussi l'ouvrage plus récent de Mallón, qui analyse de manière approfondie l'évolution d'une *comunidad* de la 9^e Région [Mallon 2005].

En fonction de la loi 19'253, et sur la base des *Títulos de Merced*, la CONADI reconnaît cinq *comunidades* en 1993. Elles rassemblent des familles et les terres dont elles possèdent la propriété. En ce sens, il n'y a pas de terres communautaires. Suite à cette reconnaissance, Pedro m'explique qu'une partie des descendant·e·s d'Ignacio Meliman a créé une *comunidad* séparée, en vertu de la loi 19'253 [Article 9].

La raison de cette scission réside dans les nombreux conflits fonciers entre les familles. Pour pallier au manque de terres autochtones dans la Vallée, la CONADI entreprend d'acheter de nouvelles parcelles grâce au « fonds d'achat de terres » [Loi 19'253, Article 12 et suivants]. Sa politique est d'acquérir les terres revendiquées par les Mapuche sur la base des titres de propriété. Mais en raison du prix élevé demandé par les descendants Riva, la CONADI se voit contrainte de se tourner vers des terres situées dans

Deuxième partie

Etre Mapuche au Chili : les territoires de la culture

le haut de la Vallée, alors que les terres annexées par Riva se trouve au fond de la Vallée, dans un lieu facile d'accès. Une partie des membres de la Meliman accepte ces nouvelles terres, d'autres les refusent, ce qui aboutit à la scission de la *comunidad* et à la création de la Meliman Mawida. La CONADI propose aux familles n'ayant pas pu bénéficier des nouvelles terres de s'établir à Paicaví, à plusieurs dizaines de kilomètres en dehors de la Vallée, en direction de la côte. Certaines familles acceptent et quittent Elicura.

La *comunidad* Leviqueo Calebu, dont les membres vivent dans le hameau à l'est de la Vallée, a elle aussi été reconnue par la loi 19'253, mais l'établissement des habitant·e·s y est plus ancien. Dans le cadre de la réforme agraire du Président Frei, dès 1964, des familles descendant d'Antonio Leviqueo et d'Ignacion Meliman s'établissent sur les terres du *fundo* La Palmera, aux côtés des petits paysans *wingka*. En 1993, ces familles décident de se constituer en *comunidad indígena*, sous le nom de Leviqueo Calebu et Epu Meliman.

Depuis l'établissement des *Títulos de Merced*, la population mapuche de la Vallée a passé d'enron 150 personnes à près de 700, alors que les terres autochtones ont diminué. Ceci explique le fait que de nombreuses personnes aillent s'établir en ville. Les parcelles étant trop restreintes pour être divisées à la mort des parents, l'un des frères, indépendamment de sa place dans la fratrie, même s'il s'agit plus souvent d'un cadet que de l'aîné, s'y établit avec sa famille et en prend la responsabilité agricole, les autres partant en ville. Ce sont ces derniers qui reviennent en été. Le manque de terres provoque donc une compétition au sein de la fratrie. Si leurs sœurs vont généralement s'établir sur les terres de leurs maris, elles revendiquent de plus en plus leurs droits dans la répartition des terres paternelles, pour y construire leur propre maison. En

effet, si elles ont la charge d'un ou plusieurs enfants et qu'elles obtiennent un lopin de terre, elles peuvent demander un subside pour construire une maison.

La pénurie de terres augmente les conflits entre voisins. Le peu de terres reconnues comme autochtones provoque la dispersion géographique des familles. Ce processus rappelle ce que Kradolfer nomme les segmentations de lignage [2005 : 247]. Comme elle le démontre, l'accroissement démographique à l'intérieur des *comunidades* provoque des segmentations et l'établissement de familles étendues dans d'autres endroits. Le contexte de la cordillère argentine permet cependant à ces familles de s'établir sur des terres proches et n'implique pas aussi souvent un exode vers les villes.

Comunidad, territoire et appartenance

Ainsi, bien que les *comunidades* soient généralement définies comme une unité familiale et territoriale, toutes ne se dessinent pas comme des unités homogènes de familles mapuche. Calebu est par exemple un entrelacs d'habitations mapuche et *wingka*. Certaines familles appartenant à la nouvelle *comunidad* Meliman Mawida ont conservé leur maison « en bas », près du lac, et utilisent les parcelles des collines³⁰ comme ressources de bois. D'autres ont construit leurs habitations sur les nouvelles terres dans la colline, en bordure du cours d'eau qui sépare leurs terres de celles de la *comunidad* Huaiquivil. Des familles vivant dans des lieux différents se trouvent donc inscrites dans la même *comunidad*, alors que leurs voisins font partie d'une autre. D'où les difficultés pour localiser précisément les trois *comunidades* les plus récentes, alors que les

³⁰ En *mapuzungun*, Mawida est le nom générique donné aux collines boisées.

cinq plus anciennes semblent plus facilement reconnaissables en tant qu'unités territoriales.

La genèse des *comunidades* d'Elicura incite à repenser les rapports entre territoire et appartenance. Les processus menant aux trois nouvelles *comunidades* d'Elicura illustrent la manière dont des conflits mènent à des recompositions auxquelles la loi actuelle donne un statut officiel. Bien que récentes, ces nouvelles formes d'appartenance n'en sont pas moins porteuses de sens : la mère d'Isabel, bien qu'ayant conservé sa maison en bas, se considère et est considérée comme appartenant à la *comunidad* Meliman Mawida. De telles reconfigurations ne sont pas un phénomène nouveau : les textes historiques analysés par Boccara montrent de grandes fluctuations d'alliances, certains chefs acceptant les traités espagnols combattus par d'autres [Boccara 1999a].

Les recompositions entraînent de nouvelles mensurations pour établir les avoirs de chaque famille. Elles sont établies par des arpenteurs travaillant à l'antenne locale de la CONADI, à Cañete. Ces derniers travaillent sur la base d'archives, mais surtout sur les indications présentes. Souvent, les indications approximatives des archives ouvrent la voie à de nombreux litiges. Le nombre d'ares effectif est fréquemment inférieur à celui qui est indiqué sur les *Titulos*. Les mensurations effectuées lors de l'homologation des *comunidades* par la CONADI montrent que certaines parcelles sont dans les faits passablement plus petites que ce qu'indiquent les archives. D'autre part, cette manière de faire accentue la compétition entre les familles mapuche. Puisque le nombre d'hectares à disposition est fixé par les *Titulos*, et ne comprend jamais le reste des terres d'Elicura, revendiquer son dû ne peut se faire qu'à l'encontre des prétentions des voisins. Ainsi, Maria m'a raconté que « [les arpenteurs], sur indication des voisins, nous ont

pris ce qui devait nous revenir ; si ma mère n'était pas accourue, ils nous auraient pris plus encore. Ils nous ont pris beaucoup de terres, tout ce qui nous appartenait dans la montagne³¹ ».

Les sentiments de perte et d'injustice s'expliquent par le contexte général qui se caractérise par la pénurie chronique des terres. En l'occurrence, la pénurie des terres n'est pas une donnée naturelle, mais une conséquence des diverses politiques foncières menées depuis la guerre de pacification et l'incorporation du territoire situé au sud du Bío-Bío à l'Etat-nation. Elle a des conséquences socio-économiques et politiques, principalement liées à la migration qu'elle engendre.

Se situer

Dans la vie quotidienne, les Mapuche se réfèrent les un-e-s aux autres par le biais de déictiques. Ce sont eux qui permettent de se situer et de localiser, à partir de l'endroit où la conversation a lieu, les différentes zones d'habitation d'Elicura en fonction de sa topographie particulière. Comme je l'ai dit, ils nécessitent une bonne connaissance de la Vallée pour pouvoir les interpréter : j'ai mis du temps à comprendre quels endroits désignaient ici, là et là-bas, respectivement en espagnol *acá*, *ahí* et *allá*. A l'ouest de la Vallée, à la hauteur du pont, où j'ai d'abord vécu, en haut, *arriba*, désigne les membres de la *comunidad* Huaiquivil, en bas, *abajo*, ceux de la Meliman, la plus proche des rives lacustres. Juan, qui vit en haut, distingue ceux d'en bas entre *los de ahí*, juste en dessous, vivant dans la *comunidad* Caniuman, et *los de allá*, ceux qui sont le

³¹ « *Según lo que le decían los vecinos, nos quitaron lo que nos correspondía, si mi mamá no hubiera venido corriendo, nos hubieron quitado más todavía. Ya nos quitaron muchas tierras, todo lo que nos correspondía en el cerro.* »

plus bas, de la *comunidad* Meliman [Voir page suivante, illustrations 10 et 11]. L'ensemble des habitant·e·s de l'ouest de la Vallée considère que Calebu et les deux *comunidades* au nord de Calebu sont « de l'autre côté », *al otro lado*. Ce sont les deux fleuves, le Río Elicura et le Río Calebu, qui constituent la frontière entre les deux côtés.

Les déictiques s'organisent en fonction du principe de proximité et de distance. Lors d'un atelier en éducation interculturelle à l'école de la Villa, nous avons demandé aux enfants de se regrouper selon leur *comunidad* et de nous la nommer. Les enfants ont formé quatre groupes sur le principe du voisinage. Celui de « la Villa » rassemblait de enfants mapuche de la *comunidad* Caniومان, leurs voisins *wingka*, et des enfants du bas de la *comunidad* Huaiquivil. De fait, pendant la répartition, les enfants se jetaient des interjections du type « non, toi tu es d'en bas, va là-bas », ou « venez ici ceux d'en haut ». Boccara [Boccara 1999b] mentionne l'importance des déictiques dans la période précédant la colonisation. De leur utilisation découlent les appellations identitaires qui sont revendiquées aujourd'hui par des groupements politiques, notamment les *Pikunche* et les *Williche*, allusions aux gens [*che*] du nord [*pikun*] et aux gens du sud [*willi*]. Plus généralement, la distinction entre les habitant·e·s des différents endroits de la Vallée ne se résume pas à une énumération des points cardinaux. La mère d'Isabel, habitant dans la *comunidad* Meliman, dénomme l'endroit où vit sa fille *Nalkawe*, le lieu (*we*, ou *hue*) où poussent une plante appelée *nalka*, rappelant par son apparence et son goût acide la rhubarbe. Ces références territoriales comportent simultanément deux axes : le premier est celui de la situation géographique proprement dite, qui inclut les particularités locales telles la présence d'un ruisseau ou d'une plante. Le second axe est celui qui permet de se définir en relation

Illustration 10. La Vallée d'Elicura



Echelle : _____ = 1 km

Carte des zones habitées de la Vallée de Elicura

En vert, les terres autochtones. En orange, les deux zones d'habitation winkka, San Ernesto et Mahuida. En bleu, Calebu, où se trouve le dispensaire rural qui couvre l'ensemble de la Vallée.
 Les lopins délimités au centre de la carte appartiennent tous à des Winkka
 Orientation : le lac Lanalhue, en bas sur la carte, est au sud-est de la Vallée ;
 En haut, à gauche et à droite, les montagnes appartenant aux entreprises forestières

© L. Leviqueo, nov. 2003

Illustration 11. La Vallée d'Elicura



Carte représentant les huit comunidades actuales de la Vallée de Elicura

En rose, rouge et orange, les comunidades Meliman, Epu Meliman et Meliman Mawida.
 En illa, la comunidad Caniuman, qui se trouve des deux côtés de la rivière Elicura.
 En vert, la comunidad Huatiquivil.
 En bleu, les comunidades Leviqueo et Leviqueo Calebu
 En jaune, la comunidad Coliman

Il est aisé d'appréhender le morcellement territorial avec les exemples des trois comunidades Meliman, de même qu'avec la comunidad Caniuman.

Les maisons winkka situées entre les deux parties de la Caniuman sont celles qui sont comptées comme appartenant à la comunidad dans la présentation de la commune de Contulmo [cf. Chapitre 2.1 Les comunidades de Elicura]

© L. Leviqueo, nov. 2003

Deuxième partie

Etre Mapuche au Chili : les territoires de la culture

avec les autres Mapuche, comme l'opposition entre gens d'ici et gens de l'autre côté.

Bien qu'absente de la vie quotidienne locale en tant que terme explicite, la *comunidad* se matérialise dans certains contextes en tant qu'objet privilégié des politiques autochtones chiliennes. C'est par l'appartenance à une *comunidad* que la participation des membres des différentes familles à des projets et autres programmes peut s'effectuer. La *comunidad* devient alors visible par le biais des réunions qui rassemblent les différents chefs de famille. Ces derniers représentent l'ensemble de leur maisonnée, leur femme, les enfants non marié·e·s, et les éventuelles autres personnes vivant sous le même toit. La *comunidad* est la principale interlocutrice des politiques gouvernementales et le principal catalyseur des projets de développement :

Même si les réserves n'existent plus au sens juridique, la solidarité légale entre les membres de ce qui est maintenant connu sous le nom de Comunidades Indígenas persiste à travers le simple fait que les ressources gouvernementales et non gouvernementales sont distribuées non à des maisonnées individuelles, mais bien à ces communautés légalement constituées³².

Course 2005 : 108

Les réunions sont convoquées par le président, *presidente*. A Elicura, elles se passent généralement en bordure de chemin, en plein air. Les chemins sont des lieux que l'on peut qualifier de

³² « *Although the reservations no longer exist in a legal sense, the legal solidarity between members of what are now known as Comunidades Indígenas persists through the fact that governmental and non-governmental resources are distributed not to individual households but to these legally-constituted communities.* »

publics dans la mesure où ils n'appartiennent à personne, c'est-à-dire qu'ils se situent en dehors des parcelles délimitées par les clôtures en fil de fer barbelé. Le président convoque une réunion pour informer l'ensemble des membres d'une décision de la municipalité ou d'un projet de développement proposé par une institution. Au besoin, il arrive que des fonctionnaires organisent des séances d'information. Ils convoquent alors l'ensemble de la *comunidad* dans une salle de classe ou un autre lieu public fermé. Ainsi dans le cadre du projet en éducation interculturelle bilingue, nous organisons des réunions des *comunidades* concernées dans les salles de classe.

La *comunidad*, la ruralité et la mobilité

Le mari d'Isabel, Eugenio, cultive les terres héritées de ses parents. C'est le seul parmi ses frères et sœurs à être resté à Elicura. Ces derniers reviennent occasionnellement en visite, notamment lors des vacances estivales³³. Quand vient l'heure du départ, leurs bagages se trouvent augmentés d'un sac de pommes de terre, ou d'autres produits agricoles, revendiqués au nom de la participation à l'héritage. En effet, les parents d'Eugenio n'ont pas légué suffisamment de terres pour que chacun de leurs fils s'y établisse. Comme c'est fréquemment le cas à Elicura, la partition de l'héritage n'a pas eu lieu, car elle aurait signifié l'impossibilité, pour l'ensemble de la fratrie, de vivre des terres, alors qu'en l'état actuel, ces dernières permettent à la seule famille d'Eugenio de survivre.

Chaque année, l'été correspond à un afflux massif de parents. Le nombre de personnes dans la Vallée double durant les mois

³³ J'utilise ici « vacances » au sens premier, dans la mesure où les parents qui viennent passer l'été à Elicura sont tous en situation laborale précaire, ce qui signifie que le congé estival, souvent obligatoire, n'est pas payé.

estivaux. Souvent, les personnes absentes restent officiellement inscrites en tant que membre de la *comunidad*, auprès de la CONADI. Souvent, elles profitent de leur présence estivale pour régler les questions d'héritage. Quelques semaines plus tard, alors que la plupart des familles retournent en ville, certaines restent à la campagne et s'y établissent. Ces retours se font sur le mode particulier de la crise personnelle ou familiale et sont rarement présentés comme le fruit d'une décision mûrement réfléchie. Pratiquement, il s'agit de décisions contraintes, déterminées par des situations de détresse où peuvent se conjuguer problèmes financiers, physiques et psychologiques.

Si les mois estivaux constituent un moment-clé de par l'ampleur des personnes arrivant à la campagne, le reste de l'année, la mobilité se fait plutôt des espaces ruraux vers les espaces urbains. Cette mobilité peut revêtir différentes formes, la plupart liées aux conditions de travail, comme je l'ai montré en introduction, et elle caractérise les parcours de mes interlocuteurs et interlocutrices de la Vallée.

J'emploie ici le terme « mobilité » pour désigner ce que d'aucun·e·s appellent l'exode rural ou la migration [Cuminao et Moreno 1998 ; Grupo 2003 ; Richards 2002]. Il me permet de me distancer des interprétations classiques de la migration, en soulignant le caractère fréquent de ces changements de lieux de vie, le fait que, souvent, ils ne correspondent pas à des décisions définitives. Surtout, ces exemples montrent que ces changements n'impliquent pas de perte culturelle ou de perte identitaire contrairement à la vision classique de Faron [Faron 1968 ; voir aussi Bengoa 1985].

S'impose dès lors la question suivante : est-ce que les Mapuche urbain·e·s sont des Mapuche non ruraux ? La conceptualisation des processus de migration a commencé avec la publication des résultats du recensement de 1992, qui engendre un intérêt pour les

phénomènes identitaires en milieu urbain, jusqu'alors ignorés [Aravena 2000]. De nombreux mouvements de Mapuche urbain·e·s viennent critiquer l'amalgame entre déplacement, intégration et perte culturelle. Ils revendiquent la légitimité de leur appartenance mapuche ainsi que sa spécificité [Cuminao et Moreno 1998 ; Valdés 1999]. Des anthropologues chilien·ne·s tel·le·s que Calbucura et Castro Romero critiquent le corrélaire fait entre l'établissement en ville et l'idée de perte identitaire ou culturelle, ainsi que celle d'assimilation à la société « chilienne » [Calbucura 1994 ; Campos 2001 ; Castro Romero 2001]. Ils la conçoivent plutôt en termes de recomposition identitaire. La mobilité entre les espaces ruraux et urbains est présentée comme génératrice de « nouvelles identités urbaines ».

La conceptualisation de la mobilité reste cependant limitée à ses manifestations urbaines. Ni le sens commun ni le discours dominant ne prennent en considération les nombreuses pratiques de mobilité, telles les périodes en internat des enfants ou le travail saisonnier dans les vignes, pour penser leurs implications par rapport à la vie en *comunidad*. Dans la perspective dominante, le monde traditionnel rural s'oppose au monde moderne urbain. Cette dichotomie sous-entend que ce dernier serait le seul à être le théâtre de nouveaux phénomènes identitaires. Elle se manifeste à travers la dénomination de ces deux groupes, les Mapuche d'une part, et les Mapuche urbain·e·s de l'autre. Le fait que le second doive être spécifié laisse entendre que le terme général, les Mapuche, s'appliquerait à des faits ethniques extra urbains. On voit se profiler en filigrane l'opposition entre des autochtones nécessairement enraciné·e·s dans leurs territoires, forcément ruraux et périphériques, et ceux et celles ayant migré en milieu urbain, déraciné·e·s, intégré·e·s, acculturé·e·s, opposition questionnée en anthropologie [voir e.a. Clifford 1992 ; Jolly 1987 ;

Gupta et Ferguson 1992 ; Monsutti 2004 ; Paerregaard 1996 ; Wittersheim 2004]. Le fait que la loi 19'253 légifère de manière distincte sur les autochtones urbain·e·s [Articles 75-77] traduit l'idée que la norme mapuche est rurale, que la *comunidad* constitue un lieu d'ancrage culturel, qui se perdrait en cas de déplacement. Or, les nombreuses pratiques de mobilité des Mapuche de la Vallée soulignent que le rural ne peut être pensé comme quelque chose d'isolé, « coupé de l'urbain ».

Cette analyse amène à repenser la distinction entre des espaces urbains et des espaces ruraux. Je n'affirme pas ici que ces espaces seraient identiques, mais qu'il faut repenser leur corrélation avec les groupes humains qui les habitent. En d'autres termes, il s'agit de déterritorialiser les appartenances mapuche. Vivre en ville ou à la campagne n'est pas automatiquement le fait de différentes personnes, mais bien plus des mêmes personnes à différents moments de leur vie, ou à différents moments de l'année.

Ceci nous amène à reconsidérer les implications de la territorialisation de l'appartenance mapuche, en tant que dispositif discursif à la base des politiques publiques chiliennes. J'ai montré que la territorialisation est en étroite relation avec l'idée de ruralité et celle, qui en découle, de l'immuabilité de la vie à la campagne. La naturalisation de la relation entre un territoire et des manifestations culturelles se retrouve dans les définitions de la *comunidad* comme fondement de la vie sociale mapuche.

La *comunidad*, ou comment rendre intelligibles l'altérité et l'identité

Un autre exemple illustre la polysémie du terme *comunidad* dans le contexte de la Vallée. Fin 2003, le Service de Santé régional a confié un mandat à Pedro, qui doit évaluer la fréquentation par les

Mapuche de la Vallée du dispensaire rural de Calebu. Lorsque je l'accompagne dans le bureau du dispensaire rural, je m'aperçois qu'une grande carte murale, représentant Elicura, est affichée au-dessus du bureau de la responsable. Je m'approche pour constater que l'ensemble de la Vallée y est divisé en « *comunidades* ». Regardant de plus près, je m'aperçois que certaines correspondent aux *comunidades* autochtones, alors que d'autres non. Pedro m'explique que la carte illustre les arrondissements administratifs significatifs pour le travail des auxiliaires paramédicaux. En ce qui les concerne, ils continuent d'utiliser le terme de réserve pour définir l'appartenance autochtone, puisqu'ils indiquent sur la fiche personnelle des patient-e-s mapuche, le terme *reducción* en regard de leur nom de famille.

En résumé, la *comunidad* et ses différentes interprétations traduisent davantage le regard de la société dominante sur la particularité autochtone qu'un souci de reconnaissance. Dans les pratiques quotidiennes, la *comunidad* ne fonctionne pas comme une entité fermée sur elle-même, dont les membres, tous apparentés, entretiendraient des liens d'amitié et de coopération. En ce sens, la communauté imaginée des Mapuche n'est pas celle de la CONADI ni celle du discours dominant, malgré leur apparente analogie.

Comme le *lov* auquel elle est réputée succéder, la *comunidad* est basée sur le principe de la parenté. La « filiation » entre ces deux formes d'organisation sociale est cependant plus complexe que généralement admis. C'est ce qu'illustre le préambule d'un discours de Don Leonardo, un dirigeant venant de l'autre côté de la Vallée :

Deuxième partie

Etre Mapuche au Chili : les territoires de la culture

Merci [de m'accorder la parole]. Je vais dans un premier temps vous parler en chezungun³⁴ et ensuite en wingkadungun. C'est la première fois que nous sommes tous réunis ici, ce qui signifie un nouveau rapprochement entre les comunidades de la Vallée d'Elicura, qui forment une seule famille³⁵.

Journal de terrain, 20 juillet 2003

Le *lov* était constitué par l'ensemble de la Vallée, et les *comunidades* actuelles découleraient des différents groupes patrilineaires [Kradolfer 2005], et non de différents *lov*.

La *comunidad* fonctionne comme une catégorie permettant les transactions et la communication entre Mapuche et non-Mapuche. Elle permet de mobiliser des niveaux locaux d'appartenance, d'inclusion et d'exclusion. En ce sens, elle sert d'instrument de communication et de transaction entre des groupes se construisant mutuellement comme différents, les Mapuche et les non-Mapuche, qui recourent à une codification commune de la différence.

Si les Mapuche ne disposent pas d'un pouvoir structurel suffisant pour déterminer eux-mêmes la direction de leurs politiques culturelles, ils s'approprient néanmoins les catégories officielles pour les articuler selon les enjeux qui sont les leurs. Investie au niveau local, la *comunidad* est l'un de ces espaces, investi par les Mapuche pour affirmer leurs identités. Ses actualisations locales permettent d'exprimer des rivalités et de conclure des alliances au gré d'enjeux

³⁴ A Elicura et plus généralement dans le sud de la 8e Région, les Mapuche utilisent *chezungun* plutôt que *mapuzungun* pour désigner la langue mapuche.

³⁵ « *Chaltu mai, voy a dirigirme primero en chezungun y luego en wingkadungun. Por primera vez estamos acá reunidos, esto sea un acercamiento más de las comunidades del Valle de Elikura, que ya son una familia.* »

Deuxième partie

Etre Mapuche au Chili : les territoires de la culture

fluctuants et de conflits. Je reprends la notion de conflit dans la troisième partie, pour montrer que les conflits sont constitutifs d'un mode d'être Mapuche et surtout des relations de genre. En ce sens, la *comunidad* constitue donc un espace de communication entre l'Etat et ses autochtones, et entre les Mapuche eux-mêmes.

La *comunidad* doit donc se comprendre non pas dans une perspective diachronique, mais dans ses diverses actualisations. Ces dernières ont lieu dans des contextes particuliers, et, à Elicura, elles font intervenir d'autres formes d'organisation, celles des groupes culturels et des associations de voisinage. Ces catégories mettent en évidence une des principales structures sociales de la Vallée, celle qui oppose « un côté » à « l'autre ».

Chapitre 2

Les associations

La loi 19'253 définit aussi les associations. Si à la base cette personnalité juridique permet aux autochtones urbain·e·s de se regrouper, elle est aussi utilisée dans la Vallée, puisque *Weliwen* est officiellement une association. La loi les définit comme des organismes « fonctionnels et volontaires » qui remplissent des fonctions culturelles, écologiques ou professionnelles. Elle stipule qu'un minimum de 25 personnes reconnues comme autochtones est requis pour pouvoir fonder une association, dont la création est officialisée par le biais d'une assemblée constitutive [Loi 19'253, Articles 36-39].

Weliwen

Le groupe culturel *Weliwen* est l'un des deux groupes culturels de la Vallée. Il est né sur l'impulsion de Juan, après qu'il a quitté l'autre groupe culturel de la Vallée suite à des divergences avec son dirigeant. Trois autres familles l'ont suivi, et par la suite, Eugenio, Isabel et leurs enfants se sont joint·e·s au groupe. La démonstration culturelle à Concepción, en novembre 2000, est la première de *Weliwen*. En pratique, son fonctionnement rappelle celui des *comunidades*, dans la mesure où il est basé sur des réunions convoquées la plupart du temps par Juan. En tant que président, il joue un rôle central, c'est lui qui met sur pied les activités collectives, qui rédige les dossiers pour obtenir des financements de la CONADI ou de la municipalité. Il cumule par ailleurs les fonctions de président du groupe culturel et de sa *comunidad*.

Si, juridiquement, l'association comporte un nombre déterminé de participant·e·s, tous et toutes ne s'impliquent pas de la même

manière. Outre Juan, un noyau dur est constitué par deux familles, membres depuis 2001. Deux autres familles se joignent au groupe culturel, qui entre 2002 et 2004 comprend, comme membres actifs, 13 adultes et dix enfants (15 ans et moins). Les familles qui participent proviennent des trois *comunidades* situées à l'ouest de la Vallée. Lors des réunions, chaque famille est représentée par un adulte, généralement le chef de famille, ce sont donc cinq ou six personnes qui y participent activement. Y sont débattues les questions d'organisation, la préparation de manifestations à venir, ou l'évaluation d'une activité passée. Dans les faits, après que l'association a été officiellement créée et enregistrée auprès de la CONADI, il n'y a pas de contrôle quant à ses membres. Lors d'activités, c'est souvent Juan qui se charge d'élargir le nombre de participant-e-s en recrutant d'autres familles. Par conséquent, outre celles qui participent activement aux réunions et aux prises de décisions, il y a trois ou quatre autres familles dont les activités sont plus ponctuelles, qui participent aux manifestations de plus grande envergure. Le rôle des membres et le type de participation de chacun-e sont fonction de l'âge et du sexe, de la disponibilité respective et de l'état des relations interpersonnelles.

Les statuts de *Weliwen* la présentent comme une association à buts éducationnel et culturel. Au cours des cinq années qui suivent sa création, ses objectifs et le type de manifestations mises sur pied évoluent. Sur le dépliant d'information distribué à Concepción en 2000, *Weliwen* propose « une rencontre avec l'Histoire », par le biais de « rencontres interculturelles », de « démonstrations artistiques et gastronomiques » et de « *palines* »³⁶. Très

³⁶ Oscillant entre sport, jeu et rituel, le *palin* requiert deux équipes masculines dont les membres, équipés de crosses (*wüño*), se disputent une balle de bois. Le pluriel *palines* est formé sur la base de l'espagnol.

rapidement, l'accent se déplace, et la promotion culturelle laisse place à une orientation plus revendicatrice. La nécessité de « sauvegarder la culture », *rescatar la cultura mapuche*, voire de la récupérer, *recuperar la cultura*, est affirmée de plus en plus explicitement au cours des diverses activités du groupe entre 2002 et 2005. Concrètement, cette nouvelle orientation se traduit par le fait que le groupe culturel « sort » de moins en moins et organise la plupart de ses manifestations dans la Vallée même. Sa visibilité locale s'accroît, tant au niveau symbolique que concret. Symboliquement, car *Weliwen* est devenu en deux ans un interlocuteur incontournable des politiques interculturelles dans la Vallée. En tant que président du groupe, Juan est invité comme partenaire de discussion lorsqu'il s'agit de mettre sur pied un programme de santé interculturelle ou d'éducation bilingue. Concrètement, car *Weliwen* s'inscrit visiblement dans le paysage d'Elicura par le biais de sa *ruka* [Voir page suivante, illustration 12].

L'affirmation de la présence de *Weliwen* est importante car le groupe a été constitué par Juan et deux autres familles lorsqu'ils ont décidé de quitter « l'autre groupe », *Kimün Mapu*. Les deux groupes reflètent, par leur situation géographique, la rivalité entre l'ouest et l'est de la Vallée. Les habitant·e·s de chacune des deux zones affirment leurs différences en affirmant simultanément que « de l'autre côté, on parle mieux *mapuzungun* », *al otro lado la gente habla mejor [mapuzungun]*, et « de l'autre côté les gens sont mauvais », *la gente es mala allá*, ce qui signifie qu'ils « font du mal ».

Don Leonardo, le dirigeant de *Kimün Mapu* et Juan se distinguent non seulement par leur situation géographique, mais aussi par leur occupation symbolique du champ de l'autochtonie dans la Vallée. *Kimün Mapu* organise des manifestations que Don Leonardo

présente comme authentiques, *auténticas*, dans la *ruka* qu'il a construite avec l'aide de ses fils derrière sa maison. En *mapuzungun*, *ruka* désigne à la fois la construction qui abrite physiquement la famille, et un type d'habitation particulier, dont l'architecture est qualifiée de traditionnelle. Il y a 30 ans, la grande majorité des familles mapuche de la Vallée vivait dans de telles habitations qui consistaient en une vaste pièce ovale. Murs et toit étaient faits de matériaux qualifiés de naturels, à savoir paille, branches et bois. Depuis la fin des années 80, l'habitat de la Vallée s'est rapidement modifié sous l'influence des nombreux projets de développement qui suivent le retour à la démocratie. Actuellement, toutes les familles vivent dans des maisons en bois et zinc, voire en zinc seulement pour les plus démunies, construites sur un modèle architectural rectangulaire.

Don Leonardo et sa femme m'ont fait visiter leur *ruka*, en m'expliquant qu'elle a été édifée selon la tradition, à partir de matériaux que Don Leonardo qualifie de naturels, à savoir paille et branches brutes. Au centre est aménagé un foyer et une ouverture est aménagée dans le toit pour laisser s'échapper la fumée [Voir page précédente, illustration 13]. Des tissages de sa femme et de ses filles y sont exposés pour être vendus. Le couple me raconte que la famille aime à s'y retrouver le soir, la préférant à l'habitation moderne. Le groupe de Don Leonardo intègre sa famille proche, sa femme, ses fils et filles, et les beaux-fils. Il participe à des manifestations à un niveau local aussi bien que national. Ainsi, une émission dominicale de la chaîne de télévision nationale, consacrée

Illustration 12. La ruka de Weiwen



Trois vieilles dames prennent l'air pendant une rencontre de santé interculturelle.

© Photo : A. Lavanchy, déc. 2002

Illustration 13. La ruka de Kimün Mapu



Enseignement du kuixung aux enfants de la Vallée, Ecole d'été organisée par Weiwen

© Photo : D. Maribur, février 2003

au patrimoine culturel et naturel chilien, lui consacre régulièrement des reportages³⁷.

Rescatar la cultura

Il faut sauvegarder la culture et récupérer notre savoir, que ce soit le mapuzungun ou le chezungun, la médecine, l'éducation... Je suis heureux de voir tant de jeunes ici, ils doivent apprendre, pour qu'ils soient fiers d'être Mapuche lorsqu'ils sortiront d'ici, qu'ils iront peut-être à l'université [...]. Moi aussi j'ai perdu beaucoup de ma culture, je suis ici pour apprendre. Nous aimerions aller de l'avant, nous aimerions pouvoir offrir quelque chose à nos enfants, avoir des bourses d'étude, et une meilleure attention médicale. Je remercie tous les Pichi Keche [les enfants, les jeunes] qui sont ici. Aujourd'hui nous allons sortir avec une connaissance autre, avec plus de connaissances³⁸.

Discours d'introduction d'Eugenio
prononcé lors de l'Atelier de Santé
Mapuche, manifestation organisée à
Elicura par *Weliwen* les 23 et 24 juillet
2003.

³⁷ En traduction, le titre de l'émission, *Tierra dentro*, signifie la terre de l'intérieur.

³⁸ « *Se trata de rescatar la cultura y recuperar nuestros conocimientos, que sean mapuzungun o chezungun, medicina, educación... Me alegro de ver a tanto jóvenes acá, ellos tienen que aprender, para que sean orgullosos de ser Mapuche, saliendo de acá, yendo a la universidad tal vez [...]. Yo también he perdido mucho de mi cultura, estoy acá para aprender. Queremos lograr a salir para adelante, queremos ofrecer algo a nuestros hijos, tener mas becas para los niños, que la atención para los Mapuche sea mejor. Agradezco a todos los Pichi Keche que están aquí. Hoy día vamos a salir con otro conocimiento, con mas conocimientos.* »

Depuis que je le connais, Juan projette la construction d'un centre de rencontres et de documentation. De fil en aiguille, son idée prend forme et entre fin 2001 et 2002, il obtient des financements de la CONADI pour construire une *ruka*. Les plans de Juan sont ceux d'une *ruka* qu'il qualifie de moderne, *moderna*. Dans son projet, cette expression consiste à allier la forme générale de la *ruka*, l'emplacement de la porte, ainsi que les matériaux de construction, aux besoins modernes, à savoir un équipement informatique, une cuisine agencée, des tableaux blancs permettant aux futurs conférenciers d'illustrer leurs propos. Il obtient un terrain appartenant à la municipalité de Contulmo, aux côtés de l'école de la Villa et du siège de l'association de voisinage. La *ruka* est inaugurée en septembre 2002. Elle offre depuis un cadre aux nombreuses activités de *Weliwen*, qui y organise plusieurs manifestations culturelles, différents cours et conférences, des projections de film. Le groupe culturel la met à disposition en tant que lieu de réunion pour que les deux *comunidades* attenantes, la Huaiquivil, dont le président est aussi Juan, et la Caniuman, où habitent Isabel et sa famille.

Un des points forts des activités du groupe a été la mise sur pied de la première *Feria Costumbrista*, qui s'est tenue début 2003 [Voir page suivante, illustration 14]. Outre quelques stands présentant l'artisanat local et de la nourriture, les visiteurs avaient la possibilité d'assister à des conférences dans la *ruka*. Trois intellectuels mapuche de Temuco ont présenté leurs réflexions, dans des conférences respectivement intitulées « science et sagesse mapuche », « les conséquences de la réforme législative pour les Mapuche » et « les conséquences du libre-marché économique pour la culture mapuche ». A cette occasion, l'un des conférenciers m'a confié que « ici les gens ont perdu leur identité, ils n'ont plus que le sentiment de leur identité, c'est pour cela qu'il faut sauvegarder les

Illustration 14. Feria costumbrista



Vente de produits artisanaux

© D. Maribur, février 2003

Illustration 15. Dans la ruca de Weliwen



Metawe trouvé à Elicura

© A. Lavanchy, décembre 2002

connaissances³⁹ ». Le public était constitué d'habitant·e·s de la Vallée, principalement les membres de *Weliwen* et leurs parents en visite, puisque la *Feria* a eu lieu à la fin de l'été. Les banderoles à l'entrée sud-est de la Vallée n'attirent que très peu de touristes *wingka* passant leurs vacances dans les nombreux campings au bord du lac. Les enfants ont été invités à suivre des cours leur présentant les instruments de musique.

Depuis la première *Feria Costumbrista*, la *ruka* abrite des vitrines en verre montrant divers objets en lien avec la culture mapuche et la Vallée. Elles montrent des fragments de poterie, *metawe*, trouvés par des habitants de la Vallée en labourant leurs champs ainsi que divers objets liés au tissage [Voir page précédente, illustration 15].

Outre la *Feria*, les membres de *Weliwen* ont organisé divers cours dans la *ruka*. Un philosophe mapuche est venu parler à quelques reprises de « cosmogonie mapuche », et, dans le cadre de la promotion touristique de la municipalité, Juan a obtenu des responsables qu'une jeune spécialiste en marketing touristique vienne enseigner les rudiments d'ethnotourisme et de tourisme culturel. Dans la pratique, ces cours se révèlent des espaces précieux pour échanger des savoirs, mais surtout pour entendre et diffuser des nouvelles, comme je m'en suis rendu compte lorsque j'ai assisté aux cours auxquels Juan m'a invitée. La perspective d'échanger des nouvelles constitue un attrait certain, qui se retrouve par ailleurs en marge des services religieux. Les ragots qui s'y échangent permettent de suivre l'état des relations interpersonnelles, de rendre publics certains conflits, ou de faire part de doutes sur la « respectabilité » de telle ou telle jeune

³⁹ « *Los Mapuche de acá tienen sentimiento de identidad, pero no tienen identidad. Por eso hay que rescatar el conocimiento.* »

Deuxième partie

Etre Mapuche au Chili : les territoires de la culture

femme. De tels ragots sont des éléments centraux du contrôle social, comme je le montre dans la dernière partie de ma thèse.

De plus, la *ruka* est louée à des institutions qui y organisent des cours de formation continue. Soucieuse d'augmenter son attrait touristique, la municipalité a accepté la proposition de Juan de donner des cours d'ethnotourisme aux personnes intéressées. Il a basé sa requête sur le fait qu'il organise depuis 2002 des visites d'étudiant·e·s venu·e·s des Etats-Unis, dans le cadre d'un échange entre une université de la capitale chilienne et une université privée nord-américaine. Lors de mon séjour, la troisième volée de futur·e·s économistes est venue deux jours à Elicura, l'une des étapes de leur circuit dans le sud du Chili. Dans la *ruka*, Juan leur fait un exposé sur la situation économique, sociale et environnementale des Mapuche dans la Vallée, et les participant·e·s sont ensuite pris·es en charge par les familles du groupe culturel pour une nuit.

Depuis 2005, la *ruka* abrite la radio locale. Emettant quelques heures par jour en fin d'après-midi, la radio passe des programmes musicaux et des entretiens avec des personnes de la Vallée ayant pour thématique l'histoire orale d'Elicura. Outre la radio locale, l'activité la plus régulière de *Weliwen* est la prestation de services. Une fois par semaine, les collaborateurs et collaboratrices du Service de Santé provincial se réunissent dans la *ruka* pour des cours de formation continue. Les cinq femmes adultes du groupe se relayent pour cuisiner et leur servir des collations le matin et l'après-midi, ainsi qu'un repas chaud à midi.

Cet aperçu montre que les activités de *Weliwen* couvrent un vaste champ, dans lesquels vont de pair *rescatar la cultura*, sauver la culture, et *dar a conocer la cultura*, la faire connaître. Les activités liées au sauvetage culturel sont celles qui impliquent les enfants, lorsqu'ils apprennent à jouer des instruments de musique ou

assistent à des réunions destinées à leur transmettre les savoirs liés aux propriétés des plantes. Par le biais de la diffusion de la culture mapuche, *Weliwen* s'adresse à un double public, à la fois aux Mapuche de la Vallée et aux non-Mapuche du dehors. Dans nos discussions, Juan se distancie de plus en plus clairement de la démonstration de danses et mets mapuche à Concepción. Il me dit que c'était une manière de bénéficier d'une plateforme et de se faire connaître, mais il s'en distancie car elle entretient ce qu'il qualifie de vision « folklorisante », *folklorica*, des Mapuche dans la population non mapuche. Juan me précise que l'unique intérêt des *Wingka* est que les Mapuche « se déguisent », *se disfrazan*, afin de correspondre aux stéréotypes qu'ils et elles s'en font. Pour leur part, les membres de *Weliwen* disent regretter « les sorties », *las salidas*, qui constituaient un attrait certain de leur engagement dans le groupe culturel.

Au début de mes séjours, une animosité certaine régnait entre les dirigeants des groupes culturels. Leur rivalité s'est atténuée au fil du temps, au fur et à mesure du développement des manifestations organisées par *Weliwen*. Si *Kimün Mapu* centre ses activités sur des aspects qualifiés par Don Leonardo comme par Juan de traditionnels, des activités de sauvetage culturels, *Weliwen* cherche avant tout à faire connaître une facette que tous deux qualifient de plus moderne. Le discours de Juan est ouvertement lié à des prises de position politiques, alors que Don Leonardo ne présente pas de revendications dans ses interventions publiques. Ces affirmations distinctes ont mené les deux groupes à collaborer, Juan invitant Don Leonardo et sa famille lors des rencontres sur la santé interculturelle, et Don Leonardo invitant le groupe lors de la célébration retransmise par la télévision du *Wexipantu*, le nouvel an mapuche.

Les foyers, entre liens familiaux et amicaux

J'ai utilisé à plusieurs reprises les termes « maisonnée » et « famille » comme des synonymes. Ils se réfèrent à une unité centrale pour comprendre le mode de participation tant au groupe culturel qu'à la *comunidad*. Ils rendent visible la manière dont se tissent les réseaux sociaux. Dans la Vallée, une maison abrite généralement une famille nucléaire, à savoir le couple parental et les enfants non mariés. Partager un même toit signifie implicitement se montrer solidaire des autres membres de la maisonnée. La solidarité implique par exemple d'éviter de « parler » en dehors de ce cercle des conditions de vie économiques, de la présence ou de l'absence de l'un des membres, des éventuels conflits au sein de la maisonnée. Il importe avant tout de présenter un front uni vers l'extérieur : lors d'une réunion de *Weliwen*, le ton monte entre Juan et Isabel, chez laquelle je vis depuis plusieurs mois. Soucieuse de calmer les esprits, j'adopte une attitude « neutre » et m'efforce de trouver un compromis. A notre retour à la maison, Isabel est furieuse et lance à la cantonade :

Anne était là aussi [à la réunion], mais tout ce qu'elle a fait, c'est de parler contre la maison. Elle était avec Juan⁴⁰.

Notes de terrain, février 2003

La solidarité familiale s'étend à l'ensemble des personnes qui vivent, donc dorment et mangent, dans la maison. En voulant réagir comme une « personne autonome », mon attitude a été perçue comme un manque de solidarité, et ma présence même est

⁴⁰ « La Anne también estaba. Y todo lo que hizo fue hablar en contra de la casa. Andaba con Juan. »

devenue un danger au sein de la maisonnée. En effet, la maisonnée représente les personnes qui mangent régulièrement ensemble. Dans la définition de l'intimité et de la proximité, la nourriture joue un rôle prépondérant, tant quant à sa préparation qu'à sa consommation. Elle fait intervenir le genre dans la mesure où ce sont les femmes qui cuisinent. La cuisine est le domaine de la *dueña de casa*, la maîtresse de maison, à l'exclusion des autres. Ceci se donne à voir dans l'organisation des activités de *Weliwen*. La réception des visiteuses et visiteurs est âprement débattue lors de la préparation de la *Feria Costumbrista*, lorsque les hommes se réunirent pour construire les *ramadas*. Les *ramadas* sont des abris en bois recouverts de branchage. Situées côte à côte, elles bordent l'espace commun, en l'occurrence le *rewe* et les tables dressées pour les visiteurs. Devant chacune d'entre elles se trouve un foyer, sur lequel cuisine la maîtresse de maison. Les *ramadas* reflètent ainsi les structures de l'habitat, comme cela se faisait et se fait toujours lors des cérémonies à caractère religieux, notamment le *ngillatun* [McFall 1998 ; Faron 1968 ; Kradolfer 2005 ; Stuchlick 1999 ; Course 2005]. Pour la *Feria*, les hommes se posèrent la question de savoir si chacune devait être séparée des autres ou non. Ils se disaient qu'un grand espace ménage plus de place que ce même espace fragmenté. Mais Eugenio résolut la question en rappelant que chaque famille est censé cuisiner quelque chose. Or, un grand abri signifierait une cuisine commune à toutes les maîtresses de maison, ce qui leur paraît irréalisable, même en plein air. Tous se mettent d'accord pour créer des foyers séparés.

Donner à manger est une affirmation de pouvoir, et accepter la nourriture offerte une marque de confiance et d'intimité, j'y reviens dans la troisième partie. Dans les relations interpersonnelles, la réserve reste souvent de mise, puisque l'intimité est réputée dangereuse. Elle génère des espaces dans lesquels la personne est

vulnérable à des attaques, puisqu'elle est directement atteignable. Ainsi, la nourriture peut véhiculer les mauvaises intentions de quelqu'un qui cherche à « faire du mal », *hacer daño*, un synonyme du terme en *mapuzungun kallkutun*. Les personnes qui mangent ensemble affirment leur confiance mutuelle et donc leur solidarité, alors que ne pas honorer une invitation, ou, ce qui est pire, refuser la nourriture offerte, équivaut à affirmer sa méfiance, voire à accuser. En règle générale, on ne boit, ni ne mange ni ne dort en dehors de la maison, ou d'un espace physique qui lui corresponde. Plus précisément, on ne se nourrit pas dans n'importe quelle maison avec n'importe qui, comme me l'a signifié Pedro alors que je me plaignais d'un refroidissement et de fatigue générale. Il m'a enjoint sur-le-champ de faire attention car « les gens parlent [de toi]. Tu fréquentes [tu vas te fourrer dans] trop de maisons »⁴¹. Par sa remarque, il soulignait que le fait que je visite différentes personnes signifiait que je mangeais dans plusieurs maisons. Ce faisant, je proclamais mon intimité avec des familles qui, parfois, évitaient toute invitation entre elles. Mes visites pouvaient être interprétées comme un danger, puisque je pouvais être utilisée pour porter un mauvais sort d'une famille vers une autre. Je développe ces modalités dans la troisième partie de mon travail.

Si les conflits interpersonnels et interfamiliaux, menacent régulièrement l'intégrité de *Weliwen*, sa composition entre 2000 et 2005 met en lumière d'autres changements qui affectent les histoires personnelles et familiales. Entre 2001 et 2002, le groupe culturel a accueilli de nouveaux membres. Leur participation coïncide avec leur retour dans la Vallée, après plusieurs années

⁴¹ « *La gente habla [...] Andas metida en demasiado casas* » [notes de terrain, avril 2003]. Je reviens ultérieurement sur l'importance que revêt le fait de « parler de », notamment dans le contrôle social qui s'exerce sur les jeunes femmes.

passées en ville. L'intégration de ces nouveaux membres dans le groupe culturel est fonction de leur intérêt personnel, mais aussi de leur degré de proximité avec Juan. Tel qu'utilisé ici, le terme « proximité » fait référence à la fois à la proximité mise en avant par les rhétoriques de l'amitié, et celle qui est articulée autour de la parenté.

L'influence de l'église évangélique est un autre élément invoqué pour expliquer les fluctuations des membres du groupe, et notamment les défections de certaines familles. Ainsi la famille qui accompagne Juan lorsqu'il fonde *Weliwen* en 1999 se retirera deux ans plus tard. Le décès subit de la mère, qui participait aux activités du groupe tout en étant évangélique, a été interprété comme un châtement divin par le reste de sa famille. Leur retrait se manifeste par le fait qu'ils et elles refusent les invitations réitérées de Juan. La participation au groupe culturel est souvent perçue et présentée comme incompatible avec le fait d'être membre d'une congrégation évangélique. Le frère d'Isabel, l'un des pasteurs de la Vallée, m'assure que les normes évangéliques imposent de ne suivre « qu'un seul chemin »⁴². La femme de Don Leonardo m'a aussi dit que pour elle, les logiques d'appartenance à une congrégation évangélique et au groupe culturel sont contradictoires.

Les discours sur l'incompatibilité entre la religion évangélique et l'appartenance mapuche sont fréquents. Ils servent d'explication au rapprochement des deux familles qui, aux côtés de Juan, formeront le noyau dur de *Weliwen* entre fin 2001 et 2005. Toutes deux étaient absentes de la première manifestation culturelle à Concepción. Lorsque Juan et moi évoquons cette première sortie, les commentaires vont bon train : « nous n'étions pas encore

⁴² « *No puede seguir dos caminos.* »

Mapuche »⁴³, dit l'un des pères de famille en riant. Juan se moque d'Eugenio, lui rappelant que sa famille ne s'arrêtait même pas dans sa maison en montant à l'église, et que ses filles ont troqué la jupe et le tambourin du chœur évangélique contre un *chamall* et un *xarilongko*. La définition de l'incompatibilité varie cependant en fonction du contexte particulier de chacune des familles, voire de ses membres. Par exemple, la mère d'Isabel affirme qu'elle ne voit aucune contradiction entre le fait d'être évangélique et mapuche, comme d'ailleurs la défunte Señora Blanca, après la mort de laquelle la famille se retire du groupe. De manière générale, il semble que les générations plus jeunes soient plus avides d'établir des frontières rigides et des espaces d'exclusivité entre *wingka* et mapuche, évangélique et mapuche, extérieur et intérieur. Cette évolution traduit l'évolution du contexte dans lequel l'appartenance autochtone est définie, par la société dominante, de manière de plus en plus limitative.

Enfin, l'inclusion ou l'exclusion de personnes lors de certains événements correspond à des stratégies particulières de présentation et de représentation. Ainsi, Juan sélectionne les familles qui accueilleront des étudiant.e.s nord-américains en fonction de l'état de leur maison. Lors des manifestations destinées à un public *wingka*, l'appartenance mapuche est mise en scène de manière particulière. La participation des femmes est encouragée par Juan, qui va personnellement les inviter en cas de besoin. Ce sont surtout les femmes âgées qu'il sollicite. Lorsque le groupe culturel est invité à participer à une activité politique explicite, Juan a été chargé d'intégrer les mères âgées de certains membres, au détriment de familles plus jeunes, le bus envoyé n'accueillant qu'un nombre restreint de personnes. C'est ce qu'il a fait pour la

⁴³ « *Todavía no eramos Mapuche.* »

manifestation à Concepción. Les commentaires de l'assistance *wingka* ont souligné la pertinence de sa décision, puisqu'ils montrent que l'importance des femmes pour signifier l'appartenance autochtone.

La proximité, le sexe et l'âge sont des critères qui permettent d'affirmer l'authenticité et la légitimité du groupe culturel, de gérer l'image que *Weliwen* donne de soi, soit à l'intérieur de la Vallée. Le groupe a pour fonctions de s'affirmer comme interlocuteur face aux institutions, en compétition avec l'autre groupe culturel ; et d'affirmer la présence mapuche à Elicura, ainsi que l'identité mapuche par opposition aux *Wingka*.

Sentiers et barbelés

Plus que les individus, c'est l'ensemble des membres d'une même maison qui entretiennent des relations, ou qui coupent le contact suite à une querelle. Le fait que la presque totalité de l'espace soit divisé en parcelles souligne l'importance et le caractère particulier des rares lieux de rencontre collectifs : les bâtiments religieux – chapelle catholique ou église évangélique –, les écoles, le dispensaire de santé. En obtenant un terrain appartenant à la municipalité, *Weliwen* inscrit la *ruka* dans un tel espace. Malgré la place prépondérante qu'y joue Juan, le fait de la construire sur des terres communes, et non sur les siennes par exemple, garantit à la *ruka* une certaine neutralité. Cet aspect la distingue d'ailleurs de celle du groupe culturel *Kimün Mapu*. C'est un des facteurs qui expliquent qu'au fil des mois, elle accueille des réunions où se rassemblent des représentant-e-s de toutes les *comunidades* de la Vallée ; que l'un des pasteurs évangéliques, mapuche, assiste à l'atelier de santé mapuche ; que les projections de films connaissent

Deuxième partie

Etre Mapuche au Chili : les territoires de la culture

un tel succès ; et que les responsables de la radio soient tant *Wingka* que Mapuche, évangéliques que non évangéliques.

Entre les familles, les visites sont rares. Beaucoup me disent ne pas honorer une invitation de parents « *porque no hay confianza* », parce que les liens de confiance n'existent pas. Dans les pratiques sociales quotidiennes, les relations de proximité se réclament de l'amitié plus que de la parenté [Course 2005]. Toutes les maisonnées mapuche de la Vallée semble être, à un niveau ou à un autre, apparentées. Mais les liens effectivement entretenus, donc importants, sont ceux exprimés par les réseaux de sentiers. Faisant fi tant des innombrables clôtures en fil de fer barbelé que du large chemin partiellement goudronné, ceux-ci dessinent les territoires de l'intimité. Comme McFall l'explique pour les *comunidades* de la 9^e Région :

Avec des familles éparpillées entre de nombreuses *comunidades* voisines (ainsi qu'en ville bien sûr), l'espace n'est pas envisagé en tant que communauté unie, mais en termes de sentiers qui relient entre elles des maisons séparées, et le cercle de connaissances individuel⁴⁴.

McFall 1998 : 141

De même, à Elicura, les liens entre les familles ne se limitent pas au territoire de la *comunidad*. Les personnes se rendent visite en fonction de leurs relations de parenté **et** de proximité, ce qui est différent. Par exemple, Isabel rend volontiers visite à l'un de ses deux frères, alors qu'elle ne va jamais chez l'autre. Ces constellations évoluent au fil du temps. Au début de mon séjour,

⁴⁴ « *With family living scattered between any number of neighbouring communities (and obviously in the city as well) space is envisaged not in terms of bounded communities but in terms of paths which link separate houses, the circle of acquaintance maintained by an individual.* »

Juan rendait visite à Eugenio une ou deux fois par semaine. Tous deux se disaient amis, mentionnant les activités qu'ils avaient réalisées en commun. Juan a commencé à se faire de plus en plus rare, ce qu'Eugenio a interprété comme une marque de défiance. Il a commencé à critiquer ouvertement Juan sur sa manière de gérer *Weliwen*, en soulignant à ce moment leurs liens de cousinage, qui n'avaient jamais encore été mentionnés devant moi.

Les relations d'affinité et de filiation dessinent des « communautés de parenté », *kin community* [McFall 1998 : 142], où la proximité et l'éloignement réarticulent les relations de parenté. Les réseaux de sentiers permettent de comprendre les relations sociales à l'intérieur du groupe culturel mais aussi entre les *comunidades*. Ils rendent visibles les relations entre les familles qui se visitent. Se réclamant des liens de confiance et d'amitié, les membres de *Weliwen* assignent un contenu mapuche à la rhétorique *wingka* de l'association. Ce faisant, ils thématisent aussi les menaces toujours latentes de dislocation : au cours de mes séjours, il est toujours question des craintes des membres et de Juan quant à la possible disparition de *Weliwen*. Pour affirmer la légitimité de « son » groupe culturel face à celui « de l'autre côté », Juan rappelle fréquemment que « l'autre groupe culturel de la Vallée » a pour base la famille, *son todos parientes*. Il en déduit un fonctionnement autoritaire, dans lequel les membres ne sont pas unis par la poursuite d'objectifs communs.

Les associations de voisinage

Il existe dans la Vallée une concentration élevée de *comunidades* autochtones, constituées en accord avec la loi 19'253, et un nombre considérable de familles non mapuche, organisées en association de voisinage⁴⁵.

Ancalaf 2000 : 3

Dans la littérature académique, les associations de voisinage sont étudiées par des sociologues qui travaillent sur les « mouvements sociaux », tels Paley [2001]. Ces recherches ne comportent pas d'allusion aux Mapuche, alors que les études sur les peuples autochtones reflètent l'ethnicisation des discours et font souvent l'impasse sur les mouvements sociaux et les organisations telles que les associations de voisinage. La conséquence en est que l'opposition entre *comunidad* et association de voisinage reste acceptée comme une évidence, et je l'ai moi-même longtemps considérée comme telle, ce qui marque l'emprise des discours ethnicisant.

La citation en exergue illustre de tels discours qui opposent la *comunidad* aux associations de voisinage, *Juntas de vecinos*. Cette opposition se retrouve tant dans le sens commun qu'au sein des discours institutionnels et législatifs. Juridiquement, les associations de voisinage relèvent de la loi 19'418, intitulée « loi sur les associations de voisinage et les autres organisations communautaires »⁴⁶. Concrètement, comme dans l'enquête menée par Ancalaf, cité ci-dessus, les services sociaux semblent considérer les associations de voisinage comme le pendant non ethnique des

⁴⁵ « Existe en el valle una alta concentración de comunidades indígenas, constituidas de acuerdo a la Ley 19253, y un número considerable de familias no mapuche, organizadas entorno a Juntas de Vecinos. »

⁴⁶ Ley 19'418 sobre Juntas de Vecinos y demás organizaciones comunitarias.

comunidades. Ainsi en 2004, une enquête des services sociaux de Contulmo décrit la Vallée comme comprenant sept⁴⁷ *comunidades* mapuche et trois associations de voisinage. L'enquête nomme les *comunidades* suivantes : Lorenzo Huaiquivil, avec 20 habitations ; Juan Caniومان, 16 habitations ; Ignacio Meliman, 28 ; Meliman Mahuida, 12 habitations ; Antonio Leviqueo, 58 ; Leviqueo Calebu, 9 ; Epu Mahuida, 15. Les trois associations de voisinage sont : San Ernesto avec 59 habitations ; Calebu, avec 64, et Mahuida, avec 13.

Ces chiffres cachent de grandes imprécisions : par exemple, six des seize habitations mentionnées sous la rubrique « Juan Caniومان » sont des maisons de *wingka*. Située près du pont de la Villa Elicura, la *comunidad* Caniومان se confond géographiquement avec les habitations *wingka* de la Villa. Dans l'enquête, les deux entités sont considérées comme étant le secteur de la Villa, *el sector de la Villa*. Toutes les habitations de ce secteur sont comptées comme relevant de la *comunidad*, alors que seules les familles mapuche en font partie, tant juridiquement qu'en pratique (aucun foyer *wingka* n'est convoqué aux réunions de la *comunidad*). Le regroupement territorial, c'est-à-dire par secteurs d'habitation, indépendamment du statut juridique, rappelle la manière dont les enfants constituent le groupe lors de l'atelier à l'école. Qu'en est-il dès lors de la pertinence de cette opposition entre les associations de voisinage et les organisations autochtones ? Comment s'articulent-elles dans la pratique ?

Comme le décrit Paley, les associations de voisinage est un type d'organisation instauré par le président Frei, à la fin des années 60 :

La *junta de vecinos*, connue aussi sous le nom d'*unidad vecinal*, est une institution officielle censée représenter les

⁴⁷ En l'occurrence, il semble que la *comunidad* Mateo Coliman ait été oubliée.

Deuxième partie

Etre Mapuche au Chili : les territoires de la culture

besoins des résident·e·s d'une section de quartier. Chaque groupe de maisons envoie un·e délégué·e aux rencontres périodiques. Pendant la dictature, le gouvernement militaire a désigné des représentant·e·s, mais, en 1991, [...], une nouvelle direction avait été élue de façon populaire.⁴⁸

Paley 2001 : 12

A leur création, les associations de voisinage avaient pour but de satisfaire certaines demandes des citoyen·ne·s, sans toutefois changer le régime politique dominant ni le système économique en place [*ibid.* : 54]. Par ailleurs, après avoir été mises sous contrôle durant la dictature militaire, les associations de voisinage déclinent après le retour à la démocratie, au début des années 1990. Cette tendance se retrouve dans d'autres types d'associations, notamment dans le domaine des droits de la personne. Les seules associations à connaître un accroissement de leurs membres sont les associations visant à obtenir des maisons, et les associations à caractère culturel, en premier lieu celles marquées par l'émergence des mouvements identitaires [*ibid.*]. Au désenchantement qui touche les leaders communautaires répond l'augmentation de la mobilisation autochtone [Schneider 1995].

Don Alberto, le président de la *Junta de Vecinos* de la Villa est le voisin d'Isabel. Don Alberto est un Mapuche d'une soixantaine d'années. Isabel me le présente comme quelqu'un qui « sait beaucoup de choses », *sabe harto*. Il parle *mapuzungun* et est engagé comme « conseiller culturel », *asesor cultural*, dans le projet

⁴⁸ « *The junta de vecinos, also known as the unidad vecinal, is an official institution meant to represent the needs of residents in a subsection of the población. Each cluster of houses sends a delegate to periodic meetings. During the dictatorship the military government had appointed representatives, but by the time I did my research in 1991, a new board had been popularly elected.* »

Deuxième partie

Etre Mapuche au Chili : les territoires de la culture

d'EIB de l'Université de la Frontera. En tant que petit-neveu du *cacique* dont la *comunidad* tire son nom, il se réclame *longko*, légataire de l'autorité mapuche. Ce faisant, il affirme sa légitimité face aux nouveaux dirigeants que sont les présidents des *comunidades*, et face au groupe culturel. Ceux-ci ripostent en arguant que leurs actions confèrent une nouvelle visibilité aux revendications mapuche. Ainsi, Juan me confie :

*[Don Alberto] se croit très important. Il nous parle toujours de son association de voisinage, mais qu'ont-ils fait? Ils n'ont jamais rien fait, on ne voit rien*⁴⁹.

Notes de terrain, mai 2003

Dans le discours de Don Alberto, le territoire joue un rôle important. Il aime à rappeler ses liens avec « le territoire », *el territorio* ou *el mapu*, qu'il qualifie d'ancestral. Il utilise ce lien pour légitimer la position d'autorité qu'il revendique face aux autres dirigeants, et face au comité directeur de la *comunidad* de laquelle il fait partie. L'association de voisinage qu'il dirige devient dès lors un espace investi de cette légitimité, de par l'espace qu'elle représente, morcelé entre différentes familles mapuche et *winkga*. Or, officiellement, le territoire est le langage de l'ethnicité, et par conséquent la *comunidad*, par opposition au groupe culturel et à l'association de voisinage.

En résumé, la *comunidad*, le groupe culturel et l'association de voisinage sont des modes discursifs complémentaires. Les Mapuche d'Elicura se les approprient tous les trois, pour opérer des mises en scène particulières de leur appartenance. S'y agencent des

⁴⁹ « *[Don Alberto] se cree mucho. Siempre habla de su junta de vecinos, ¿pero que hicieron? Nunca hicieron nada, no se ve nada.* »

éléments culturels, la relation au territoire et les réseaux sociaux selon des enjeux locaux et des représentations stéréotypées. J'ai illustré ces dernières qui tendent à naturaliser les liens entre la *comunidad* et un territoire particulier. J'ai montré que la *comunidad* est une catégorie qui entretient des rapports complexes avec le territoire, dans la mesure où elle ne correspond pas concrètement à une unité d'habitations géographiquement rassemblées.

Quant à eux, les groupes culturels mettent en évidence le volontarisme et le militantisme des membres, ou du moins de leurs dirigeants. Il s'agit pour eux d'affirmer la présence de traditions mapuche dans la Vallée et/ou les revendications d'ordre politique. A plusieurs reprises, Juan et d'autres dirigeants soulignent l'importance centrale de s'engager, *comprometerse*. Montrer son engagement est pour Juan faire preuve de sa fierté d'être Mapuche. Il l'oppose à la honte, notion sur laquelle je reviens dans la troisième partie de mon travail. Où la *comunidad* est présentée comme une émanation naturelle de l'identité mapuche, le groupe culturel paraît motivé par la domination politique, économique, sociale et culturelle qu'exerce la majorité sans nom sur les autochtones. Les dirigeants des associations de voisinage, des groupes culturels et des *comunidades* recourent au vocabulaire de la tradition pour se définir et définir leur action communautaire.

Le groupe culturel invoque le principe des relations amicales, par opposition à ce qu'imposerait la famille, et donc la *comunidad* qui est réputée basée sur les relations de parenté, puisque les membres sont apparentés au chef de famille ayant reçu le *Título de Merced*. Le dense réseau de sentiers, en marge des chemins carrossables, rend visibles ces relations de proximité, qui ne correspondent pas aux frontières de la *comunidad*, pourtant censée former la base de la sociabilité mapuche.

Au niveau local, ces trois modes d'organisation opèrent comme un éventail de possibilités qui permet d'articuler divers éléments au gré des stratégies d'alliances et des recompositions identitaires. Ce système est à la fois limitatif et souple. Il est limitatif, puisque seul un nombre restreint d'institutions sont reconnues. Souple, car il permet de conjuguer des éléments perçus, dans le sens commun comme dans les travaux de sciences sociales, comme relevant de domaines différents, voire opposés.

Les processus de rapprochement et d'éloignement se font par rapport à des figures centrales, celles des dirigeants. C'est l'accointance personnelle avec Juan qui est invoquée pour justifier la participation au groupe culturel. Dès lors, l'analyse des différentes figures de dirigeants s'impose. Par le biais de l'appareil législatif, les dirigeants font l'objet d'une formalisation institutionnelle, comme les formes d'organisation sociale auxquelles ils correspondent. Cela m'amènera à considérer les discours dominants sur les territoires culturels mapuche, fondement des politiques interculturelles. Ce champ particulier illustre de façon paradigmatique les relations de pouvoir entre Mapuche d'une part, et entre Mapuche et *Wingka* de l'autre, ainsi que l'imposition de valeurs *wingka* aux Mapuche.

Chapitre 3

La dirigeance : les figures de la médiation

Fin octobre 2000, Juan a été candidat aux élections municipales chiliennes. Contrairement à d'autres pays latino-américains, il n'y a aucun parti constitué sur une base ethnique⁵⁰ au Chili, et il s'est présenté au sein d'une formation politique classique. Malgré une campagne menée tambour battant, sa candidature a débouché sur un échec. La déception de Juan fut d'autant plus grande que la rumeur fit état d'un score particulièrement mauvais auprès des Mapuche de la Vallée. Isabel, dont la famille avait activement soutenu Juan, me confia un jour, à ma grande surprise :

*En tout cas, jamais ils [les gens de la Vallée] ne l'auraient élu, ils le connaissent trop, il est trop proche.*⁵¹

Habitée à entendre reprocher aux édiles suisses leur manque de proximité avec leurs électeurs et électrices, j'ai été surprise qu'un candidat puisse être considéré comme « trop proche ». A mes yeux en effet, la proximité était indispensable, car « [les élus] nous représentent, il faut les connaître pour nous reconnaître en eux » [Abélès 1990 : 63]. Or l'échec de Juan en tant que candidat mapuche est loin de représenter une exception : même dans les municipalités où les Mapuche sont majoritaires, il n'y a que très peu de maires mapuche. La commune de Tirúa, voisine de Contulmo, a longtemps fait figure d'exception, avec à sa tête le « seul maire

⁵⁰ Si ceci était vrai lors mon terrain, un groupe de Mapuche se sont constitués en parti sous le nom de *Walmapuwen* [voir www.nodo50.org/azkintuwe]

⁵¹ « *En todo caso, nunca lo habrían elegido, lo conocen demasiado, es demasiado cerca.* »

mapuche du Chili », élu lors des municipales de 1996, et reconduit quatre ans plus tard⁵².

Cet exemple n'est qu'un parmi d'autres qui thématisent le supposé manque d'unité des Mapuche, dont se plaignent tant les militant·e·s *wingka* et mapuche que les *machi*, *longko* et présidents de *comunidades* ou de groupes culturels. Pourquoi, pour reprendre les termes de Gambetta [1990], des personnes ne coopèrent-elles pas alors qu'elles semblent avoir tout à gagner de la coopération ? Comment expliquer socialement une compétition qui mène à une fragmentation des forces, ou une absence de compétition où elle serait bénéfique [Gambetta 1990 : 214] ? Qualifier certaines conduites d'irrationnelles, comme l'ont fait des amis *wingka* face à ce qu'ils considéraient comme un manque de solidarité entre les Mapuche, n'est à l'évidence pas satisfaisant pour expliquer les mécanismes sociaux. Il s'agit ici de comprendre les fonctionnements de la légitimation des dirigeants de la Vallée, un processus où la confiance et la méfiance se côtoient étroitement.

Cette constatation illustre certaines limites des processus d'appropriation mapuche des institutions chiliennes, présentés dans le chapitre précédent. Elle mène aussi à questionner la thématique de la dirigeance. J'emploie ici le néologisme dirigeance pour signifier l'ensemble des personnes mapuche assumant une part de représentation lors des interactions avec les *Wingka*. Quelles sont les caractéristiques des dirigeants ? Puisqu'il semble exister plusieurs formes de dirigeance, quels sont leurs points communs et

⁵² Pour un aperçu de la représentation mapuche dans ces élections, voir l'ouvrage collectif édité par Roberto Morales [Morales Urra 2001] ainsi que l'article des anthropologues Foerster et Lavanchy [Foerster et Lavanchy 1999].

leurs différences ? A Elicura, j'ai en effet rencontré des dirigeants⁵³, *dirigentes*, des présidents, *presidentes*, des *longko* et/ou des *cacique*. *Longko* signifie en *mapuzungun* « la tête ». *Cacique* est un terme aztèque qui a été transposé par les Espagnols à l'ensemble des populations du « nouveau continent » [Boccaro 1999b].

La campagne politique de Juan a été basée sur la proximité. Il l'a exploitée de manière pratique et symbolique, en effectuant un nombre impressionnant de visites à domicile d'une part, et en l'utilisant dans ses principaux slogans : *Es de aquí*, « il est d'ici », ou *Es del Valle*, « il est de la Vallée ». Dans ses conversations, il expliquait la pertinence de ces slogans, et donc de sa candidature, en reprenant la distinction entre *el campo*, la campagne, donc la Vallée et son habitat dispersé, et *el pueblo*, le village de Contulmo. En privilégiant son appartenance à la Vallée, par opposition au bourg, Juan tenait à souligner qu'il partageait et connaissait les problèmes spécifiques à la situation périphérique de la Vallée et, par extension, celle des autres *comunidades* mapuche de la commune. Outre la concentration de l'habitat, le *campo* se distingue du village de Contulmo proprement dit de par son infrastructure insuffisante. Les routes y sont rarement goudronnées malgré l'intense trafic de camions engendré par l'exploitation forestière, et les voies de communication souvent coupées lors des pluies hivernales. L'électricité, depuis longtemps disponible au village, n'a été que très récemment installée. Il n'existe ni ligne téléphonique ni couverture de téléphonie mobile. En ce qui concerne Elicura, les caractéristiques topographiques et géographiques de la Vallée peuvent difficilement expliquer cet état de fait, puisqu'elle est loin

⁵³ Je conserve ici la forme masculine, car il n'y a ni dirigeantes ni présidentes à Elicura. Si, ailleurs, certaines *comunidades* ont des présidentes à leur tête, il n'en reste pas moins qu'il y a une nette surreprésentation masculine dans la dirigeance mapuche en général [Painemal 2004].

d'être excentrée et borde le principal axe routier qui donne accès au village.

De plus, « il est d'ici » constituait une discrète allusion à l'appartenance mapuche de Juan, à celles et ceux qui sont « réellement d'ici », par opposition aux colons allemands à l'origine du village. Son programme politique était par ailleurs dénué de toute référence explicite à des revendications autochtones telles l'autonomie ou la propriété foncière. En insistant sur ce double ancrage, géographique et social, plutôt que sur une dimension ethnique, il escomptait un large soutien des petits paysans, mapuche comme non mapuche⁵⁴.

Ce chapitre discute de la représentation, à travers l'analyse des caractéristiques de la dirigeance. Dans un premier temps, trois exemples illustrent les capacités requises pour être dirigeant. Elles permettent d'aborder dans un deuxième temps la thématique de la légitimité, ce qui mène à considérer en troisième lieu les logiques de relations sociales entre Mapuche et *Wingka*.

« Soy dirigente »

Dans le champ de l'autochtonie, le terme « dirigeant », *dirigente*, est fréquemment utilisé. Je l'ai rencontré tant au sein des institutions académiques et de la CONADI que dans les *comunidades*. Lors de mes séjours à Temuco, l'*Instituto de Estudios Indigenas* organise divers ateliers de réflexion s'adressant principalement à des « dirigeant·e·s ». A Elicura, le terme est beaucoup plus courant que celui, officiel, de président, et que *longko* ou *cacique*. A Elicura,

⁵⁴ Dans la typologie des revendications mapuche, Foerster et Lavanchy qualifient de tels programmes de *campesinos*, leur priorité étant la productivité agricole et l'économie rurale de subsistance [Foerster et Lavanchy 1999].

les Mapuche se sont approprié le terme cacique, et ils l'utilisent comme synonyme de *longko*. Cette analogie se retrouve dans d'autres parties du Chili, et Course constate que pour les Mapuche, comme pour les *Wingka*, *cacique* est la « traduction espagnole » de *longko* [Mallon 2005 ; Course 2005 : 102].

C'est en tant que dirigeant que Juan se présente lors de réunions ou de manifestations. De même, lorsqu'ils se réunissent, les présidents des huit *comunidades* de la Vallée privilégient le terme dirigeant et n'utilisent que rarement celui de président, que ce soit entre eux ou dans leurs interactions avec les institutions gouvernementales ou les ONG. Selon mes interlocuteurs et interlocutrices, la tâche principale des présidents, tant au sein de la *comunidad* que du groupe culturel, consiste à servir de relais. Ce sont eux qui convoquent les chefs de famille pour les informer des projets de la CONADI ou de toute autre institution, et par conséquent ils permettent de répartir les ressources économiques entre les différentes maisonnées. Ils sont responsables de constituer les dossiers de candidature nécessaires à l'obtention de tel ou tel projet. Les attentes à leur égard portent donc sur deux aspects. D'une part, ils doivent fonctionner comme figures intermédiaires entre les personnes qu'ils représentent et « l'extérieur », l'intérieur et l'extérieur étant en l'occurrence deux catégories à géométrie variable qu'il s'agit de définir. D'autre part, ils doivent rendre crédible leur fonction de distribution, de répartition des richesses. Le principal atout de Juan, à ses propres yeux, est l'inscription matérielle de ses activités de dirigeant dans le paysage de la Vallée, inscription que symbolise la *ruka* du groupe culturel.

Don Alberto se présente lui aussi comme « dirigeant ». Trois éléments légitiment sa position. Il est, depuis des années, président de l'association de voisinage. Il a acquis dès sa prime jeunesse une

connaissance approfondie de la culture mapuche, en écoutant converser ceux qu'il appelle les anciens, *los ancianos*. Finalement, de par ses liens de parenté avec Juan Caniuman, le premier *cacique*, qui a reçu le *Título de Merced* et donné son nom à la *reducción*, Don Alberto se considère comme l'héritier de l'autorité au sein de la *comunidad*. C'est en vertu de ces deux derniers éléments, basés sur l'expérience et sur la filiation, qu'il s'affirme *longko*, terme mapuche, antique donc vu comme authentique. Il utilise judicieusement l'un ou l'autre terme en fonction de la situation. Lors de nos échanges informels, sa femme m'en parle comme d'un dirigeant, et lui-même emploie ce terme. Quelques mois plus tard, lorsque mes collègues de Temuco recrutent des conseillers culturels pour enseigner aux enfants de la Vallée les significations culturelles du *palin*, c'est en tant que *longko* qu'il est recommandé, qu'il se présente et qu'il est finalement retenu. Don Alberto démontre qu'il est pleinement conscient des connotations respectives. Il peut par conséquent répondre aux attentes des fonctionnaires et de la société *wingka*, qui varient selon les contextes spécifiques de chaque projet.

La position de Pedro diffère de celles de son frère Juan et de Don Alberto. Contrairement à eux, il n'occupe aucune fonction officielle de représentation au sein de la *comunidad*, de la *junta de vecinos* ou du groupe culturel. Ceci ne l'empêche pas de se présenter comme dirigeant, et d'être sollicité comme tel dans divers contextes. Il est notamment conseiller auprès des autorités provinciales et régionales responsables de la santé et de l'éducation interculturelles. Pedro base son engagement sur l'idée qu'il appartient au peuple mapuche, *pueblo mapuche*. Il implique par là qu'il revendique une certaine autonomie par rapport à l'Etat, et qu'il défend des intérêts qui dépassent les enjeux locaux. Il se distingue en ceci de Juan et de Don Alberto, qui lient leur fonction de

dirigeant à Elicura, un territoire défini tant géographiquement que culturellement.

Ces trois figures d'Elicura mettent en évidence le caractère problématique du terme dirigeant. Loin de se rapporter spécifiquement au groupe culturel, à la *comunidad*, à l'association de voisinage ou à une entité juridique définie, « être dirigeant » semble une notion *a priori* ouverte. Pourtant, il existe un consensus local autour de ces personnes. Malgré toutes les critiques dont Juan fait l'objet, jamais je n'ai entendu dire qu'il usurpait le titre de dirigeant dans ses relations avec les institutions chiliennes. De même, Don Alberto est accusé le cas échéant de ne pas être un « bon dirigeant », mais non que son affirmation d'être dirigeant serait inadéquate. Enfin, des éléments communs émergent de la juxtaposition de ces différents modes d'être dirigeant. Outre leur fonction de distribution de ressources matérielles, par le biais des projets auxquels ils posent leur candidature, et l'importance de leur fonction de médiation entre institutionnalité chilienne et organisations locales, ils sont évalués en fonction de leurs aptitudes rhétoriques.

La représentation ou les dilemmes de la proximité

Ces trois éléments, les capacités rhétoriques, la fonction de distribution des ressources et la capacité à être reconnu comme des médiateurs entre Wingka et Mapuche, rejoignent les caractéristiques présentées dans les monographies comme étant l'apanage des *longko* [Course 2005 ; Kradolfer 2005 ; Faron 1968]. Les capacités rhétoriques, la fonction de médiation entre des espaces pensés comme intérieurs et d'autres extérieurs sont en l'occurrence indépendantes du terme de *longko*. Cela me permet d'affirmer que l'opposition entre des figures de l'organisation sociale

dites traditionnelles et celles qui sont imposées par le pouvoir étatique ne correspond pas aux réalités sociales des *comunidades*. Elle n'en reste pas moins généralement acceptée et reproduite, implicitement ou non, comme stéréotype sur les Mapuche.

L'accent mis dans le discours dominant sur l'authenticité du *longko* implique souvent que les autres dirigeants, ceux dont les titres sont en espagnol plutôt qu'en *mapuzungun*, sont des manipulateurs. De telles accusations sont fréquemment lancées par des politiciens *wingka*, et largement diffusées par les médias. Elles sont utilisées pour saper les fondements et la légitimité des revendications mapuche [Bengoa 1985 ; Foerster et Lavanchy 1999]. En l'occurrence, l'opposition entre authentique et inauthentique se retrouve dans l'idée que les chefs dits traditionnels correspondraient à la *comunidad* en tant qu'espace et en tant que famille élargie.

Ces représentations dominantes affectent les revendications mapuche dans la mesure où elles font une analogie entre authenticité et légitimité. Ainsi, elles entretiennent l'idée implicite que les chefs traditionnels sont de vieux sages. Leur âge les distinguerait des dirigeants plus jeunes, à la tête d'associations. Dans les faits, ce sont ces derniers qui ont des prises de position politiques, soit dans le cadre de partis traditionnels, comme c'est le cas de Juan, soit en marge de ceux-ci. La mise en avant de la figure du *longko*, en la liant à la catégorie de la tradition, et en lui présupposant des caractéristiques de sagesse et d'âge avancé, servent à marginaliser les nouvelles formes de dirigeance, nouvelles par leur dénomination plus que par leur contenu. Les *presidentes* ou les *dirigentes* se voient qualifiés de manipulateurs, ou, dans le meilleur des cas, de manipulés. Cette problématique se retrouve plus largement dans le champ de l'autochtonie, comme l'a montré Wittersheim [2004] qui analyse les discours stigmatisant les

dirigeants autochtones urbanisés, scolarisés et éloignés du mode de vie du village, par opposition aux gens des îles forcément plus traditionnels et donc authentiques [Wittersheim 2004 : 24]. On retrouve la distinction entre une origine urbaine, qui serait inauthentique, et la vie en *comunidad*, l'organisation traditionnelle.

Les *longko*, les *caciques*, les présidents et les dirigeants sont des représentants légitimes et légitimés de la Vallée. La représentation est une interaction symbolique entre deux groupes qui se présentent comme différents, et il s'agit de comprendre leurs modalités de communication [Bourdieu 1982]. Pour s'affirmer de manière efficace, les dirigeants mapuche doivent se positionner dans « des rapports de pouvoir symbolique où s'actualisent les rapports de force entre les locuteurs ou leurs groupes respectifs » [*ibid.* : 14].

Pour comprendre le dynamisme dans lequel s'inscrivent ces réalités, il convient d'analyser plus spécifiquement les conditions de la représentation, en quoi consiste leur légitimité, de quoi elle dépend, et comment elle est appréhendée.

La production de la légitimité : rhétorique, médiation et redistribution

Comme il ressort des exemples ci-dessus, j'ai eu l'impression, lors de mon terrain, que tout homme pouvait s'approprier le terme de dirigeant : un dirigeant semble être avant tout quelqu'un qui affirme être dirigeant. Certes, certaines des figures de la dirigeance sont liées à la tenue d'élection. C'est le cas des présidents des groupes culturels et des *comunidades*. Or le terme même qui fait référence à ce mode de représentation, président, est justement celui qui est le plus rarement employé dans les interactions formelles et informelles auxquelles j'ai pu assister. D'où l'affirmation « je suis dirigeant »,

soy dirigente, tire-t-elle sa force de persuasion ? Quelles sont les conditions qui permettent à cet énoncé de devenir performatif ? Car c'est une parole efficace : Don Alberto a été nommé « conseiller culturel » et il est chargé de « transmettre ses connaissances » aux enfants de la Vallée. Pedro est régulièrement consulté par le Service de Santé, alors que Juan est largement connu et reconnu comme dirigeant par les Mapuche de la province et par les instances politiques et institutionnelles.

Dans la Vallée, l'idée de paroles performatives est liée à la fois à l'oralité et au *mapuzungun*. Les relations entre les capacités rhétoriques et le *mapuzungun* sont couramment affirmées et réaffirmées : « Il parle bien », me dit admirativement la mère d'Isabel, la Señora Marcela, de Don Alberto, chargé de la cérémonie inaugurant la *Feria Costumbrista*. De même, elle exprime son dédain pour un autre dirigeant en soulignant qu'il n'est « même pas capable de parler », après une longue harangue en *mapuzungun* de ce dernier. Dans le langage quotidien, les expressions « il parle bien », *habla bien*, « il sait parler », *ya sabe hablar* ou « il sait bien parler », *sabe hablar bien*, peuvent signifier selon les contextes qu'une personne est capable de faire un discours intéressant en espagnol, ou qu'elle maîtrise le *mapuzungun*. Elles s'opposent à « il ne sait pas parler », *ni sabe hablar*, ou *no sabe ni hablar bien*, déclarations faites sur un ton méprisant souvent renforcé par une moue dédaigneuse, et qui implique que « personne ne va le suivre », *nadie lo va a seguir*.

Si « savoir parler » est en relation étroite avec l'utilisation et la maîtrise du *mapuzungun*, cela n'implique pas qu'un discours en espagnol soit automatiquement considéré comme mauvais, ni que tout locuteur s'exprimant en *mapuzungun* « sache parler ». Encore faut-il qu'il démontre sa capacité à discourir « de la manière

adéquate ». Cela implique de « prendre son temps », de discourir longuement, de faire preuve d'imagination et de créativité. Il convient de réaffirmer les faisceaux de réseaux dans lesquels s'inscrivent les existences individuelles et collectives. Cette virtuosité permet aussi de signaler l'indispensable maîtrise des codes de respect, qui s'adressent à l'ensemble des personnes présentes. Enfin, il convient de faire preuve de retenue. Maîtriser les arcanes oratoires signifie aussi savoir rester humble, respecter ses interlocuteurs en leur accordant par exemple la parole le moment venu – ce que le dirigeant critiqué par la Señora Marcela négligeait régulièrement, selon elle. Je reviens de manière approfondie sur le *mapuzungun* dans le chapitre suivant.

C'est la maîtrise de ces différents impératifs qui rend la parole performative, qui permet d'affirmer *soy dirigente* de manière crédible. Les éléments que j'ai présentés se rapprochent de ce que Course appelle « les prouesses orales », indispensables pour se faire reconnaître en tant que *longko* [Course 2005 : 103]. Il précise que si la fonction de *longko* a longtemps été présentée comme dépendant de la filiation et se transmettant du père à l'un de ses fils, généralement l'aîné, être « fils de » ne suffit pas. Il faut démontrer que l'on possède les capacités rhétoriques en adéquation avec la charge. Les dispositions personnelles se conjuguent avec la filiation.

La parole implique un public auquel s'adressent les propos et qui valide les discours. De même, s'affirmer dirigeant ne prend sens que dans des contextes précis et ne peut se transposer à l'ensemble des interactions sociales. C'est ce qui permet de comprendre la logique cachée de la situation suivante : après quelques mois, je demande à Eugenio si Don Alberto est « réellement » *longko*. Eugenio me répond en riant : « Il n'est pas *longko*, c'est quelque

Deuxième partie

Etre Mapuche au Chili : les territoires de la culture

chose du passé, il n'y en a plus. Il se dit *longko* mais nul n'y prend garde »⁵⁵. Pourtant, deux jours après m'avoir tenu ces propos, Eugenio indiquait la maison de son voisin à un fonctionnaire justement à la recherche « d'un *longko* ». Ceci s'explique par les proximités différentes entre le fonctionnaire et les habitant-e-s de la Vallée, et ces derniers et moi. Je vis avec Isabel, Eugenio et leur famille depuis plusieurs mois, je fais partie des personnes avec lesquelles on peut partager un repas, et fais donc figure de proche. Le fonctionnaire représente l'institution qui le mandate, et par conséquent l'Etat chilien :

En tant qu'icônes de la société mapuche, les machi et les longko sont devenus des symboles clés dans la confrontation entre les Mapuche et l'Etat⁵⁶.

Bacigalupo 2004 : 504

Don Alberto peut pertinemment être dirigeant dans certaines situations impliquant des non-Mapuche, et non dans d'autres. La notion de proximité est ici centrale pour définir des contextes dans lesquels il est possible de se dire dirigeant, en dépit des règles d'humilité et de retenue qui sont sinon de mise. Les relations sociales s'établissent en fonction du degré de proximité, qui permet de définir des espaces, mais c'est la reconnaissance d'une frontière entre « intérieur » et « extérieur » qui permet à un dirigeant de s'affirmer. En effet, « à l'intérieur » de la *comunidad*, personne n'exerce de pouvoir coercitif sur les autres. L'affirmation « je suis mon propre chef », *yo me mando solo*, est une expression courante qui affirme l'indépendance de « tout un chacun », indépendance que

⁵⁵ « *No hay longko, es algo de antes que no existe más. El se llama así, pero nadie lo pesca* ». De fait, l'expression populaire *nadie lo pesca* pourrait se traduire par « tout le monde s'en fout ».

⁵⁶ « *Machi and longko, as icons of Mapuche society, have become key symbols in confrontations between Mapuche and the state.* »

soulignent aussi Course et Kradofer [Course 2005 ; Kradofer 2005].

Le fait d'être dirigeant n'implique aucune fonction de coercition envers les membres du groupe, au sens large. Celui qui est président de la *comunidad* ne détient aucun pouvoir sur les personnes de l'intérieur. Il lui incombe de les représenter, d'être une « tête visible » [Briones et Carrasco 2000], qui permet à certaines interactions à caractère collectif de prendre place.

Les affirmations d'autonomie et d'indépendance personnelles masculines ne remettent pas en cause l'existence de dirigeants, car ils articulent des espaces perçus, construits et acceptés comme relevant « de l'intérieur » par opposition à un « extérieur ». Il importe d'insister sur le caractère situé de ces constructions. L'opposition entre ce qui relève de l'intérieur et ce qui relève de l'extérieur n'est pas donnée une fois pour toute, mais varie en fonction des contextes.

Si dans les trois exemples, l'extérieur est représenté par des fonctionnaires *wingka* ou des chercheurs, la frontière dont je parle ici n'est pas nécessairement à caractère ethnique. Beaucoup de dirigeants sont des personnes auxquelles on reconnaît une capacité à traiter avec des espaces administratifs, bureaucratiques ou institutionnels, mais de telles figures de médiation existent dans d'autres contextes. Une invitation à un *palin* ou à un *ngillatun* implique elle aussi des figures de représentation, médiatrices entre un « eux » et un « nous », qui correspondent à une opposition entre intérieur et extérieur [Course 2005]. La frontière se conjugue donc selon des critères de divers ordres : certains sont sociogéographiques, par exemple lorsqu'il s'agit d'affirmer son appartenance à une *comunidad* distincte de celle de son interlocutrice ; d'autres peuvent être qualifiés de « culturels » ou

« d'ethniques », lorsqu'ils sont activés face à des *Wingka*, ou des représentant·e·s d'ONG occidentales. Enfin, certains reprennent des découpages administratifs étatiques, ce qui est particulièrement visible au travers de l'opposition entre Mapuche de la 8^e et de la 9^e *Región*, présentée en introduction. Selon la nature de la frontière, un dirigeant sera plus indiqué que les autres pour représenter le groupe. Chaque utilisation des termes de la dirigeance présentés ici découpe à sa manière un territoire de légitimité particulier, en fonction des situations.

Dans la dernière partie, je reprends ces catégories d'intérieur et d'extérieur pour en montrer la pertinence dans l'exercice du contrôle des femmes et de leur sexualité. Les liens intergénérationnels en sont une manifestation, puisque les pratiques révèlent des constructions qui impliquent différemment les parentèles maternelles et paternelles [Course 2005]. Les relations avec les parents matrilatéraux prennent un langage qui les assimile à l'extérieur, alors que la parentèle patrilatérale se définit en termes d'intériorité, de proximité et d'intimité. Course illustre ces processus par le biais des échanges de vin qui ont lieu entre les hommes : s'il est courant qu'un homme offre du vin à son oncle maternel, un tel échange ne s'observe que très rarement entre des hommes apparentés par leurs pères. Offrir du vin signifie entamer une relation, ce qui est redondant lorsque manifestement la relation existe déjà, comme c'est le cas entre des hommes partageant une même ascendance, *kiñe kūpal* [Course 2005 : 106].

Cette remarque montre l'importance de lier les catégories d'intérieur et d'extérieur par le biais d'échanges. Les relations avec l'extérieur, catégorie indispensable, sont positives, et contribuent à accroître le prestige, comme le montre la compétition à laquelle se livrent les deux groupes culturels de la Vallée. La création du second

groupe culturel a initié une concurrence acharnée entre les deux présidents, chacun tâchant de légitimer sa propre association. Tous deux mettent en place des stratégies de légitimation qui intègrent « l'extérieur », catégorie qui s'est avérée revêtir des formes très différentes.

Si les catégories d'intérieur et d'extérieur se définissent de manière contextuelle, une constante perdure : l'extérieur est le lieu où se procurer des ressources et l'intérieur le lieu où ces ressources doivent être redistribuées. L'importance de la redistribution s'exprime notamment dans les attentes manifestées à l'égard des présidents des *comunidades*. Mes interlocuteurs ont été unanimes à définir la fonction de président comme étant d'informer l'ensemble des membres de la *comunidad* des projets de développement mis sur pied par le gouvernement, à travers la CONADI, ou par des programmes internationaux d'aide au développement, comme le *Programa Orígenes*. Historiquement, la fonction de redistribution est attestée notamment dans le rôle des *caciques* par rapport aux terres : ce sont eux qui attribuaient aux jeunes couples le lopin où construire leur maison, les différents groupes domestiques n'ayant pas la propriété mais l'usufruit des terrains.

Soumis à cet impératif, les présidents servent de relais et leurs activités font l'objet d'une évaluation constante de la part des membres. Cette relation particulière m'a souvent été présentée comme reposant sur « la confiance » : les membres reconnaissent la faculté d'un dirigeant à répartir des ressources par l'expression *hay confianza*. Tout changement de la situation matérielle est commenté, et la rumeur enfle facilement : l'acquisition d'un véhicule par le président d'une *comunidad* a été perçue comme un signe d'enrichissement, conséquence d'un détournement de fonds destinés à la *comunidad*. Qu'il soit l'un des rares salariés de la

Vallée et affirme avoir patiemment épargné l'argent nécessaire n'a pas modifié l'attitude des membres qui ne l'ont pas réélu à la tête de la *comunidad*. Une amie constata que le lien de confiance avait été brisé : *no hay más confianza*.

Plus encore que les autres, un dirigeant est donc constamment soumis au regard des familles voisines. Diverses interprétations de ce type particulier de contrôle social ont été avancées : Course [Course 2005] parle d'une idéologie de la pauvreté, Bengoa [Bengoa 1999], Foerster [Foerster 1988], Lavanchy [Lavanchy 2001b] et Montecino [Montecino 1995] de société « égalitariste ». Les notions d'équilibre et de déséquilibre, développées par Bacigalupo [Bacigalupo 2002] et Grebe [Grebe Vicuña 1998] semblent plus appropriées pour considérer différentes facettes de la vie sociale mapuche, tant au niveau individuel que collectif. Le déséquilibre affecte la personne et l'ensemble du groupe, qu'il s'agisse de foyer, de *comunidad*, de groupe culturel. Ses diverses manifestations, telles qu'une maladie ou des conflits, montrent chacune une facette originale d'un même déséquilibre. Le *mapu*, l'ensemble de l'univers, qui regroupe toutes les formes de vie, est constamment menacé de déséquilibre, et toute situation d'équilibre est précaire. L'idéal n'est pas « d'être pauvre » mais de ne pas faire croire que l'on est plus aisé que son voisin. Ce n'est pas dû à une conception frugale, ascétique de l'existence, mais à la nécessité de ne pas s'exhiber, de ne pas susciter l'envie.

En résumé, les dirigeants doivent posséder trois qualités : des capacités rhétoriques, des compétences à faire valoir à l'extérieur et à l'intérieur, quelles qu'en soient les définitions, et le don de susciter la confiance quant aux distributions qu'il effectue. Chacun articule ces trois domaines dans des proportions qui lui sont propres. Ceci permet de comprendre l'interdépendance particulière

entre les dirigeants et leur cercle d'appartenance. Il ne s'agit pas d'une relation de pouvoir, mais d'un faisceau d'obligations auxquelles se soumettent les dirigeants en échange de leur reconnaissance. L'étendue de leur reconnaissance se montre par le nombre de personnes qu'ils peuvent mobiliser. Ainsi le succès d'une manifestation du groupe culturel est-il évalué en fonction de la participation active des familles, et non en fonction de la densité de l'assistance passive : plus il y a de groupes domestiques, avec enfants, femmes, personnes âgées, plus la fête est qualifiée de belle.

Cette analyse jette un éclairage nouveau sur l'aventure électorale de Juan. Son échec en tant que candidat n'a eu aucune conséquence sur ses activités en tant que président du groupe culturel et de la *comunidad*. Légitime en tant que figure de médiation, car spécialiste de certaines interactions, il ne l'est pas en tant que maire car « que peut-il nous donner ? Il n'a rien de plus que nous, comment nous donnerait-il du travail ? »⁵⁷. Dans ce contexte particulier, les attentes face à un maire et celles face à un dirigeant se contredisent. Si Juan « possédait quelque chose », il pourrait légitimement prétendre à être élu, mais en l'occurrence, cela signifierait qu'il aurait failli à l'obligation de redistribuer. En tant que « voleurs », les *Wingka* ont plus de capacités à s'approprier les ressources. L'absence de la notion de bien public, ou plutôt son absence de concrétisation, explique aussi de telles attitudes, qu'il conviendrait peut-être de lier au passé politique récent⁵⁸.

⁵⁷ « *Cómo nos puede ayudar ? Ya no tiene más que nosotros, cómo podría conseguirnos trabajo?* »

⁵⁸ Dans le contexte argentin, Rowe et Schelling remarquent que l'absence apparente de mémoire et de discours sur la période du gouvernement militaire démontre l'absence de tout espace public, de lieux où énoncer la sphère collective [Rowe et Schelling 1991].

Une légitimité fragmentée

Toute *comunidad* se trouve avec de nombreux leaders, ce que certain·e·s interprètent comme une source supplémentaire de division dans des *comunidades* qui sont déjà très divisées⁵⁹.

McFall 1998 : 146

Comme le mentionne McFall, la fragmentation de l'autorité dans les *comunidades* mapuche est généralement présentée par les ouvrages de sciences sociales sous l'angle de ses effets présumés. Certain·e·s la perçoivent comme un affaiblissement des mouvements mapuche [Aylwin Oyarzún 1995], d'autres comme la condition qui a permis leur survie [Kradolfer 2005]. Au-delà de cette question, il m'importe avant tout de comprendre le sens de la distribution de la légitimité des dirigeants mapuche.

Le manque de concentration de l'autorité et du pouvoir sont des caractéristiques qui se retrouvent dans les récits historiques sur les relations entre Mapuche et Espagnols. En 1536, à leur arrivée dans ce qui deviendra le Chili, les Espagnols se voient confrontés à une société très peu hiérarchisée, où il n'existe pas de centralisation du pouvoir [Boccará 1999b]. L'armée espagnole menée par Pedro de Valdivia se heurte aux Mapuche en 1541, ce qui initie la Guerre d'Arauco, qui a donné lieu au poème épique de Ercilla [Ercilla y Zúñiga 1933 [1569]], qui a fortement contribué à construire le stéréotype du guerrier mapuche. Les groupes domestiques, nomades, sont alors indépendants les uns des autres, et les *toki*, ou chefs de guerre, apparaissent comme une réponse aux pressions exercées par les Conquistadores. Ils fédèrent momentanément

⁵⁹ « Each community thus finds itself with multiple leaders which some see as creating more factions in the already-divided communities. »

différents groupes et mènent les troupes lors d'attaques contre des garnisons espagnoles [Boccaro 1999a].

Comme les Conquistadores, l'Etat actuel a des structures de pouvoir centralisées et préfère fonctionner avec de représentants. Or, chez les Mapuche, les groupes domestiques actuels n'en restent pas moins relativement indépendants les uns des autres. Ils se regroupent cependant au besoin sous la bannière d'un dirigeant, dont l'autorité reste limitée au contexte particulier où il apparaît. Présidents et dirigeants sont apparus aux côtés des *longko*, et ces trois figures articulent les dimensions de proximité et de distance de manière novatrice. La multiplication des dirigeants indique que leur légitimité est d'une nature particulière. Elle ne repose pas sur l'idée d'exclusivité. L'émergence d'une figure de médiation ne provoque pas une pénurie de la légitimité. Au contraire, la reconnaissance d'un dirigeant favorise l'apparition de figures concurrentes, en vertu tant de l'idéologie de l'autonomie personnelle [Course 2005], que de l'indépendance du groupe domestique par rapport à un pouvoir centralisé [Kradolfer 2005]. Cette analogie permet de comprendre comment la légitimité se distribue entre divers dirigeants. Reconnaître à l'un d'entre eux la capacité de se mouvoir dans des espaces intermédiaires, de mobiliser des ressources et de les redistribuer ne signifie pas exclure d'autres personnes de ces mêmes espaces. Les lieux d'articulation entre intérieur et extérieur sont non seulement nombreux, mais encore variables.

En conclusion, toutes les catégories de la dirigeance présentées ici sont investies des capacités demandées à un chef qualifié de traditionnel, au sens défini dans des monographies classiques. Les dirigeants personnifient la *comunidad*, la Vallée ou le groupe culturel dans les interactions avec l'extérieur. Leur autorité ne s'en trouve pas moins limitée à ces espaces de médiation. Ils n'exercent

pas de pouvoir sur les familles de la *comunidad*, de l'association de voisinage ou du groupe culturel. Comme le *longko*, le président est un délégué, un médiateur entre des espaces articulés comme externes et internes dans un contexte précis, et on attend de lui qu'il redistribue les ressources auxquelles cette fonction de médiateur lui donne accès. En l'occurrence, ces ressources existent sous la forme de projets et de programmes développés dans le champ de l'interculturalité.

Dirigeance et masculinité

Les figures de la dirigeance sont des figures masculines. Ce sont les hommes qui sont chargés de réguler les relations entre l'intérieur et l'extérieur, entre le proche et le lointain, et d'amener des ressources. Le caractère masculin des figures de l'espace public, présent dans la société dominante [McFall et Painemal 2000], se retrouve chez les Mapuche [Bacigalupo 1998 : 129].

La prépondérance des hommes comme interlocuteurs se retrouve dans les représentations historiques : les *parlamentos* sont des réunions masculines, les accords qui y sont passés impliquent des guerriers, et les affrontements guerriers relevaient du masculin, tant pour les Espagnols que pour les Mapuche. Au sein de l'Etat chilien, les *Wingka* ont favorisé un type masculin d'autorité, face au domaine féminin de « la connaissance », symbolisé par la *machi* [Bacigalupo 2004]. Linda Tuhiwai Smith a montré que ces processus d'emphase sur le pouvoir masculin était généralisé lors des entreprises de colonisation d'origine européenne [Smith 1999]. A cet égard, l'histoire du massacre des Jésuites, telle que racontée par Campos Menchaca, est paradigmatique. Les femmes espagnole et mapuche circulent entre les espaces du fort et ceux du guerrier, mais elles ne servent pas d'intermédiaires. Elles ne sont là qu'en

tant que signes, et permettent de thématiser la sauvagerie et l'immoralité de l'autre, polygame, sanguinaire.

Les représentations dominantes actuelles reprennent largement celles des premiers colonisateurs. Les dirigeants sont cooptés en tant que représentants de l'intérieur par les institutions, et cette position en fait des médiateurs entre les ressources de l'extérieure, par le biais des projets, et les besoins de l'intérieur. Cette position est éminemment masculine puisque ce sont les hommes qui sont responsables de subvenir aux familles, en leur assurant un toit, en fournissant le bois nécessaire pour se chauffer et cuisiner, en plantant et ramassant des pommes de terre, et en procurant les ressources financières indispensables pour acheter les produits de première nécessité tels que le sucre, la farine, les chaussures et les habits.

Dans cette perspective, Juan occupe une place éminemment masculine dans le contexte social de la Vallée, puisque en tant que dirigeant du groupe culturel et de la *comunidad*, il présente des projets qui profitent à d'autres familles. Cette position tempère le caractère particulier de son statut de célibataire, sans obligations familiales.

La multiplication des projets, par le biais de la généralisation des actions politiques interculturelles, engendre une augmentation et une formalisation des espaces de rencontre. Ces espaces profitent aux hommes, qui les occupent en grande partie. On le voit, l'appréhension des manifestations culturelles est profondément dépendante d'une vision genrée de la société. Par ailleurs, elle se fait aussi reflet des perceptions du masculin et du féminin, et de leurs rôles respectifs dans l'impératif de sauvegarder les traditions. Comment se profile le champ de l'interculturalité ? Comment se définissent et s'institutionnalisent les espaces formels de rencontre ?

Chapitre 4

Les politiques interculturelles comme paradigme de la territorialisation des cultures

Les politiques dites interculturelles apparaissent au Chili sur la base de la Loi 19'253. Si le concept d'interculturalité n'y est pas mentionné en tant que tel, les notions fondamentales y sont présentes dans plusieurs articles, ainsi que l'idée d'une éducation interculturelle bilingue [Loi 19'253, Article 32]. La promotion, discutable, des cultures autochtones au rang de patrimoine national engendre un discours sur leur nécessaire sauvegarde [*ibid.*, Article 39]. Cette sauvegarde se fait sur la base d'un découpage territorial, par le biais de l'établissement de zones de développement autochtone, les *Áreas de Desarrollo Indígena* [*ibid.*, Article 26].

Pour être reconnues, ces zones doivent coïncider avec un territoire ancestral et posséder une densité importance de population autochtone. La mention de territoire ancestral souligne encore une fois l'importance des *Títulos de Merced*, dans le contexte mapuche, qui seraient les garants de cette authenticité territoriale. En effet, les zones doivent contenir des terres reconnues comme autochtones, qui constituent une « homogénéité écologique », dont l'équilibre repose sur les « ressources naturelles » [*ibid.*, Article 27]. Les critères retenus reprennent l'idée de la Conférence Internationale sur l'Environnement, tenue à Rio, qui présente les autochtones comme les gardiens de l'environnement au niveau mondial. Par conséquent, les zones de développement sont des espaces ruraux, à l'exclusion des espaces urbains. Cette précision est importante car les *Áreas de Desarrollo Indígena* correspondent à des zones d'investissement financier massif, par le biais de projets

Deuxième partie

Etre Mapuche au Chili : les territoires de la culture

de développement dès 1993, avec comme point fort les domaines de la santé interculturelle et de l'éducation interculturelle bilingue.

Pour les Mapuche, les zones de développement sont dans un premier temps limitées à la 9^e Région. Ceci explique que les premiers projets d'éducation interculturelle ne soient mis sur pied qu'une dizaine d'années après dans la 8^e Région. L'éducation interculturelle bilingue, EIB, est l'un des fers de lance des politiques interculturelles. La loi charge en effet la CONADI d'organiser des systèmes éducatifs particuliers dans les zones de haute densité autochtone. Ces systèmes doivent « préparer les élèves autochtones à se développer de manière adéquate dans leur société d'origine comme dans la société globale » [Loi 19'253, Article 32]. Pour concrétiser ces dispositifs légaux, l'Etat est chargé d'établir des systèmes éducatifs particuliers, visant à favoriser le développement qualifié d'intégral, ce qui signifie à la fois économique, social et culturel, des personnes et des *comunidades* autochtones, et à encourager leur participation à la « vie nationale » [*ibid.*, Article 39]. Le ministère de l'éducation, en partenariat avec la CONADI, a instauré des programmes scolaires spécifiques appelés éducation interculturelle bilingue.

C'est dans ce contexte qu'est utilisé le terme d'interculturalité. Au Chili, l'interculturalité désigne donc spécifiquement les relations entre les membres de chaque peuple autochtone reconnu et l'Etat ou la vie nationale. Elle apparaît dans les politiques d'autres Etats sud-américains envers les peuples autochtones, même si sa signification est sujette à variation, en fonction des idéologies nationales et du rôle qu'elle donne aux peuples autochtones. Au Venezuela, par exemple, les politiques interculturelles ont pour objectif d'encourager les relations entre les autochtones de différentes « ethnies » [La Peña 2005].

L'enseignement interculturel bilingue

L'enseignement interculturel bilingue joue un rôle de premier plan dans les politiques indigénistes depuis le début du XX^e siècle. Il apparaît d'abord dans les campagnes d'alphabétisation, nées de la constatation que le manque d'établissements scolaires et l'isolement géographique des villages « indiens » sont des freins à l'idéologie nationale d'intégration :

En fait l'universalisme se combine avec le nationalisme pour confier à l'école une double mission : mettre la culture à portée de tous, mais aussi donner à tous la même culture.

Favre 1996 : 94

Le projet d'éducation interculturelle bilingue à Elicura

En 2002, le siège régional de la CONADI a lancé un concours pour mettre sur pied un projet EIB dans la Province d'Arauco. La proposition de l'*Instituto de Estudios Indígenas* (IEI) est retenue, en raison de l'expérience de son équipe dans la 9^e Région. L'école de la Villa, qui accueille les enfants des *comunidades* mapuche situées à l'ouest de la Vallée d'Elicura, où j'ai vécu, se trouve parmi les écoles sélectionnées par la CONADI. Les critères sont le caractère rural, la proportion d'élèves mapuche et la volonté des enseignant·e·s de s'impliquer.

Habitant à Elicura, je n'avais que très rarement entendu parler le *mapuzungun* dans la vie quotidienne, alors même que les membres du groupe culturel, les dirigeants et les personnes âgées affirmaient l'importance de « la langue » en tant que symbole d'appartenance. Leurs discours font par ailleurs écho aux discours dominants, qui insistent sur les compétences linguistiques comme garant d'authenticité et d'identité. Venant d'un pays possédant quatre

Deuxième partie

Etre Mapuche au Chili : les territoires de la culture

langues officielles, elles aussi territorialisées, j'ai été frappée par le fait qu'en territoire mapuche, dans les *comunidades*, si peu de gens parlent *mapuzungun*.

Grâce au projet de l'IEI, la CONADI espérait améliorer l'apprentissage des enfants des zones rurales mapuche. En effet, selon les estimations nationales, les enfants des zones rurales à forte présence autochtone obtiennent de mauvais scores dans l'évaluation de leur apprentissage. Le projet de l'IEI concerne 19 écoles, sélectionnées par la CONADI, et une trentaine de *comunidades* légalement constituées. Son postulat de base était que l'EIB favorise l'estime personnelle des enfants mapuche, en leur donnant un espace de reconnaissance culturelle au sein même de l'institution scolaire. Or, toujours selon le projet, une estime de soi plus élevée conduit à l'amélioration des résultats scolaires des écoles sélectionnées. Les cours de *mapuzungun* et les activités culturelles sont censés revaloriser la culture mapuche aux yeux des enfants, *wingka* et mapuche, des enseignant·e·s, et impliquer les membres des *comunidades* dans les institutions scolaires. Les activités proposées comprennent l'organisation d'un tournoi de *palin*, sorte de hockey sur gazon, des ateliers de musique avec des instruments mapuche, d'autres basés sur l'histoire orale et la récolte de contes mapuche, les *epew*, visant à recueillir des savoirs botaniques et médicaux. Les activités se déroulent généralement dans les bâtiments scolaires, et elles doivent générer des espaces de rencontre entre les Mapuche et leurs voisin·e·s *wingka*. Dans les faits, seul·e·s des Mapuche participent aux réunions auxquelles j'assiste.

Alejandro Chavarría, ethnolinguiste, et moi avons été chargés d'établir un « diagnostic sociolinguistique ». L'objectif de ce diagnostic est de déterminer qui parle *mapuzungun*, dans quels

contextes, et quelle est l'appréciation que les enfants portent sur cette langue. Nous avons organisé des ateliers et des entretiens avec les enfants, leurs parents, les enseignant·e·s et les *comunidades*. Le diagnostic devait permettre de rencontrer, parmi les membres des diverses *comunidades* concernées, des personnes reconnues pour l'étendue de leurs connaissances culturelles, et désireuses de les transmettre. Huit « conseillers culturels », *asesores culturales*, seront nommés. Ces conseillers étaient tous des hommes âgés de 60 ans ou plus. Leur tâche était d'encadrer les enseignant·e·s et d'organiser les cours de langue et les manifestations culturelles.

Qu'est-ce que le *mapuzungun* ?

Au Chili, le *mapuzungun* a été considéré jusqu'à récemment comme une menace pour l'hégémonie nationale. Cette perception se retrouve dans l'ensemble de l'Amérique latine [La Peña 2005]. Elle reflète l'idéologie ethnonationaliste qui fait une analogie entre peuple, territoire national et uniformité linguistique, idéologie qu'Anderson découvre à la base des Etats modernes [Anderson 2002 : 102-122].

L'évolution des politiques dans le domaine de l'éducation signale un changement de paradigme quant à la signification des langues autochtones en général et du *mapuzungun* en particulier. Il y a trente ans, les enfants se voyaient interdire l'utilisation du *mapuzungun* dans le cadre scolaire, comme nous le dit une enseignante participant au projet EIB. Alors que nous parlions de sa participation au projet, elle nous a confié, à Alejandro Chavarría et à moi, qu'au début de sa carrière, elle « devait battre les enfants pour qu'ils ne parlent pas mapuche entre eux, sinon ils n'auraient jamais

pu apprendre à lire et à écrire⁶⁰ ». Son attitude reflète l'idée que la maîtrise du *mapuzungun* équivalait à une méconnaissance de l'espagnol, et on ne pouvait y remédier que par l'éradication de la langue maternelle. Dans cette perspective, aucun bilinguisme n'était concevable, ce qui explique que l'intégration des Mapuche passait non par l'imposition d'une langue commune, mais par l'imposition d'une langue unique. Dans la vie quotidienne des Mapuche, ce discours dominant s'est traduit par le fait que parler *mapuzungun* signifiait affirmer son infériorité sociale, si ce n'est raciale.

Le fait que cette même enseignante participe avec enthousiasme au programme EIB s'explique par le changement de paradigme général. L'évolution de l'attitude de l'enseignante reflète le changement de perception du *mapuzungun* au niveau national. De menace, il devient un élément menacé du patrimoine national. Le fait que la loi 19'253 s'en fasse promotrice découle de la perception nouvelle de ce dernier comme étant menacé de disparition, et comme un instrument de la construction nationale. L'article 28 de la loi admet d'emblée que le *mapuzungun* serait en danger et que le nombre de ses locuteurs et de ses locutrices chuterait depuis deux ou trois décennies. Cette idée est largement répandue tant parmi les Mapuche que les *Wingka*, et à entendre les personnes de différentes générations dans les *comunidades*, la perte semble réelle, bien qu'il soit difficile de la mesurer, faute d'études diachroniques adéquates sur la question [Lavanchy 2002 ; Chavarría et Lavanchy 2004b].

En légiférant sur l'importance culturelle nationale des cultures autochtones à partir de la constatation de son déclin, l'Etat choisit d'encourager, de sauvegarder et de défendre le *mapuzungun*.

⁶⁰ « Yo tenía que pergarles para que no hablen mapuche, porque si no nunca hubieran podido aprender a leer y escribir. »

Concrètement, ces politiques se matérialisent par les projets en éducation interculturelle bilingue d'abord dans la 9^e Région, puis dans les 8^e et 10^e ainsi qu'à Santiago.

Pour atteindre son objectif de revalorisation culturelle, le projet mis sur pied par l'équipe d'éducation interculturelle bilingue de l'*Universidad de la Frontera* proposait de réaliser des activités qualifiées de traditionnelles. A Elicura, c'est l'organisation d'un *palin* qui a mobilisé les enfants. Le *palin* est une activité complexe qui fait intervenir les dimensions sportives, rituelles et sociales [Alonqueo Piutrin 1999 ; Duval 2002 ; Ramírez S. 1986]. Il s'agit d'un affrontement entre deux équipes dont les membres, tous des hommes, doivent contrôler une balle en bois dur à l'aide de crosses appelées *wüño*. Leur but est d'envoyer la balle au-delà de l'équipe adverse. Le *palin* a des fonctions sociales car il permet de résoudre des conflits et de consolider des alliances entre des groupes [voir page suivante, illustration 16]. Pour les enfants de l'école de la Villa, il s'agissait de se préparer pour défier ceux d'une autre école participant au projet. Pour ce faire, ils ont dû apprendre le contexte du *palin*, comment l'organiser et s'y préparer, comment inviter les partenaires, comment les recevoir. C'est Don Alberto qui a été chargé de les conseiller. Il leur a expliqué l'importance du *palin*, les a emmenés chercher les arbres dont les branches donnent de bons *wüño*, et leur a expliqué comment les couper et demander sa branche à l'arbre.

Cet exemple illustre les activités organisées par le programme EIB. Toutes les activités dites traditionnelles, tels les tournois de *palin*, comportait des conseillers culturels qui les expliquaient en *mapuzungun*. Ces activités s'inscrivaient dans le cadre scolaire à la fois physiquement et temporellement : elles avaient lieu dans les salles de classe et durant les heures d'enseignement, sauf les

tournois eux-mêmes, qui avaient lieu le week-end. Le programme reproduit l'idée selon laquelle le *mapuzungun* est une langue destinée à certains espaces, au détriment d'autres. Ainsi il n'y a pas de velléités d'enseignement en *mapuzungun* des branches scolaires classiques.

Anderson [2002] a souligné les fonctions idéologiques et politiques des langues. A Elicura, les deux langues en présence, l'espagnol et le *mapuzungun*, couvrent des champs différents. Le *mapuzungun* est valorisé dans le contexte de la tradition. Il est présenté comme un garant d'authenticité des savoirs transmis, et, plus encore, il est censé être en rapport étroit avec le type de connaissances particulières que sont les connaissances traditionnelles. Le *mapuzungun* est généralement perçu comme une langue qui permet de dire les traditions et non comme une langue de communication quotidienne [Chavarría et Lavanchy 2004b ; Lavanchy 2001b ; Chiodi et Loncon 1995].

Le caractère traditionnel de la langue mapuche est accentué par les interprétations de son étymologie. Les linguistes le considèrent comme formant une catégorie unique, et non apparenté aux autres langues autochtones avec lesquelles les Mapuche étaient en contact avant la colonisation espagnole. Il serait en quelque sorte « né de la terre ». [Lavanchy 2001b ; Lavanchy 2002] Son système phonétique, basé sur des onomatopées, en serait une preuve [César Ancalaf, communication personnelle. Voir aussi Chiodi et Loncon 1995] Une telle vision permet avant tout de naturaliser la langue, qui, de manifestation culturelle, devient émanation de l'environnement, des animaux qui le peuplent, et des phénomènes qui s'y manifestent. Par exemple, le terme signifiant le renard, *ngürü*, rappellerait le grognement de cet animal.

Illustration 16. Des écoliers se préparent à jouer au Palin



© Photo de l'auteure, février 2001

Illustration 17. Apprentissage musical durant l'école d'été organisée par Weliwen



© Photo : D. Maribur, février 2003

La mise en évidence de ces éléments naturels dans les discours sur le *mapuzungun* souligne l'idée selon laquelle il serait impropre à faire face à la modernité, au développement, au progrès. Cette perspective entraîne la spécialisation des deux langues en présence. La première, l'espagnol, serait idoine pour parler de la nation, de la modernité et des thématiques du développement et des revendications politiques [Lavanchy 2001b]. La langue de la tradition est réservée à des contextes culturalisés, particularisés. Son usage est limité aux cérémonies, aux pratiques traditionnelles. C'est la langue de la nature, au même titre que la culture autochtone serait garante de relations harmonieuses avec l'environnement.

En prolongement, le *mapuzungun* se voit dénué de possibilités d'évolution. Cette idée se retrouve dans l'opinion généralement admise que le véritable *mapuzungun* aurait été perdu, car même ceux et celles qui le parlent ne le font plus à la manière de leurs grands-parents. Il est condamné à signifier un passé héroïque mais révolu.

Le protéger signifie aussi rétablir sa pureté, ce qui implique un autre axe de différenciation avec l'espagnol, celui de ses modalités : le *mapuzungun* serait par essence oral, alors que l'espagnol serait écrit. On retrouve ici l'idée d'une tradition sacralisée, qui devrait pour rester authentique, se trouver au-delà des influences externes, des changements. Une telle perspective est démentie par la richesse des innovations dans les emplois du *mapuzungun*, et ce même au sein des espaces perçus comme les plus réfractaires au changement, tels les espaces cérémoniels.

J'ai montré l'importance des compétences rhétoriques pour qu'un dirigeant soit suivi. Ces compétences signifient aussi la présence de l'oralité sur l'écriture : le *mapuzungun* doit avant tout se parler,

même si différentes manières de le transcrire existent [Chiodi et Loncon 1995]. Ceci explique que certains dirigeants ne puissent dominer qu'imparfaitement la lecture et l'écriture, malgré les difficultés que cela peut engendrer lors des interactions avec les représentant·e·s des institutions.

En résumé, les nouvelles mesures législatives visant à sauvegarder le *mapuzungun*, et traduisant la valorisation récente de cette langue en tant que patrimoine culturel national ne peut se faire que dans un contexte particulier. C'est parce qu'il est associé avec l'idée de perte, avec celles de traditions et de passé, que le *mapuzungun* peut être encouragé par le biais de mesures spécifiques, dites interculturelles. Cela ne signifie pas qu'il deviendrait une langue équivalente à l'espagnol, puisque les deux langues se voient attribuer des champs distincts : au *mapuzungun* le champ de la connaissance spécifique, mapuche, traditionnelle. A l'espagnol, ceux du changement, de la modernité, des revendications politiques [Lavanchy 2002]. Les activités du projet en éducation interculturelle rendent visibles les représentations qui lient l'usage du *mapuzungun* à des espaces particuliers. En ceci, l'opposition entre le *mapuzungun* et l'espagnol reflète la tension entre les pôles de la continuité et du changement. Le *mapuzungun* rappelle le passé, à l'instar de la *machi* ou du guerrier allié aux troupes indépendantistes. Il indique l'importance des éléments présentés comme traditionnels, tels que les instruments de musique ou les tournois de *palin*.

Les espaces de l'interculturalité

Le projet de l'IEI illustre, à mes yeux, un certain nombre de représentations de l'altérité mapuche. Plus généralement, les formes que revêtent les politiques interculturelles sont révélatrices

des hiérarchies sociales. En premier lieu, la promotion d'un système d'éducation interculturelle bilingue repose sur l'impératif, édicté par la société dominante, de « générer une plus grande participation à la vie nationale ». *De facto*, les Mapuche semblent ne pas participer « naturellement » à la « vie nationale ». Un tel discours présuppose l'existence de deux mondes foncièrement distincts, le monde dit chilien, général, national, et le monde mapuche, particulier, local. Au Chili, le paradigme de mondes parallèles pour décrire l'altérité autochtone est apparu dans les années 80 [Bengoa 1999]. Il est basé sur l'idée d'une exclusivité ethnique et culturelle entre une culture nationale et les cultures autochtones, érigées en altérité absolue, définitive et inéluctable.

La vision de mondes exclusifs mène à considérer comme nécessaire la création d'espaces de rencontre. C'est l'objectif des politiques interculturelles, qui garantissent l'application de mesures institutionnelles pour permettre la communication entre ces deux mondes qui, spontanément, ne semblent pas pouvoir entrer en contact. S'y retrouve donc un discours sur les relations entre un espace donné et des manifestations culturelles, aussi présent dans les sciences sociales :

Les représentations de l'espace en sciences sociales dépendent des images de cassure, de rupture et de disjonction. La spécificité des sociétés, des nations, des cultures est basée sur une division de l'espace apparemment non problématique, sur le fait qu'elles occupent « naturellement » des espaces discontinus. La prémisse de la discontinuité constitue le point

Deuxième partie

Etre Mapuche au Chili : les territoires de la culture

de départ à partir duquel le contact, le conflit et la contradiction entre les cultures et les sociétés sont théorisés⁶¹.

Gupta et Ferguson 1992 : 6

Le discours sur l'exclusion mutuelle, en termes de culture et d'espace géographique, de la vie nationale et des manifestations culturelles autochtones est institutionnalisé par la loi 19'253. Outre la naturalisation de leur non-communication, ces représentations contribuent à donner l'image de cultures autochtones comme des entités enracinées dans des lieux particuliers, en l'occurrence des terres autochtones. Cette analogie entre des cultures et l'espace physique qui serait le leur ne prend pas en considération le fait que les cultures s'incarnent dans des personnes qui, elles, se rencontrent, se déplacent, voyagent, cohabitent, communiquent les unes avec les autres.

Les lieux de la culture sont garants de la légitimité des dirigeants : c'est la proximité d'avec un hypothétique noyau culturel mapuche, local, localisé et localisable, qui leur confère leur efficacité. D'emblée certains lieux physiques sont proposés comme points d'ancrage tangibles des traditions. Ces lieux correspondent aux terres autochtones, donc aux *comunidades* qui deviennent ainsi les territoires culturels par excellence. Elles cumulent des attributs physiques et symboliques, qui naturalisent l'ancrage local donc rural. Comme tout processus de naturalisation des faits sociaux, une telle définition porte en elle un fort potentiel de persuasion. Lorsque le dirigeant est *longko*, *cacique* ou président d'une

⁶¹ « *Representations of space in social sciences are remarkably dependent on images of break, rupture, and disjunction. The distinctiveness of societies, nations, cultures is based on a seemingly unproblematic division of space, on the fact that they occupy "naturally" discontinuous spaces. The premise of discontinuity forms the starting point from which to theorize contact, conflict, and contradiction between cultures and societies.* »

comunidad, la référence à ce territoire particulier n'a pas besoin d'être explicitée. D'autres catégories de la dirigeance doivent utiliser le vocabulaire de la tradition pour garantir leurs liens avec la culture. C'est le cas des intellectuels mapuche, eux aussi souvent des hommes [Painemal 2004]. Ces nouveaux dirigeants ont en commun l'expérience de la discrimination, souvent urbaine, et le fait que leur légitimité est souvent attaquée en vertu de leur distance physique avec les *comunidades*.

Les politiques interculturelles affirment générer d'indispensables espaces de rencontre. Cela signifierait que de tels espaces devraient être générés, et d'autre part que la société dominante serait la seule apte à créer la rencontre. Une telle définition, outre son ethnocentrisme, néglige de considérer les modalités mêmes de ce type de rencontre culturelle. La société dominante possède les capacités matérielles pour imposer ses valeurs à la société mapuche, de même que ses modalités de séparation. En imposant des espaces particuliers de communication, elle impose aussi un incorporation à un système social et économique spécifique, à l'instar de ce que décrit Ferguson en Afrique coloniale [Ferguson 1994] : les différences culturelles revêtent des significations particulières par le biais de leur incorporation à ce contexte socioéconomique⁶² [*ibid.* : 26].

A cet égard, les politiques interculturelles dessinent un marché au sein duquel circulent des ressources monétaires. Elles permettent à certaines catégories de personnes d'en profiter : les universitaires

⁶² « *Colonialism in Africa was not simply a matter of one « culture » influencing another, it was a matter of the forced incorporation of Africans into a wholly new social and economic system. Largely through land alienation and the system of migrant labor, Africans had come to participate with Europeans in a « single social system », and cultural differences took on their significance within their encompassing socioeconomic context.* »

Deuxième partie

Etre Mapuche au Chili : les territoires de la culture

engagé·e·s au sein des projets, les conseillers ou les facilitateurs culturels, souvent des hommes, des dirigeants... La distribution de ressources financières permet aussi de déterminer ce qui doit être sauvegardé et comment le sauvegarder, comme l'a montré Briggs :

Les institutions de l'Etat-nation exercent un contrôle sur les mises en scène de la différence en promouvant des *espectáculos*, des spectacles, dans lesquels les « représentant·e·s » des différentes *etnías* (groupes ethniques) s'engagent dans des représentations théâtralisées de « leur culture ». De tels événements reflètent les agendas et budgets de l'Etat, des ministères de la culture ainsi que d'autres entités bureaucratiques. Pour soutenir de manière efficace les idéologies nationalistes, et légitimer des intérêts particuliers, les « racines » racialisées de l'identité vénézuélienne doivent être juxtaposées visuellement et acoustiquement dans des lieux où elles sont aisément accessibles à une audience qui ne s'identifie à aucun de ces groupes⁶³.

Briggs 1996 : 440

L'idée de cloisonnement spatial se retrouve dans la définition de ce que représentent les traditions, comme je l'ai montré par le biais de l'organisation sociale et de la dirigeance. De là découlent les impératifs de trouver des médiateurs et des représentants. Or, de telles figures existent dans la société mapuche, qui n'impliquent pas

⁶³ « *Institutions of the nation-state exert control over the representation of difference by sponsoring espectáculos (pageants) in which 'representatives' of the different etnías (ethnic groups) engage in theatricalized presentations of 'their culture'; these events reflect the agendas and budgets of state and national ministries of culture and other bureaucratic entities. To be useful in the process of sustaining nationalist ideologies and legitimate particular interests, the racialized 'roots' of Venezuelan identity must be visually and acoustically juxtaposed in settings in which they are easily accessible to audiences that do not identify with any of these groups.* »

une vision ethnicisée des catégories d'intérieur et d'extérieur. Les dirigeants permettent aussi la communication avec d'autres *comunidades* mapuche, et ne sont pas confinés à représenter la *comunidad* dans des contextes toujours qualifiés d'interculturels.

Le fait que, pendant une décennie, tous les programmes de EIB aient eu lieu dans des zones rurales est lui aussi révélateur d'un autre aspect de la spatialisation de l'ethnicité. En ne reconnaissant les Mapuche que dans des espaces restreints, locaux, censés être culturels, le discours dominant leur dénie une partie de leurs compétences sociales, et délégitime les actions qui sont perçues comme sortant de ce cadre. Cela renforce de plus l'idée de leur manque de participation à la vie nationale, et de leur supposée méconnaissance des mécanismes institutionnels. Il faut souligner à ce propos l'opacité de la structure même dans laquelle s'inscrit la CONADI. Dans la mesure où cette institution doit composer avec différents ministères, sa position est difficilement intelligible⁶⁴. Mon analyse trouve un écho dans l'essai sur « Les Dépossédés », qui démontre la « volontaire inintelligibilité » des institutions britanniques destinées « aux pauvres » et « aux marginaux » [Wilson et Wylie 2005]. Mes interlocuteurs et interlocutrices le savent pertinemment, à l'instar d'Eugenio, lorsqu'il m'affirme : « le gouvernement met sur pied des programmes interculturels mais nous sommes les seuls à faire vraiment de l'interculturalité⁶⁵. »

Le projet d'éducation interculturelle bilingue de l'IEI était articulé autour de ce que ses promoteurs ont appelé l'estime de soi,

⁶⁴ A ma connaissance, la seule autre institution dans le même cas est le SERNAM, le *Servicio Nacional de la Mujer*. Les ambiguïté de cette position institutionnelle sont analysées par Franceschet [Franceschet 2003 ; Franceschet et Macdonald 2004].

⁶⁵ « *El gobierno hace proyectos interculturales, pero nosotros somos los únicos que hacen interculturalidad.* »

Deuxième partie

Etre Mapuche au Chili : les territoires de la culture

autoestima. L'analogie qui est faite entre les problèmes scolaires et la dévalorisation d'une appartenance est intéressante. Elle reste cependant limitée par la perspective qui tend à focaliser ces processus sur les Mapuche en tant qu'individus, en négligeant le contexte général dans lequel s'articulent de tels sentiments. Plus spécifiquement, cet aspect est mentionné dans le projet de base, qui compte impliquer des enfants et parents, mapuche comme *wingka*. Dans la pratique, la participation des familles *wingka* est pratiquement nulle, ce qui s'explique par l'application même du projet interculturel. Ce dernier est mis sur pied en zone rurale, dans des écoles comprenant une importante densité d'élèves mapuche, ce qui renforce l'idée selon laquelle les politiques interculturelles, l'éducation bilingue en premier lieu, s'adresse aux autochtones et non à la population dominante. De ce fait, ce type de projet en arrive à accentuer l'idée selon laquelle les problèmes d'estime de soi sont d'ordre individuel. Comme je l'ai souvent entendu, le problème serait personnel car il serait un signe de « honte identitaire ». Les sentiments de honte expliqueraient la perte des traditions, et notamment celle du *mapuzungun*.

Tel quel, le paradigme de l'interculturalité assigne aux Mapuche des espaces particuliers dans lesquels ils sont reconnu·e·s. Le discours dominant sur la différence culturelle limite pourtant la revalorisation de la culture mapuche à des actions *wingka* pour les Mapuche. L'interculturalité est une option pour les un·e·s, la majorité des citoyen·ne·s chilien·ne·s se reconnaissant et étant reconnu·e·s comme non indigènes, alors qu'elle est une obligation pour les autres, la minorité autochtone.

Dans cette partie, je me suis intéressée à la signification de la continuité en termes de permanence culturelle. Je suis partie de la *comunidad*, présentée comme le lieu par excellence de la pérennité,

pour interroger différentes formes d'organisation qui apparaissent à Elicura. La *comunidad* se distinguerait des autres de par son caractère traditionnel, car elles seraient la manifestation actuelle des antiques *lov*. Le terme est aussi associé à une idée de territoire communautaire, qui ne se retrouve pas dans la Vallée. Je montre que les huit *comunidades* d'Elicura, rassemblées sous une même définition juridique, expriment la plasticité de la formulation des appartenances identitaires.

J'ai appréhendé la *comunidad* dans une perspective synchronique, en la comparant aux autres formes d'organisation sociale que j'ai rencontrées sur le terrain. La *comunidad* se distingue des associations autochtones, dont fait partie le groupe culturel, car ces dernières ont été pensées pour parler des nouvelles formes de construction de l'appartenance autochtone, à savoir celles qui apparaissent en milieu urbain. Elle n'en reste pas moins appropriée à Elicura par deux groupes, qui se posent en acteurs incontournables de la présence mapuche dans la Vallée. Les deux dirigeants utilisent de manière différenciée le vocabulaire de la tradition, en articulant chacun à sa manière culture mapuche et contexte chilien. Enfin, les associations de voisinage sortent du cadre de la loi autochtone, ce qui n'empêche pas leurs présidents de revendiquer leur légitimité dans l'affirmation de la présence autochtone à Elicura.

L'analyse des différentes figures de la dirigeance approfondit la réflexion sur l'idée de continuité culturelle. Classiquement, le *longko* est présenté comme la figure d'autorité traditionnelle par excellence. Les *longko* seraient en opposition avec les présidents des *comunidades* ou ceux des associations. J'ai montré que toutes les catégories de la dirigeance à Elicura font appel aux mêmes qualités que celles du *longko*. En ce sens, la distinction entre autorité

Deuxième partie

Etre Mapuche au Chili : les territoires de la culture

traditionnelle, désignée par un terme *emic*, qui serait donc plus authentique que les figures de dirigeance dont les noms sont d'origine espagnole, donc *etic*, ne rencontre aucune pertinence dans les pratiques sociales locales.

Tels que définis par la société *wingka*, les dirigeants sont soumis à un double impératif : celui des critères démocratiques, leur représentativité, et celui de leur proximité avec la culture mapuche. Ces deux exigences ne sont pas en relation neutre ni équilibrée : la définition des traditions dépendant des catégories de la société dominante.

Choisir un dirigeant ne signifie pas l'exclusion de toute autre personne du champ de la représentation. Ceci explique qu'un bon dirigeant ne fait pas forcément un élu politique. Les Mapuche gèrent les deux systèmes de représentation à travers des stratégies complexes d'appropriation et de rejet de ce qui est extérieur. Par opposition, le territoire défini comme intérieur est un lieu où les biens sont limités. Cette notion est fondamentale car c'est sur elle que repose la notion centrale d'équilibre, qui intervient pour comprendre les mécanismes de contrôle social, notamment à l'égard des jeunes femmes. Pour les *Wingka* comme pour les Mapuche, la légitimité des dirigeants est fonction de leur masculinité.

L'idée de continuité culturelle s'articule dans un contexte de mobilité et de réinterprétation du passé en fonction des enjeux du présent. La spatialisation des appartenances, telle qu'effectuée par la société dominante, se donne à voir dans les politiques interculturelles. Celles-ci présupposent que la création d'espaces de rencontre serait indispensable. Or, de tels espaces sont régis par les représentations dominantes de l'altérité, et contribuent à essentialiser la culture par des processus d'emblématisation. C'est ainsi que la langue mapuche

Deuxième partie

Etre Mapuche au Chili : les territoires de la culture

devient un élément identitaire à sauvegarder. Les politiques interculturelles n'en restent pas moins axées sur une dichotomie des espaces correspondant au *mapuzungun* et de ceux correspondant à l'espagnol.

En ce sens, les territoires de la culture sont des espaces de transaction et de communication entre Mapuche et non-Mapuche. S'y négocient les niveaux locaux d'appartenance, d'inclusion et d'exclusion, qui permettent d'affirmer la frontière entre Mapuche et *Wingka*, et entre Mapuche de diverses *comunidades* ou associations.

Troisième partie.

Rester Mapuche : continuité, genre et parentalité

J'ai montré que dans les représentations de la transmission culturelle, les mères se voient assigner un espace important. Ce sont elles qui doivent éduquer les enfants et sont réputées leur transmettre les compétences linguistiques en *mapuzungun*. Comment, dans les pratiques sociales à Elicura, s'actualise ce statut valorisé ? Quelles sont ses caractéristiques ? Plus généralement, comment devient-on femme et mère à Elicura ?

C'est l'histoire de Maria qui m'a permis de répondre à ces questions. Maria et moi nous sommes liées d'amitié lors de mon premier séjour dans la Vallée, en 2000. Sa mère est décédée peu après, alors que Maria avait 19 ans. Ses deux sœurs aînées étaient déjà mariées, si bien que l'éducation de ses frères et sœurs plus jeunes et le soin de la maison paternelle lui sont revenus.

Maria a commencé à fréquenter secrètement un voisin en 2002, et elle m'a souvent confié son angoisse à l'idée que son père ne découvre sa liaison. Dans nos conversations, cette angoisse s'entremêlait étroitement avec la peur de tomber enceinte et j'ai tâché de l'aider à trouver une solution. La pilule contraceptive était théoriquement disponible gratuitement au dispensaire rural. Maria ne pouvait pourtant envisager d'y recourir, toujours en raison du caractère secret de sa relation amoureuse. Obtenir une consultation auprès de la sage-femme, seule habilitée à prescrire la pilule, aurait été pour elle un aveu public. En effet, une visite à la sage-femme n'était possible que dans le cadre de la consultation médicale hebdomadaire, qui rassemblait plusieurs dizaines de personnes de la Vallée dans la petite antichambre qui servait de salle d'attente. Le médecin et la sage-femme occupaient chacun-e une salle, et appelaient leurs patient-e-s à la cantonade. La visite de Maria à la

sage-femme aurait déclenché des rumeurs qui seraient inévitablement parvenues aux oreilles de son père.

Les semaines passèrent et Maria s'aperçut qu'elle était enceinte. Elle connut une période de détresse et de prostration, puis se confia à ses sœurs, à son frère aîné et enfin à son père. Ce dernier lui interdit de revoir son ami. Quelques jours plus tard, alors que j'avais rendez-vous avec Maria, j'arrivai dans une ambiance plombée. Effondrée, Maria me raconta que son père était entré dans une colère noire après l'avoir rencontrée sur le chemin en train de converser avec son ami. Il l'a ramenée à la maison en la frappant, et lui a ordonné de préparer ses affaires afin qu'il puisse l'emmener dès le lendemain matin chez sa sœur aînée, Flor, qui vit en ville.

Maria resta plusieurs mois chez Flor. Durant son séjour, elle accoucha de son fils Jorge à l'hôpital régional. Je lui rendis visite plusieurs fois, et elle me disait ne pas s'habituer à cette vie confinée. La maison de Flor n'avait que deux petites chambres, dans lesquelles Flor et son mari vivaient avec leurs trois enfants, en plus de Maria et de son bébé. Après dix mois en ville, Maria décida de retourner dans la maison paternelle. Elle fit ses bagages et prit le bus pour la Vallée. Sa décision n'était pas motivée par la perspective de retrouver son ami, car elle savait que lui et sa famille, ouvriers agricoles, avaient déménagé. Elle me dit n'avoir aucune envie de renouer avec lui. Son retour à la Vallée coïncida avec la mise sur pied d'un programme d'occupation, destiné à des femmes vivant en zones rurales défavorisées. La gestion en avait été confiée à une femme de la Vallée, qui choisit les participantes. Avec un enfant à sa charge, Maria fut immédiatement intégrée pour travailler cinq matinées par semaine. Les occupations variaient en fonction de la saison, et les participantes touchaient la moitié du

salaire minimum officiel. Durant son travail, Maria confiait Jorge à la garde de sa sœur Lisa, sur le point de terminer sa scolarité, et qui avait repris la responsabilité du foyer paternel depuis le départ de Maria.

Si l'histoire de Maria m'a touchée de par notre affection mutuelle, elle s'est vite révélée paradigmatique : elle m'a révélé l'importance de la maternité, et principalement de la première grossesse, dans la vie des femmes. Si la première grossesse engendre un changement de statut important, l'accession à la maternité ne semble pas avoir constitué d'objet bon à penser dans la littérature classique, contrairement au mariage. Faron [1968] se contente de mentionner la différence de statut entre femmes mariées et femmes non mariées, entre mères et femmes sans enfant.

L'autre élément qui ressort de l'histoire de Maria est celui de ses angoisses. La suite de son histoire montre que ses peurs ont tout lieu d'être, et qu'elles sont fondées sur une connaissance des possibles réactions de son père. D'autres interlocutrices m'ont relaté leur première grossesse dans des termes semblables, en invoquant leur peur, l'impératif de garder le secret face à leurs parents, la violence qui résulte de la publication de leur fréquentation masculine, et l'ostracisme qui les frappe. Ces angoisses donnent la mesure des contraintes et des dangers physiques et psychiques qui pèsent sur les jeunes femmes.

J'analyserai dans cette partie le délicat passage de « filles de » à « mères de ». Les deux dimensions que je viens d'évoquer, celle du secret et celle des angoisses, révèlent l'ampleur de la menace de violence qui pèse sur les jeunes femmes.

Chapitre 1

Des statuts des femmes et des hommes

Se marier pour cuisiner

Les travaux anthropologiques sur les Mapuche présentent le mariage comme le principal changement de statut d'une femme.

Ainsi, pour Faron :

En comparaison avec les hommes, les femmes ont généralement une position inférieure dans la société mapuche. Pourtant, toutes les femmes n'ont pas le même statut [...]. Le statut des femmes mariées diffère par exemple de celui des femmes non mariées, celui des mères de celui des femmes sans enfants⁶⁶.

Faron 1968 : 32

En tant que norme sociale prépondérante, le mariage chez les Mapuche, tel que le présente Faron, est une condition *sine qua non* de la vie en *comunidad*. Il ne mentionne le célibat qu'à l'occasion du départ des hommes et des femmes célibataires pour la ville. De fait, ces personnes disparaissent de sa monographie, ce qui laisse entendre qu'à ses yeux, elles ne font plus partie de la vie sociale rurale.

Plus récemment, Course [2005 : 87-88] souligne implicitement l'importance du mariage pour les femmes. Il signale que « tous les Mapuche » participent à la sociabilité de l'échange que ce soient les

⁶⁶ « Compared to men, women have a generally inferior position in Mapuche society. Yet all females do not have the same status [...]. The status of married women for instance differs from unmarried women; that of mothers from childless women. »

enfants, les « femmes mariées » ou les hommes⁶⁷. La précision mise sur les femmes mariées est ici centrale. La sociabilité de l'échange que Course analyse est à la base de la construction des Mapuche en tant que personnes. Ce sont les femmes mariées qui invitent à partager un repas, qui offrent de la nourriture. Ce sont aussi elles qui soulignent l'importance de donner à manger et les significations qui y sont liées, en terme de sociabilité. Lors du *palin* organisé par le groupe culturel *Kimün Mapu* fin 2003, Isabel a été invitée comme le reste de *Weliwen*. Elle hésitait à s'y rendre, en demandant si elle allait recevoir de la nourriture : « Qu'est-ce qui va se passer si personne ne s'occupe de moi⁶⁸ ? » Le verbe que je traduis ici par « s'occuper de », *atender*, est utilisé pour signifier l'hospitalité accordée à quelqu'un, en l'accueillant et en lui donnant à manger. Ainsi, lorsque je rendais visite à d'autres familles, Isabel me demandait indifféremment à mon retour si on m'avait donné à manger ou si on s'était occupé de moi⁶⁹.

Le fait d'offrir et d'accepter de la nourriture est fondamental pour comprendre les processus de sociabilité des femmes. L'échange de nourriture correspond à celui du vin dans la sociabilité masculine. Course [2005] montre que boire ensemble constitue la base de la création de liens sociaux entre hommes. Comme la nourriture, le vin peut aussi être un véhicule pour une attaque de sorcellerie. Ne

⁶⁷ « *Fundamental to my argument is the point that all Mapuche people participate in what I have termed the sociality of exchange as it is this which defines them as persons. For children it is constituted primarily through the exchange of speech acts, for married women it is constituted through the gifts of bread, sugar, eggs, chickens, and mate tea which they make upon visits to other women. For men the sociality of exchange frequently takes more elaborate forms, in particular the three institutions of formalized friendship: trafkintun, konchotun, and comradrazgo.* »

⁶⁸ « *¿No quiero ir porque que pasa si nadie me atiende?* »

⁶⁹ « *¿Te dieron de comer?* » ou « *¿Te atendieron?* »

pas l'accepter révèle un manque de confiance. L'échange se passant souvent au sein d'un groupe, refuser le vin offert est un acte public.

Aller à un *palin* ou à un *ngillatun* et ne recevoir à manger de personne serait un signe d'exclusion, de rejet. Accepter la nourriture offerte indique que les partenaires entretiennent des relations de confiance. Il est plus délicat de vouloir utiliser le partage de nourriture comme offrande pour rétablir un contact, comme je l'ai appris. Quelques semaines après mon déménagement de chez Isabel, *Weliwen* organisa une rencontre en santé interculturelle. Destinée aux jeunes Mapuche de l'ensemble de la Vallée, la rencontre avait pour objectif de rendre accessible aux jeunes générations le savoir lié aux vertus curatives des plantes de la région. Les discussions portaient sur la connaissance des plantes elles-mêmes et des endroits où les trouver. Invité par Juan, c'est Don Leonardo qui prit la parole en premier, en rattachant ce savoir spécifique à la culture mapuche et aux pratiques qu'il qualifiait de traditionnelles, comme le rapt en tant qu'institution de mariage. En marge des discussions elles-mêmes, qui s'étendaient sur deux jours, tout le monde était convié à partager les repas. J'aidais alors ma nouvelle voisine, une cousine de Juan, à servir la nourriture qu'elle avait préparé. Soucieuse de manifester à Isabel la fin de notre différend, j'ai longuement parlé avec Juan et Pedro, et avec leur cousine, de l'opportunité de servir une assiette à Isabel. Tous trois m'ont fortement découragée, arguant qu'elle allait refuser la nourriture que je lui proposais. Ils considéraient ma proposition comme dangereuse car on ne s'expose pas aux conséquences d'un refus, en l'occurrence une marque de défiance, dans un espace public.

Ce sont donc les femmes mariées, en charge d'un foyer qui peuvent initier des échanges. Ce faisant, elles affirment l'état des relations interpersonnelles et s'inscrivent dans un tissu de relations qui impliquent aussi leurs familles. C'est pourquoi ces échanges sont centraux dans les réseaux de sociabilité.

Que signifie être marié·e ? A Elicura, le verbe *estar casado/a*, désigne différentes formes d'union. Les enquêtes et recensements institutionnels aiment à préciser les modalités du mariage. Ainsi, lors de l'enquête effectuée par Ancalaf [Ancalaf 2000], ce dernier détermine non seulement si les membres de la maisonnée sont marié·e·s, mais encore si leur union a été officialisée par un mariage civil, un mariage religieux, ou un mariage dit mapuche, *a lo mapuche*⁷⁰. Deux, voire trois de ces modalités d'union se conjuguent souvent. Lors de mes séjours suivants, je me suis aperçue que, dans la pratique, ces différentes formes d'union n'influencent aucunement la reconnaissance du couple dans la Vallée, ni sa légitimité sociale. De fait, la plupart du temps, les voisin·e·s ne sont pas au courant des modalités choisies et ne s'y intéressent pas.

Les réponses à ces questions montrent cependant que la définition du mariage mapuche reste floue. La majorité des couples considèrent qu'elle fait référence au fait de « simplement vivre ensemble », *convivir*. D'autres, comme la Señora Rosa dont je mentionne l'histoire ci-dessous, l'interprètent comme « le mariage ancien », connu comme une forme d'enlèvement :

⁷⁰ Cette enquête a eu lieu lors de mon premier séjour à Elicura, et César Ancalaf m'a alors généreusement invitée à me joindre à son équipe. Les remarques qui suivent sont tirées de mes observations et de nos conversations.

« Ma grand'mère me racontait qu'elle avait été volée. Je lui disais : mais Grand'mère, comment vous êtes-vous laissé voler ? Et elle me répondait qu'elle était d'accord. D'ailleurs, il me semble que la Lamngen ici, la Lamngen Rosa, a vécu cela. »

Señora Rosa : « Moi, ils m'ont volée quand j'étais jeune. Mais j'étais d'accord avec mon mari actuel, alors je suis sortie par la fenêtre quand il est venu. Après ils ont tué des poulets. En fait, le mari passait chercher la fiancée, et l'emmenait, et après ils faisaient une grande fête. »⁷¹

Témoignage enregistré à Elicura lors
d'une Rencontre entre jeunes et
personnes âgées, organisée par
Weliwen, le 21.07.2003

L'histoire de la Señora Rosa rappelle les descriptions monographiques classiques du mariage mapuche [Faron 1968 ; Stuchlick 1999]. Le stéréotype du rapt n'en reste pas moins l'un des éléments fondamentaux des représentations *wingka*. Il est généralement utilisé pour prouver que le machisme des Mapuche serait plus marqué que celui des *Wingka*. Une telle idée est ancienne, puisqu'elle se retrouve par exemple dans le récit des martyrs d'Elicura. Le rapt y est interprété comme constituant la base de la polygamie, et comme une pratique visant à s'approprier de nombreuses femmes. Il sert de repoussoir pour justifier les

⁷¹ « *Mi abuela me contaba que se la robaron. Yo la preguntaba: pero, Abuela, ¿Cómo se dejó robar? Y ella me dijo que estaba de acuerdo. Parece que a la Lamngen acá, la Lamngen Rosa, se la robaron...* »
Señora Rosa: « *A mí me robaron cuando era joven. Pero yo estaba de acuerdo con mi marido de ahora, entonces yo sali por la ventana cuando vino. Después mataron a pollos. Entonces el esposo pasaba a buscar a la novia y se la llevaba, despues hacía una fiesta.* »

interventions externes destinées à sauver les femmes, espagnoles ou mapuche, des appétits sexuels mapuche. La mise en évidence d'une altérité négative par rapport à « nous », permet de légitimer l'ordre social de la société qui se reconnaît dans le « nous » implicite [Nader 1989]. En l'occurrence, la société dominante chilienne stigmatise les Mapuche en utilisant le rapt comme une preuve de leur caractère machiste, ce qui lui permet de légitimer la position dominante des hommes *wingka* par rapport aux femmes en général [Richards 2004].

Le stéréotype du rapt peut aussi être retourné et devient un signe de moralité, censé déboucher sur des unions stables et durables, comme le montre par exemple un récent article du journal *El Mercurio* intitulé « Les Mapuche enlèvent encore leurs fiancées »⁷² [Fredes 2000]. La mise en exergue de la dimension morale du mariage mapuche, telle que la souligne Fredes, intervient dans un contexte national particulier, celui des débats sur le divorce. De tels débats ont agité le Chili durant plusieurs années, et l'article de Fredes apporte des arguments en faveur du rejet. En invoquant la figure des Mapuche authentiques, dont les coutumes se perpétuent, il ancre l'argument de l'immoralité du divorce dans ce qui constitue l'essence de la nation chilienne, à savoir la conjonction harmonieuse des préceptes catholiques et de la religion naturelle des anciens Mapuche, qui se rejoindraient pour affirmer la pérennité des unions⁷³. Le rapt sert donc d'objet de projection d'une altérité tantôt négative, tantôt positive. Mais qu'il soit bon ou mauvais, le sauvage est réduit à rester inférieur, et, à travers un élément

⁷² *Los Mapuches aún raptan a sus novias.*

⁷³ Après plusieurs années de débats, le Parlement chilien a finalement accepté la loi sur le divorce en 2005.

décontextualisé présenté comme traditionnel, en l'occurrence « le mariage mapuche », sa culture en est réduite à signifier son irréductible différence.

Dans la pratique, la possibilité de s'enfuir avec son amant constitue toujours une ressource pour les jeunes femmes de la Vallée, mais elle est loin d'être l'option la plus prisée. La perspective de s'enfuir de nuit avec son ami fait partie des possibilités brièvement évoquées par Maria pour échapper à l'interdit de son père. C'est ce qu'a fait l'une de ses amies, Alejandra, à 17 ans, pour rejoindre celui qui est depuis devenu son mari. Alejandra n'a pas donné de nouvelles durant plusieurs mois, vivant chez la mère de son ami, et lorsqu'elle est revenue voir ses parents, elle était enceinte de six mois. Pour Alejandra, s'enfuir représentait alors une des rares opportunités d'échapper au contrôle paternel. Cette idée rejoint la vision positive de l'amour romantique et passionnel analysé par Bourgois [Bourgois 2001]. Les femmes portoricaines d'un quartier pauvre de New York voient dans l'exaltation de la passion amoureuse la seule possibilité de changer de vie, que ce soit pour échapper à un père autoritaire ou à un mari violent. De même, la fuite amoureuse est une stratégie à Elicura pour échapper à l'autorité paternelle. Comme la Señora Rosa, Alejandra a trouvé refuge dans un premier temps dans la maison de ses beaux-parents, dans un village en dehors de la Vallée. Elle a décidé de revenir et a négocié avec son père l'octroi d'un lopin de terre. Le couple a patiemment rassemblé les matériaux nécessaires à la construction d'une maison. Dans l'intervalle, Alejandra vivait chez ses parents et son mari travaillait pour une entreprise forestière. Ils ont emménagé dans leur propre maison peu avant la naissance de leur second enfant. De fait, l'étape de s'établir dans sa propre maison est considérée comme décisive. C'est ce qui fonde la

légitimité de l'union, indépendamment de l'officialisation devant les institutions civiles ou religieuses.

Devenir mère, devenir épouse

L'histoire d'Angélica, mariée et mère de quatre enfants, illustre la relation entre le fait d'emménager ensemble et celui de devenir mère. Jeune fille, elle fréquentait secrètement celui qui allait devenir son mari. Lorsqu'elle s'aperçut qu'elle était enceinte, elle décida de ne pas s'enfuir, pour « ne pas faire de peine à sa mère », *no darle pena a mi mamá*. Elle n'en continua pas moins à voir son ami tout au long de sa grossesse, qu'elle cacha à ses parents. Bien que vivant sous le même toit qu'eux, elle réussit à garder le secret en s'habillant avec des habits le plus larges possibles. Elle parvint au terme de sa grossesse et, lorsque les contractions commencèrent, elle demanda à une amie de l'accompagner en bus à l'hôpital de Contulmo, où elle accoucha. Elle revint ensuite chez ses parents avec son bébé. Son père comme sa mère refusèrent de lui adresser la parole pendant plusieurs mois. En 2003, lors d'une visite que je lui faisais à l'occasion de la naissance de son troisième enfant, elle me décrit cette période comme excessivement difficile : « [Mes parents] ne me parlaient plus. Ma maman était sévère, elle ne me donnait pas même du pain, je devais tout lui demander mais je ne voulais pas lui devoir quoi que ce soit. J'ai dû tout faire toute seule. Heureusement qu'une voisine, une de mes tantes, m'a aidée. [Mon mari] m'a aussi aidée, il venait me voir, et m'apportait toujours quelque chose pour le bébé. Après un an, je

suis allée vivre chez mes beaux-parents. Nous avons dû attendre longtemps, des années, avant d'avoir notre maison⁷⁴ ».

Des années plus tard, Angélica restait très reconnaissante à la voisine qu'elle évoquait. L'aide de cette dernière prit la forme de dons de nourriture et d'habits. Lors d'une autre conversation, Angélica mentionna qu'à cette période, elle allaitait à la fois sa petite fille et le dernier-né de sa tante, qui n'avait pas suffisamment de lait en raison de son âge. La bienveillance de cette tante ne signifie pourtant pas qu'elle-même ait eu une position fondamentalement différente face à ses propres filles. Quelques mois avant l'accouchement d'Angélica, elle mit à la porte sa fille aînée, lorsqu'elle s'aperçut de sa grossesse. L'attitude de la tante n'en manifestait pas moins une reconnaissance sociale, en impliquant Angélica dans une relation d'échange [Course 2005 ; Kradolfer 2005], alors même qu'Angélica n'était pas mariée et vivait sous le même toit que ses parents, sans foyer qui lui soit propre. En l'occurrence, devenir mère avait modifié son statut de telle sorte qu'elle n'était plus considérée comme « la fille de », mais comme une personne susceptible d'entrer dans une relation d'échange à part entière, en dehors de ses parents. Ces derniers ne se formalisèrent pas de l'aide de la voisine, qui ne donna pas lieu à un conflit entre les deux familles.

⁷⁴ « Fue muy difícil todo, ya que no me hablaban más. Mi mamá era maniosa, no me daba nada, ni siquiera pan, tenía que pedir todo, pero no se lo he pedido nada. Tenía que arreglarmelo sola. Por suerte que tuve la ayuda de una vecina, una tía mía, ella me ayudó bastante. El Pablo también me ayudó, siempre me venía a ver, me traía cosas para la guagua. Después de un año me fue a vivir a donde mis suegros. Tuvimos que esperar mucho tiempo, como años, antes de tener nuestra casa. »

A l'instar du récit d'Angélica, d'autres histoires soulignent que l'arrivée d'un enfant permet d'officialiser une relation. A ce titre, la période entre la prise de conscience de la grossesse et la naissance représente un moment-clé. C'est là que se prend la décision d'emménager ou non ensemble. La plupart du temps, la maison des parents du mari représente le premier lieu de vie commune du jeune couple. Une telle cohabitation peut durer plusieurs mois, le temps d'obtenir un lopin où établir sa maison et de rassembler les matériaux nécessaires à sa construction.

Les récits d'Angélica et d'Alejandra montrent que pour devenir épouse, il faut être devenue mère. L'histoire de Maria signale elle aussi l'importance de la maternité qui lui confère un nouveau statut, alors même qu'elle reste célibataire, et continue, après son retour, de vivre chez son père. Elle lui demande pourtant de lui octroyer un bout de son terrain sur lequel construire sa propre maison. Maria prit la décision de cesser sa relation amoureuse, et d'élever seule son enfant. Cette attitude se manifesta par son refus d'adresser la parole à son ancien ami une fois de retour dans la Vallée, et par son choix de ne déclarer son enfant que sous son propre patronyme.

Après que Maria eut quitté la Vallée, je me rendis compte que nombre d'autres jeunes femmes se trouvaient dans la même situation qu'elle. Leurs récits jettent un nouvel éclairage sur le statut des femmes, que les anthropologues ont principalement décrites en fonction des mariages qu'elles contractent. Les unions que j'ai connues se sont faites à travers l'accession des jeunes femmes à la maternité. C'est lorsqu'une jeune femme est enceinte que se pose la question de savoir si le couple officialise sa relation. Plus encore, la maternité permet à Angélica et à Maria d'accéder à des espaces de sociabilité de l'échange, alors même qu'elles ne sont

considérées que comme des « mères de », et non des « épouses de ». C'est lorsqu'elle est devenue mère qu'Angélica entre dans une relation d'échange avec sa tante, alors même qu'elle continue de vivre chez ses parents et non sous le même toit que son mari. Maria affirme son indépendance en revenant vivre chez son père, tout en refusant de rejoindre le père de son enfant. Mais au lieu de reprendre son activité précédente, qui consistait à tenir le foyer de son père et à s'occuper de ses frères et sœurs, elle obtient un travail rémunéré, et la tâche de *dueña de casa* échoit à sa sœur, en train de terminer ses études.

Célibat et déséquilibre

Les histoires de Maria et d'Angélica permettent d'interroger les descriptions du célibat. Dans les monographies, le célibat est couramment présenté comme une anomalie pour les Mapuche car il romprait les règles fondamentales de la stabilité sociale. En allant s'établir en ville, les célibataires disparaissent purement et simplement de la monographie de Faron [Faron 1968]. Kradolfer relève pour sa part que le célibat rompt « la règle d'équilibre des contraires : jeunes-vieux, hommes-femmes, mari-épouse... qui assure le bon fonctionnement du monde », dans une perspective *emic* [Kradolfer 2005 : 249].

Ce dernier argument souligne l'importance fondamentale de la notion d'équilibre pour la société mapuche, qui est à la base du mythe qui relate la lutte entre *Xengxeng* et *Kaikai*. On le retrouve dans plusieurs monographies, où il est présenté comme le « mythe d'origine » des Mapuche [Carrasco 1986 ; Faron 1968 ; Grebe Vicuña 1998 ; Contreras ; Kuramochi, et al. 1990]. La version que je présente ci-dessous a été enregistrée à Cañete, auprès de César

Ancalaf, en novembre 2000. Son récit débute par la présentation de quatre personnes, réfugiées sur les flancs abrupts d'une montagne entourée de flots menaçants. Il s'agit de *Vutachaw*, le grand-père, de *Kusheñuke*, la grand-mère, de *Wechewentru*, le jeune homme, et d'*Úlchazomo*, la jeune femme. Ces deux couples tentent d'échapper au déluge provoqué par une force maléfique, *Kaikai*, pour anéantir la surface de la terre. Une autre force, *Xengxeng*, s'oppose à ce projet. C'est lui qui a permis aux quatre personnes de se réfugier sur la montagne.

Les deux forces opposées, *Kaikai* et *Xengxeng*, sont symbolisées par deux serpents [voir page suivante, illustration 18]. *Xengxeng* fait croître la montagne sur laquelle les deux couples ont trouvé refuge. Lorsque la montagne se rapproche du soleil, ils tâchent de se protéger de la chaleur grâce à des plateaux de bois, mais la chaleur est difficilement soutenable. Heureusement, *Xengxeng* finit par remporter la victoire *in extremis*. La montagne s'immobilise, les quatre êtres humains sont sauvés. Ce sont eux qui donnent naissance aux Mapuche actuels, en conjuguant le savoir né de l'expérience du couple âgé et la capacité reproductive du plus jeune.

Le mythe souligne la présence et l'importance de polarités opposées, qui devraient idéalement être en équilibre pour assurer la continuité du monde. Les polarités se retrouvent dans les deux serpents telluriques, associés respectivement à la terre et à l'eau ; dans l'opposition entre le couple jeune et le couple âgé ; et dans l'opposition entre femmes et hommes. Par ailleurs, le chiffre quatre représente la perfection et la plénitude de l'équilibre atteint [Grebe Vicuña 1998]. On le retrouve dans la symbolique picturale du *kulxung*, lui-même à l'image de l'univers, avec sa surface plane et

ronde, le *mapu*, la terre, qui sépare et relie à la fois le monde supérieur, le *wenu mapu*, et le monde inférieur, *minche mapu*.

A l'instar de *Kaikai* et *Xengxeng*, les couples jeunes et ancien-ne-s, femmes et hommes, *wenu mapu* et *minche mapu* ne peuvent simplement s'opposer comme un pôle positif et l'autre négatif. Ces oppositions ne peuvent être réduites à une équation manichéenne représentant « le bien » d'un côté, et « le mal » de l'autre. C'est la combinaison des deux qui garantit l'équilibre et en même temps engendre d'inéluctables tensions au sein de l'univers. Les deux pôles sont indispensables à la vie, comme l'incarnent les représentations du territoire : l'une des montagnes qui entourent Elicura est connue comme le *Xengxeng*, lieu que l'on m'a décrit comme représentant un refuge en cas de besoin, notamment en cas d'inondations ; lui faisant face se dresse une montagne réputée mauvaise, qu'il faut éviter, surtout en cas d'orage, car elle-même gronde. A la lumière de ce mythe, les ambiguïtés liées aux catégories de proximité et de distance, relevées dans le cadre de la dirigeance, soulignent elles aussi l'importance de l'équilibre.

L'idée d'équilibre joue de plus un rôle central dans l'appréhension de la maladie et de la santé. La santé est définie comme un équilibre [Chureo, et al. 2001], que brisent des « flèches », lancées par des personnes jalouses et envieuses. Le déséquilibre se manifeste par des maux, des problèmes de santé, etc., et peut être détecté par une *machi*, qui après identification de leur origine, renvoie les flèches. A l'intersection de ces forces, la figure de la *machi* est redoutable, puisqu'elle possède la capacité d'identifier la cause de la maladie, mais aussi celle de « la renvoyer », *mandarle de vuelta*, pour se venger de l'attaque. Etre en bonne santé n'est jamais durable, ce d'autant moins qu'une santé florissante suscite l'envie,

Illustration 18. Le combat de Xengxeng et Kaikai



Peinture murale à Temuco

Photo : A. Lavanchy, Janvier 2004

et que, par conséquent, elle est susceptible d'attirer des « attaques de sorcellerie », *kallkutun* [Citarella, et al. 1995].

Par ailleurs, la fragilité de l'équilibre se retrouve dans tous les domaines où interviennent des polarités. L'équilibre ne représente jamais un état stable, il est précaire, soumis à des relations toujours dynamiques. En effet, dans un univers où tout est relié, le bien-être des un·e·s ne peut que résulter de la spoliation des autres, et l'équilibre entre l'ensemble des biens personnels, matériels comme immatériels, est impossible à obtenir. D'où les sentiments d'envie et de jalousie, moteurs des attaques interpersonnelles, et les dangers de faire parler de soi. L'analyse de ce mythe pourrait être développée, mais il importe de souligner dans le contexte de ce travail le thème du couple et de la complémentarité ainsi que la notion d'équilibre.

Face à la double prescription du couple et de la procréation, la position des célibataires est inconfortable. C'est le cas de Juan. Son célibat, à plus de quarante ans, et le fait qu'on ne lui attribue pas d'enfants, provoquent souvent des sarcasmes liés à un supposé manque de virilité : « ce n'est qu'un demi-homme »⁷⁵. La supposition d'un manque de virilité est une manière commune d'exprimer un soupçon d'homosexualité. Je l'ai déjà mentionné, l'homosexualité fait aussi partie des stéréotypes de la société dominante à l'encontre des Mapuche, ce qui est un élément qui explique la féminisation de la figure de la *machi* :

Les discours homophobes nationaux dépeignent souvent les hommes machi comme des homosexuels déviants et efféminés, qui menacent les masculinités nationales et la

⁷⁵ « *Es medio hombre no más.* »

moralité catholique, et qui dès lors ne sont pas appropriés en tant que symboles nationaux⁷⁶.

Bacigalupo 2004 : 512

Ceci explique pourquoi les hommes *machi* présentent leur statut comme identique à celui, prestigieux, des prêtres ou des médecins, charges majoritairement ou exclusivement masculines. Dans le langage courant, à Elicura, j'ai souligné que, s'il désigne un homme, le terme *machi* devient *macho*, qui signifie « mâle » en espagnol. La visibilité grammaticale du genre de la *machi* est probablement due à l'influence de l'espagnol et à la contiguïté entre les termes *machi* et *macho*. Cette adaptation reste intéressante car elle affirme le caractère viril des hommes *machi*. Elle signale que les hiérarchies ethniques et celles de genre fonctionnent de manière conjointe. Ainsi les sentiments d'aliénation nés de la colonisation sont souvent interprétés par les hommes colonisés comme une réduction à un état féminin, voire à un processus d'émasculatation [Yuval-Davis 1997 : 67]. Dans cette perspective, la réaffirmation du caractère masculin des hommes *machi* peut se comprendre comme une mise à distance des accusations d'homosexualité que la société dominante a formulées à leur encontre.

Tous les hommes célibataires ne se voient pas soupçonnés d'homosexualité. Il est au contraire courant de leur prêter des aventures avec des femmes mariées. Parlant de son frère célibataire, la Señora Matilde m'a dit qu'il ne s'est jamais marié « à cause d'une femme, qui lui aurait fait quelque chose⁷⁷ ». Son

⁷⁶ « National homophobic discourses often depict male *machi* as deviant, effeminate homosexuals who threatens national masculinities and Catholic morality and therefore are inappropriate as national symbols. »

⁷⁷ « Fue ella que le hizo algo. »

explication peut se rapprocher de l'interprétation donnée à Course sur la présence, aux côtés des célibataires, d'une fiancée nocturne maléfique et désincarnée. Cette dernière s'accaparerait l'énergie de l'homme qu'elle visite la nuit, et provoquerait une baisse de leur vitalité qui les empêcherait de se lier dans la vie diurne, publique [Course 2005].

Si les célibataires masculins sont relativement rares, les femmes célibataires vivant seules, le sont plus encore. Plusieurs mères non mariées vivent avec leurs enfants, et nombre de femmes âgées et veuves partagent leur lopin avec un fils et la famille de ce dernier. Il m'a fallu attendre l'été et la pléthore de parents qui viennent passer quelques semaines à Elicura pour rencontrer Paz, une femme d'une quarantaine d'années, célibataire et sans enfants, qui vit en ville. Paz m'invita à l'accompagner dans les visites qu'elle faisait à ses parents, visites au cours desquelles on lui demandait régulièrement si elle s'était enfin mariée. Elle me dit souvent qu'elle ne « pourrait jamais revenir », revivre dans la Vallée, parce qu'elle avait envie de vivre comme elle l'entendait et ne voulait pas de liaison fixe. Jusqu'alors, sa trajectoire ressemble à celle de Fernanda, partie elle aussi depuis plusieurs années et travaillant en ville. Fin 2002, Fernanda revint cependant à la Vallée, enceinte et sans partenaire. Elle comptait accoucher et confier l'enfant à sa mère afin de reprendre son travail. Elle finit cependant par s'établir dans la Vallée et trouva du travail à Contulmo.

Dans ce contexte, l'anthropologue *gringa*, voyageant et vivant toute seule, *que anda solita*, constituait une exception. La Señora Sara, Angélica, Alejandra, Flor et Fernanda se sont toutes montrées préoccupées par ma situation, et m'ont conseillé d'avoir au moins un enfant, *tener por lo menos un hijo*, afin de mettre fin à ma

Troisième partie

Rester Mapuche: continuité, genre et parentalité

solitude. Plus rarement, on m'a conseillé de me trouver un mari, *pillar un wentru*. Avoir un enfant n'inclut par ailleurs pas nécessairement le fait de le mettre au monde. La cousine de la Señora Sara a adopté un fils, ce qui est considéré comme une filiation légitime.

Mariages, proximité et distance

Dès lors se pose avec plus d'acuité encore la question de comprendre l'attitude négative des parents face au conjoint potentiel de leur fille, surtout si cette dernière est enceinte. Y a-t-il des mariages souhaités ? Quels sont-ils ?

La faisabilité d'un mariage semble plutôt dépendre de la distance qui existe entre un homme et une femme à l'intérieur du système de parenté. Le mariage est interdit avec le groupe de femmes trop proche, autorisé avec un groupe plus éloigné et déconseillé avec le groupe trop éloigné des Autres : les Huinca.

Faron 1962 : 55

Comme l'a constaté Faron, les Mapuche sont exogames [voir aussi Stuchlick 1999 ; Boccara 1999b ; Kradolfer 2005]. A Elicura, hommes et femmes mapuche se marient avec des partenaires provenant d'autres *comunidades*. Il n'est pas rare que les épouses ne soient pas de la Vallée. Beaucoup d'entre elles proviennent d'autres *comunidades* situées sur le territoire de Contulmo, de Tirua ou de Cañete. Maria m'a affirmé à plusieurs reprises que son père entrerait dans une colère noire s'il savait qu'elle fréquentait un jeune voisin⁷⁸, car il voulait que ses filles se marient avec quelqu'un d'extérieur à la Vallée. Les mariages avec des femmes *wingka* originaires de la Vallée ne sont pas rares. Je n'ai pas connaissance de couples domiciliés dans la Vallée dont l'épouse serait une *wingka* venant d'ailleurs, mais beaucoup d'hommes vivant depuis plusieurs

⁷⁸ En l'occurrence, la fréquentation de Maria reste exogame puisque le père de son enfant, s'il est voisin, est *Wingka*.

années à Santiago ou dans d'autres grandes villes y ont rencontré et épousé des femmes *wingka*.

La définition du trop proche, du lointain et du trop lointain paraît donc plus complexe que la définition en termes ethniques proposées par Faron ne le suggère. Les catégories de proximité et de distance ne sont pas absolues mais relatives. Elles dépendent des circonstances du moment, des enjeux de pouvoir entre les différentes personnes, familles ou *comunidades* présentes, des alternatives à disposition. Les réduire à des synonymes de catégories ethniques, comme Faron qui identifie « les Huinca » en tant que « groupe le plus éloigné », leur confère une rigidité que les pratiques sociales démentent. Il n'en reste pas moins que l'appartenance à la même *comunidad* révèle une proximité trop grande pour permettre des mariages.

La question des mariages adéquats, donc de proximité et de distance, s'articulent en fonction du genre. Un vocabulaire distinct existe pour différencier les conjointes non mapuche des conjointes mapuche. Une épouse *wingka* est qualifiée de *chiñura*, altération de l'espagnol *señora*. Le terme *chiñura* m'a été plus rarement défini comme s'appliquant à toutes les épouses non mapuche. Par contre, aucun terme autre que *wingka* n'existe pour désigner l'époux non mapuche d'une Mapuche. Le traitement différencié des femmes et des hommes dans ce cadre est visible dans des discussions entre parents. Ainsi, lors d'une grillade dans sa maison, Isabel a pris à parti son cousin Pedro quant à son mariage avec une *chiñura*. Elle lui reprochait de manière virulente de préférer « une femme de l'extérieur », *alguien de afuera*, à « une Mapuche », et de provoquer ainsi la perte de la culture. La preuve qu'elle apporte est que ses filles, vivant en ville avec leur mère, sont *awingkaisadas*, qu'elles

Troisième partie

Rester Mapuche: continuité, genre et parentalité

« ne savent rien », et « ne possèdent de mapuche que leur nom de famille »⁷⁹. Des reproches similaires émaillent les discussions semblables lors de l'atelier avec les femmes dirigeantes, à Temuco. Les femmes déplorent que les hommes mapuche préfèrent aller chercher « ailleurs », et accentuent ainsi la perte de la culture, car « qui va éduquer [les enfants] ? ».

⁷⁹ « *Son awingkaisadas, ya no saben nada y tienen el puro apellido no más.* »

Chapitre 2

De la « langue traditionnelle » à la « langue maternelle »

Je me suis retrouvée un matin ensoleillé de novembre 2003 avec l'équipe EIB, à Antiquina, un secteur compris entre les lacs Lanalhue et Lleu Lleu. Une rencontre entre le groupe EIB de l'Universidad de la Frontera et les membres des *comunidades* concernées par le projet d'éducation était agendée. De notre côté, il y avait Gabriela, une jeune femme mapuche, spécialiste en EIB et parlant couramment le *mapuzungun* ; deux *wingka*, Irma, l'anthropologue chargée de gérer le projet, Alejandro, un ethnolinguiste ; et une *gringa*, moi.

Très vite un groupe de cinq hommes âgés prirent la parole, pour dire l'importance qu'ils accordaient à leur langue et montrer les différences entre *mapuzungun* et espagnol. Ils disséquèrent les différentes séquences du *pentukun*, les salutations entre deux personnes, qui incluent des questions sur la famille de chacun, au sens large. Au fil de leurs salutations, je suis de plus en plus dérangée par le brouhaha grandissant produit par un groupe de jeunes hommes, derrière moi, au fond de la salle. Ils chuchotent et rient entre eux, changent de position à tout moment et se tortillent sur leur coin de table. Leur malaise est évident. Sans doute influencés par les lieux, ils utilisent avec brio les stratégies mises au point par des générations d'élèves pour perturber efficacement un enseignement.

A l'issue de la réunion, alors que les perturbateurs ont rapidement pris la poudre d'escampette, nous restons un moment avec un petit groupe qui s'est formé autour des hommes plus âgés. Ils

commentent l'attitude des jeunes hommes, déplorant leur manque de respect lorsque des gens plus âgés s'expriment. Nous apprenons que tous sont revenus depuis peu de Santiago avec leur famille, et, selon les autres membres de la *comunidad*, leur expérience urbaine explique leur gêne et leur mépris envers « ce qui est mapuche », *lo mapuche*.

Mes notes prises à l'issue de la réunion à Antiquina reflètent les sentiments de gêne et de honte que suscite fréquemment le fait de parler *mapuzungun*. En l'occurrence, les jeunes pères de famille, récemment revenus s'établir dans les *comunidades*, se distinguent des anciens. Par cet exemple, je thématise la question de l'opposition entre jeunes et vieux, du point de vue de la maîtrise du *mapuzungun*, qui se retrouve avec la même acuité à Elicura.

Les membres de la génération des 30-45 ans, qui est la plus active au sein du groupe culturel et dans les *comunidades*, disent généralement ne pas savoir le *mapuzungun*. Par contre, ils affirment, et leurs parents avec eux, que leurs pères et mères le parlent couramment. La Señora Sara, la Señora Matilde, âgées de plus de 60 ans, m'ont raconté qu'elles étaient monolingues en *mapuzungun* jusqu'à leur mariage. La Señora Matilde me confie qu'aux débuts de leur vie commune, son mari mapuche la battait chaque fois qu'elle parlait *mapuzungun* à la maison. « Il avait honte », m'explique-t-elle, car « je ne savais pas l'espagnol »⁸⁰. Depuis, elle l'a appris sur le tas et, comme beaucoup de ses contemporaines, elle émaille notre conversation en espagnol de syntaxe, d'expressions et de termes venant du *mapuzungun*, mais

⁸⁰ « *Le daba vergüenza, porque yo no hablaba castellano.* »

elle déplore que ses propres enfants aient « honte de leur race⁸¹ ». Lors de notre conversation, sa fille cadette, âgée de 25 ans, entre dans la cuisine. Elle interrompt sa mère pour me confirmer que ni elle, ni ses frères et sœurs ne comprennent le *mapuzungun*. « Quand ma mère me parle mapuche, elle se met en colère car je ne comprends pas ce qu'elle veut⁸² ».

Le *mapuzungun* comme stigmat social

La honte, *verguenza*, que la Señora Matilde prête à son mari, est ambiguë. Elle résulte à la fois du fait qu'elle parle *mapuzungun* et de sa méconnaissance de l'espagnol. Le fait que mes interlocuteurs et interlocutrices associent parler *mapuzungun* et ne pas savoir l'espagnol s'explique par les politiques linguistiques menées depuis la fondation de l'État chilien présentées antérieurement. Pour que les Mapuche apprennent l'espagnol, ils devaient abandonner leurs propres références linguistiques.

L'imposition de l'espagnol a eu lieu en une génération, puisque les enfants de la Señora Matilde, comme les autres Mapuche de leur âge, disent ne plus savoir le *mapuzungun*. La rapidité d'un tel changement linguistique reflète l'intensité des politiques d'éradication des langues autochtones au Chili. Au-delà des consignes appliquées dans le cadre de l'enseignement formel, sur lesquelles je reviendrai, l'éradication a été soutenue par une discrimination sociale très marquée. Puisqu'ils travaillaient fréquemment au dehors, *fuera*, en tant qu'ouvriers dans les mines et dans les grandes propriétés foncières, les hommes de la

⁸¹ « *Mis hijos ya no entienden, les da vergüenza su raza.* »

⁸² « *Cuando mi mamá me habla en mapuche, ella se enoja porque no entiendo nada de lo que quiere. Le digo: Ay, Mamá, usted está hablando puras letreras no más.* »

génération de la Señora Matilde, donc âgés d'une soixantaine d'années ou plus lors de mon terrain, étaient en contact étroit avec les *Wingka*. Le *mapuzungun* était méprisé et considéré comme un signe d'arriération culturelle, si ce n'est mental, pour ceux qui ne maîtrisaient pas suffisamment l'espagnol.

En étant exposés en première ligne aux pressions de la société dominante, les hommes de cette génération ont aussi eu plus d'occasions d'apprendre l'espagnol. La force du stigmat social attaché à toute expression linguistique du *mapuzungun* en a fait des relais efficaces des politiques d'éradication à l'intérieur de leurs foyers, comme en témoigne l'histoire de la Señora Sara.

Les personnes de cette génération n'ont que rarement été scolarisées. La première école de la Vallée ouvre à la fin des années 60, reflet des politiques publiques du président Frei visant à éradiquer l'analphabétisme rural [Chavarría et Lavanchy 2004b]. Ceci explique que les enfants de la Señora Matilde ont été scolarisés, à l'instar des personnes de leur âge. La Señora Matilde ne sait ni lire ni écrire, comme les autres femmes de sa génération. Son mari a appris les rudiments de l'écriture et de la lecture sur le tas, au fil de ses interactions avec les *Wingka*, ce qui lui permet de remplir au besoin les documents officiels. Face aux pressions subies dans les interactions avec les *Wingka*, et face aux changements structuraux, avec l'apparition de la scolarisation obligatoire, l'apprentissage de l'espagnol s'est imposé. Dans ce contexte où les langues sont considérées comme mutuellement exclusives, cela a mené à une rapide diminution du nombre de personnes parlant *mapuzungun*.

Dans la Vallée, la constatation du déclin linguistique fait intervenir deux types d'explication. La première est formulée par la génération

de la Señora Matilde, contemporaine des vieillards d'Antiquina. Ces personnes maintenant âgées regrettent ce qu'elles appellent la honte de leurs enfants face à leur langue. La seconde est en quelque sorte la réponse des enfants, qui invoquent la jalousie de leurs mères. Ainsi Pedro déplore que sa mère ne lui parle de temps en temps en *mapuzungun* alors qu'elle ne le faisait ni avec lui ni avec ses frères et sœurs. Il interprétait le non-enseignement de sa mère comme une volonté délibérée de garder des connaissances traditionnelles pour elle-même, sans en faire bénéficier ses enfants qui en pâtissent actuellement, explication que j'ai souvent entendue dans la Vallée.

Le rapide déclin du nombre de locutrices et de locuteurs s'explique par le changement de paradigme du discours dominant. Les politiques ont passé de l'éradication à la sauvegarde, du monolinguisme imposé à un bilinguisme possible – puisque l'emploi de l'espagnol s'est généralisé. La récente valorisation du *mapuzungun* s'associe plus à une folklorisation, donc confinée à des espaces destinés à rester différents de ceux, positifs, de la modernité, qu'à une reconnaissance effective. En ce sens, parler *mapuzungun* reste pour bon nombre de jeunes Mapuche source de malaise, même dans le contexte des interactions dans la Vallée. Alors que je raccompagnais la Señora Sara, la mère d'Isabel, âgée de plus de 80 ans, elle salua une jeune voisine d'un retentissant *Mari mari*, le « bonjour » mapuche. L'adolescente rougit et se tortilla sans piper mot, et son malaise visible provoqua la colère de la vieille dame qui l'apostropha en lui disant qu'elle ne devrait pas avoir honte (*tener vergüenza*) de « sa langue ». A nouveau, l'origine de la honte, ou du moins de la gêne, manifestée par la jeune fille est ambiguë : est-ce parce qu'elle sait ou ne sait pas ? Parce que c'est « sa » langue, ou parce qu'elle ne l'est plus ?

La patrimonialisation passe par l'assignation à des espaces sociaux particuliers. L'emploi du *mapuzungun* est de mise lors de cérémonies telles que le *ngillatun*, lors des manifestations organisées par *Weliwen*, ou encore dans le cadre de celles organisées par le programme EIB, telles qu'un *llepun* ou un *palin*. La Señora Matilde comme la Señora Sara m'ont dit apprécier ces rares occasions de rencontre, car elles y retrouvent des contemporain·e·s avec lequel·le·s elles peuvent parler *mapuzungun*. À de telles occasions, les orateurs se doivent de montrer leur maîtrise de la langue.

Ce contexte paradoxal fait qu'il semble impossible de faire juste. Comme la jeune interlocutrice de la Señora Sara, les jeunes pères de famille d'Antiquina se voient doublement condamnés. Ayant grandi dans un contexte, notamment scolaire, où le fait de parler *mapuzungun* était synonyme de discrimination sociale, c'est maintenant leur ignorance linguistique qui devient problématique. Le nouveau stigmatisme porte non plus sur le fait de ne pas être réellement Chilien·ne, mais sur celui de ne plus être un·e Mapuche authentique, sur le fait d'être *awingkaisado/a*, puisque, pour affirmer sa légitimité en tant que Mapuche, il faut maîtriser « sa » langue [Chavarría et Lavanchy 2004b].

L'importance nouvelle qui a été conférée par la société dominante à la langue ouvre une compétition entre ceux et celles qui savent encore, et ceux et celles qui ont perdu la langue, bien que les limites entre ces deux groupes soient surtout contextuelles. Isabel parle bien le *mapuzungun*, selon les critères de la CONADI. Elle regrette pourtant de ne pas parler « comme sa mère ».

L'enjeu face aux institutions, en premier lieu face à la CONADI, est important, puisqu'il en va de la survie économique des familles et

de l'accès individuel à des ressources symboliques et matérielles. Par exemple, être choisi⁸³ par le programme EIB comme *asesor cultural* signifie toucher une rémunération. Plus généralement, obtenir le statut autochtone ouvre la possibilité de demander une bourse d'étude, comme l'a fait Isabel. Dans le contexte des politiques néoindigénistes, ces possibilités n'effacent pourtant pas le handicap social. En fait, le nouveau stigmaté de l'*awingkaisación* ne remplace pas l'ancien, qui assimile connaissances linguistiques du *mapuzungun* à un manque de compétences en espagnol.

Parler *mapuzungun* dans des espaces publics, donc connotés comme chiliens ou *wingka*, n'est pas donné à n'importe qui. Il s'agit de posséder un capital social qui permette de contrebalancer la connotation passéiste, négative, attachée à la langue mapuche. Ainsi, les universitaires mapuche ou *wingka* du projet EIB peuvent se le permettre, de même que les personnes âgées. Les responsables du projet comme les hommes âgés sont en position de domination sociale, ce qui leur permet de « maximiser [leurs] profits symboliques » [Bourdieu 1982 : 76], comme c'est le cas des élites qui adoptent, le temps d'un discours, un patois, le créole ou tout autre dialecte :

⁸³ Autre position de médiation, le statut de conseiller culturel n'a été attribué qu'à des hommes dans le cadre du programme EIB – car seuls des hommes avaient été proposés par la CONADI et les différentes *comunidades* impliquées.

Troisième partie

Rester Mapuche: continuité, genre et parentalité

Si le béarnais (ou ailleurs le créole) vient un jour à être parlé dans les occasions officielles, ce sera par un coup de force de locuteurs de la langue dominante assez pourvus de titres à la légitimité linguistique [...] pour qu'on ne puisse pas les soupçonner de recourir à la langue stigmatisée « faute de mieux ».

Bourdieu 1982 : 63

L'emploi de langues dévalorisées par des personnes au statut social assuré dans un contexte donné correspond à ce que Bourdieu appelle une « stratégie de condescendance » [*ibid.*], qui contribue à réaffirmer les hiérarchies sociales. En parlant *mapuzungun*, les responsables du projet EIB et les hommes âgés affirment leur prépondérance sur les jeunes pères de famille récemment réinstallés à Antiquina. Ces derniers le savent, et se trouvent doublement marginalisés. De par leurs expériences de vie, et notamment celles, récentes, vécues en contexte urbain, il est logique qu'ils s'appliquent des formes d'autocensure, et ce d'autant plus que leur connaissance du *mapuzungun* ne leur permettrait pas de s'affirmer face aux hommes âgés, reconnus comme les garants de la légitimité de la langue.

A Elicura, Carla n'était pas non plus dupe. Agée de 43 ans, Carla était l'une des filles de la Señora Sara et travaillait comme employée domestique depuis de nombreuses années. Lors de ses vacances dans la Vallée, Carla nous raconta, à sa mère et à moi, que sa patronne lui avait récemment demandé si elle était « vraiment Mapuche », et si elle ne pouvait pas « parler de temps en temps mapuche avec les enfants [dont elle a la charge la journée] ». Carla n'avait rien répondu et s'était contentée de jouer la bornée, *yo me hice tontita*. Elle nous dit qu'elle n'accéderait pas à

cette requête, car sa patronne ne s'était jamais intéressée ni à elle, ni à sa famille, ni à la « culture mapuche », avant que « ça ne devienne à la mode. Car ils ne veulent pas vraiment [nous] connaître, savoir comment c'est, ils veulent juste apprendre quelques mots comme ça⁸⁴ ».

En résumé, le *mapuzungun* devient un emblème d'appartenance dans les *comunidades*, et le fait de ne pas le parler est assimilé à « avoir honte de ses origines », de son appartenance. Or, honte et gêne constituent des expressions individualisées du mépris social auquel les Mapuche sont régulièrement confronté·e·s. Dans certains contextes, la langue maternelle peut se révéler un double stigmaté. Dans le cadre du projet EIB, les jeunes générations, telles les jeunes pères de famille d'Antiquina ou la voisine d'Isabel prise à parti par sa mère, se voient stigmatisées pour ne pas savoir assez, et en même temps, en tant que Mapuche, elles restent stigmatisées comme appartenant à un temps révolu.

« Ma mère ne nous a jamais parlé *mapuzungun* »

Les politiques interculturelles s'appuient sur un discours lié à la perte, qui se retrouve dans mes conversations avec les membres de *Weliwen*, puis avec d'autres Mapuche de Elicura. Nombre d'adultes déplorent leur méconnaissance du *mapuzungun*, le fait de ne pas le parler convenablement, à leurs propres yeux. C'est un regret souvent manifesté par les membres de *Weliwen*, d'autant plus conscient·e·s des implications du *mapuzungun* que les manifestations auxquelles le groupe est convié impliquent souvent un ou plusieurs discours en langue mapuche.

⁸⁴ « *Es una moda no más. Porque no quieren conocer realmente, saber como son las cosas, sólo les gustan algunas palabras.* »

En octobre 2002, lors d'une réunion de *Weluwen*, Pedro aborda la question de l'éducation interculturelle bilingue dans la Vallée. L'organisme régional de la CONADI envisageait en effet de mettre sur pied un tel enseignement dans la 8^e Région, et évaluait l'attitude des dirigeants face à une telle proposition. Le débat démarra rapidement. Isabel, Juan et Pedro furent les plus virulents. Isabel critiquait la proposition de la CONADI, car « c'est à l'intérieur de chaque famille que doit être enseigné le *mapuzungun* »⁸⁵. Les deux frères étaient indécis. S'ils se ralliaient à l'argument d'Isabel, ils affirmaient aussi l'importance de l'apprentissage linguistique de même que celle de participer en tant que partenaires de la CONADI, pour que les fonctionnaires ne fassent pas « n'importe quoi »⁸⁶. Devant la constatation que pour enseigner le *mapuzungun* à l'intérieur des familles, il faudrait qu'au moins une personne le parle déjà, la décision fut prise d'organiser des cours de *mapuzungun* pour les membres du groupe culturel. Juan a contacté un professeur de *mapuzungun* de la 9^e Région, qui puisse leur enseigner la langue en la liant à la culture et au savoir spécifique mapuche, notamment à sa cosmogonie. Le fait qu'il vienne de la 9^e Région n'est pas anodin dans ce contexte, et reflète l'idée, exprimée par Juan, que « là-bas, on parle mieux, on sait encore beaucoup, alors qu'ici, la culture s'est perdue »⁸⁷.

Lors de nos conversations, Juan et son frère Pedro, de même qu'Eugenio, ont expliqué ce qu'ils considèrent comme un manque de fluidité linguistique comme une conséquence directe de leur éducation. Juan et Pedro ont déploré à plusieurs reprises que leur

⁸⁵ « *Es dentro de la familia que se debe enseñar.* »

⁸⁶ « *Si nos quedamos afuera, pueden hacer cualquier cosa.* »

⁸⁷ « *Allá todavía saben harto, acá se ha perdido más la cultura.* »

mère ne leur ait pas enseigné le *mapuzungun*. Tous deux expliquaient qu'elle était « jalouse » de son savoir, *está celosa*. C'est son égoïsme, la volonté de garder ses connaissances pour elle-même qui l'aurait motivée. Le pire selon eux était qu'elle acceptait de parler *mapuzungun* à des gens de l'extérieur. De son côté, elle m'a dit à plusieurs reprises : « Des fois je leur parle, mais ils ne me comprennent pas, à quoi bon leur parler ? »⁸⁸. De son côté, Eugenio me raconte que ses propres lacunes linguistiques viennent du fait que sa mère est décédée alors qu'il était encore très jeune. Lui, ses frères et ses sœurs sont resté-e-s avec leur père, ce qui explique, à ses yeux, leur manque de maîtrise de la langue.

Ces remarques affirment le lien, si ce n'est l'analogie entre le foyer, la féminité et les compétences linguistiques. Les mères sont clairement désignées comme responsables de la perte linguistique. Elles ont failli à leur devoir de transmettre la langue, volontairement (par « jalousie » et égoïsme) ou non (par le décès).

D'emblée, lors de la discussion de la proposition de la CONADI, il s'est avéré que les membres du groupe culturel ne considéraient pas l'apprentissage du *mapuzungun* comme relevant de l'éducation formelle. Ils ont affirmé à d'autres reprises qu'il doit être appris dans le cadre du foyer, l'espace de la famille, et non dans celui de l'école, espace institutionnel, ce que constate aussi Course [Course 2005]. Or, la famille et le foyer sont des espaces hautement genrés. Isabel a souvent souligné le lien privilégié avec sa mère pour expliquer qu'au contraire de ses frères, elle « sache encore beaucoup de choses ». La transmission semble se faire de manière

⁸⁸ « Si a veces les hablo, pero no entienden, así que ¿Qué sirve hablarles? »

différenciée aux filles et aux garçons. Cela peut se comprendre dans la répartition des tâches à l'intérieur de la famille, qui présente une grande uniformité dans les différentes maisonnées que je connais.

La répartition des tâches est particulièrement claire en ce qui concerne l'éducation des enfants. Ce sont les femmes qui assument la majorité des tâches éducatives, voire la totalité lorsque les enfants sont en bas âge. Je parle ici des femmes, car, même si ce sont en premier lieu les mères qui sont désignées comme responsables de la transmission du *mapuzungun*, et donc du déclin du nombre de ses locutrices et de ses locuteurs, l'ensemble des femmes de la maisonnée est impliqué. Les tantes, les sœurs, les grand-mères ou toute autre femme vivant sous le même toit assume sa part de surveillance, de maintien du bien-être physique (changer les langes, faire à manger, faire la lessive, etc.) et d'éducation quotidienne. Pour les « filles de » qui deviennent « mères de » tout en restant sous le toit paternel, comme Angélica, la mise à l'écart par les parents implique d'assumer seule l'ensemble de ces tâches, ce qui représente une charge physique, mentale et émotionnelle lourde [Mathieu 1985 ; Guillaumin 1992 ; Scheper-Hughes 1992] :

[...] la préoccupation et la fatigue physique et mentale que l'éducation quotidienne et la surveillance constante de jeunes enfants impliquent pour les femmes ne sont guère prises en compte – pas plus que la *contradiction* que cette tâche présente avec d'autres tâches aussi quasi universellement « féminines », telle la cuisine : [...] il n'est ni commode ni sans danger qu'une femme cuisine et s'occupe en même temps d'enfants petits.

Mathieu 1985 : 187 (italiques dans le texte original)

L'affirmation des membres de *Weliwen* quant au caractère familial de la transmission de la langue mapuche rejoint apparemment celle indirectement dénoncée par l'Etat. C'est parce que la langue « s'est perdue » que ce dernier se dit obligé d'intervenir. Or, ce n'est pas n'importe quelle langue, mais une langue maternelle, *la lengua materna*. Que penser d'un peuple incapable de conserver sa propre langue maternelle ? Implicitement, l'Etat dénonce l'incapacité des Mapuche de sauvegarder leur richesse culturelle. C'est ce présumé qui sous-tend les programmes interculturels, dans lesquels l'Etat vient à la rescousse des Mapuche, pour pallier ce qui pourrait être qualifié de manque de conscience culturelle.

Un autre élément important se dégage de l'institutionnalisation de l'enseignement du *mapuzungun*. Les programmes EIB contribuent à placer l'impératif de la sauvegarde linguistique sur la scène publique. Par extension, cela implique que le *mapuzungun* relevait jusqu'ici du domestique, et que c'est à l'intérieur de l'espace privé que la langue devait être transmise. Par conséquent, la non-transmission du *mapuzungun* relève non seulement d'un manque de conscience des Mapuche en général, mais en particulier des Mapuche les plus proches de l'espace domestique, à savoir les femmes.

Le fait de considérer que la baisse du nombre de locuteurs et locutrices aurait des causes uniquement privées passe sous silence la virulence des politiques d'éradication linguistique. En présentant la langue comme relevant jusqu'alors de l'espace privé, les fonctionnaires des institutions désignent comme responsables les mères et par extension toutes les femmes mapuche.

En affirmant leur distance et leur scepticisme face aux politiques publiques sur l'interculturalité, les membres de *Weliwen* se voient

Troisième partie

Rester Mapuche: continuité, genre et parentalité

contraint·e·s d'accepter la définition officielle des espaces publics et privés, séparation éminemment genrée. Ceci confère de nouvelles connotations aux espaces féminins et aux espaces masculins, en les rigidifiant. La conséquence en est un enfermement plus accentué des femmes.

En conclusion, on voit que les événements liés à la première grossesse signifient un changement de statut fondamental pour les femmes mapuche. Si le mariage est généralement abordé par la littérature anthropologique sur les Mapuche comme le moment-clé, il n'intervient pas à Elicura en dehors de l'accession à la maternité pour les femmes. C'est pourquoi les mères constituent une catégorie centrale, qui souvent est présentée comme étant celle des femmes dans leur ensemble. En centrant mon analyse sur l'impératif de sauvegarde linguistique, j'ai montré que les mères jouent un rôle primordial dans les discours sur la transmission du *mapuzungun*, ou plutôt, en l'occurrence, sur les failles de la transmission entre les jeunes générations et celles des personnes d'une soixantaine d'années et plus.

Chapitre 3

Filiation et appartenance culturelle

Au regard de la loi, il n'y a pas de différence de genre dans l'attribution du statut autochtone à un enfant. Avoir une mère ou un père mapuche suffit pour s'inscrire à la CONADI et demander le certificat autochtone. Les parents ont l'obligation de déclarer leur enfant à sa naissance. Si le père le reconnaît, c'est souvent lui qui s'en charge, lui donnant ainsi officiellement le premier de ses deux noms de famille. Si le père est *wingka* et la mère mapuche, l'enfant obtient la même reconnaissance juridique que dans le cas inverse. En ce sens, l'appartenance autochtone n'est pas officiellement genrée.

Toujours selon l'appareil législatif, il n'y a pas de différences entre filles et fils concernant la participation à l'héritage. Les enfants sont réputés hériter à part égale lors du décès de leur mère ou de leur père. Malgré tout, on ne devient pas père comme on devient mère, et on n'est pas fille de ses parents comme on est leur fils... Au-delà de la symétrie juridique, quelles sont les interprétations sociales de l'appartenance ? Comment les transmissions de l'appartenance et de la culture sont-elles genrées ?

Du géniteur au père

Lieux familiaux, appartenance et paternité

Si l'héritage échoit juridiquement à l'ensemble des enfants, dans les faits, il est rarement divisé. Généralement, un fils s'établit sur les terres paternelles, du vivant de ses parents, en construisant sa maison sur un lopin qui lui a été cédé. Il s'agit souvent du

benjamin, mais pas nécessairement, même si je ne connais pas de cas où le fils aîné soit resté sur les terres paternelles. Les femmes vont vivre chez leur mari, ce qui signifie souvent emménager sous le même toit que les beau-parents, comme l'a raconté Angélica. Il n'y a pas moins de nombreuses exceptions à cette règle à Elicura. Dans le cas où les deux conjoint·e·s sont mapuche, le fait de s'établir sur des terres appartenant à l'épouse est souvent source de tensions entre le couple et ses voisins. Ainsi, après avoir vécu plusieurs années chez ses beaux-parents avec son mari et leur premier enfant, Angélica a obtenu un lopin de sa mère, où le couple a construit une maison dans laquelle la famille a emménagé avant la naissance de leur deuxième enfant. Ils font partie de la *comunidad* de Juan. Ce dernier me dit à plusieurs reprises qu'ils « feraient mieux de retourner de l'autre côté, d'où vient son mari. Ils ne sont venus vivre ici que pour profiter de la *comunidad*, et lui est toujours inscrit de l'autre côté⁸⁹ ».

S'établir sur des terres appartenant à l'épouse peut aussi devenir une source d'animosité à l'intérieur du couple. La Señora Sara et son mari entretiennent des relations orageuses depuis plusieurs années. La Señora Sara m'a souvent dit qu'elle méprisait son mari pour n'avoir pas même été capable d'avoir ses propres terres. Cet argument revenait souvent dans leurs disputes. Pour sa part, son mari se défendait en rappelant qu'il n'avait pas hérité de terres, mais qu'étant ouvrier dans les mines de charbon, dans les années 1960, il a pu gagner de quoi construire la maison, et subvenir aux besoins de ses enfants en leur achetant des chaussures alors que leurs compagnons allaient pieds nus.

⁸⁹ « *Mejor si vuelven al otro lado, de donde viene él. Acá quieren sacar puro provecho de la comunidad, y él todavía está inscrito allá, al otro lado.* »

A travers la prépondérance du système virilocal, les monographies insistent sur le fait que la patrilinéarité impose ses structures dans la définition de l'appartenance individuelle [Faron 1968 ; Kradolfer 2005 ; Course 2005]. La filiation passe par l'affirmation de la consanguinité entre le père et l'enfant, *molfun* [Kradolfer 2005 : 239 ; Montecino 1995 ; Citarella, et al. 1995]. Si le terme de *molfun* n'est pas employé à Elicura, l'idée de sang revient dans les conversations sur l'inscription des enfants dans le groupe de leur père. Pedro, séparé de sa femme *wingka* qui vit en ville avec leurs deux enfants, souligne à plusieurs reprises que ses fils sont d'authentiques Mapuche car « mon sang est fort. Regarde la couleur de mon bras, j'ai la peau foncée, ça veut dire que mon sang est fort. [Mes fils] ont le même sang, ils n'ont rien de leur mère »⁹⁰.

L'idée de force est associée à celle de la couleur sombre du sang, de laquelle est supposé découler un teint souvent plus foncé, *moreno*, que celui des non-Mapuche. La couleur foncée de la peau est par ailleurs généralement considérée comme un élément de laideur par la société dominante, qui valorise les teints clairs.

La couleur de la peau et le sang sont réputés transmis par le père, de même que le premier nom de famille, selon le système imposé par la bureaucratie étatique⁹¹. Les patronymes mapuche rendent visibles les « liens de sang », la transmission de *molfun*, entre les pères et leurs fils, entre le grand-père paternel et ses petits-fils. Les liens de filiation semblent moins forts entre un père et sa fille. La

⁹⁰ « *Mi sangre es muy fuerte. Mira mi brazo, el color que tiene, es moreno, es por mi sangre que es fuerte. Ellos tienen la misma sangre, no tienen nada de la mamá.* »

⁹¹ L'attribution de patronymes aux familles mapuche a eu lieu lors de la période dite de pacification, et a été institutionnalisée par le biais des *Títulos de Merced*.

mère de Maria, avec laquelle j'ai eu plusieurs conversations avant son décès, déplorait que suite à des querelles avec leurs anciens voisins, la famille ait dû quitter les terres de son mari pour s'établir sur celles qu'elle avait héritées de son père. Elle avait ainsi emménagé sur des terres voisines de celles de Don Alberto, son cousin. Ce dernier m'a affirmé à plusieurs reprises être le seul descendant⁹² de Juan Caniومان, le chef de famille qui avait obtenu le *Título de Merced*. A ses yeux, Maria et ses frères et sœurs n'étaient pas vraiment « d'ici », ils venaient de l'autre côté, de la *comunidad* d'origine de leur père.

La proximité de parenté semble donc générée par les relations avec les pères et leurs familles. La transmission de l'appartenance est pourtant loin d'être automatique lorsque l'enfant naît avant que le couple ne soit officiellement formé. En effet, divers éléments indiquent que la paternité est une négociation.

Paternité, sang et doute

L'irruption de la grossesse, et ses conséquences directes et durables dans la vie des jeunes femmes, n'a pas de pendant du côté des géniteurs. A la question de savoir ce qu'il ferait si son amie, dont il me parlait, tombait enceinte, Alejandro, un cousin de Maria de 20 ans, répondit : « Elle ne pourrait pas me prouver que l'enfant est de moi. De toute façon, si elle est avec moi, qui me dit qu'elle ne va pas avec d'autres ? Et je ne veux pas payer pour l'enfant d'un

⁹² « *Soy el único que queda, no hay nadie más de la familia.* »

autre⁹³ ». Ses propos reflètent l'attitude courante face à la paternité, où prédomine le doute

La paternité ne semble pas échapper totalement à l'idée de doute, quelle que soit par ailleurs l'attitude paternelle. Les pères de famille sont souvent la cible de plaisanteries portant sur l'authenticité de leur paternité. Le langage employé est celui de l'évidence physique, soulignant que tel enfant a la peau « plus claire » ou « plus foncée », que leur taille diffère, etc. A chaque réunion festive, les compagnons d'Eugenio se moquaient de lui en doutant de l'origine de sa fille aînée, de haute taille alors que lui était plutôt petit. Dans certains cas, ces remarques sont utilisées par le père dans le cadre de disputes de couple. Le mari met ainsi en doute tant la bonne foi que la fidélité de son épouse.

Le doute persiste malgré l'affirmation, explicite ou implicite, de sa paternité du père. Pablo, le compagnon de Flor, recevait occasionnellement la visite d'un enfant, dont j'appris qu'il « serait son fils », *dicen que es su hijo*. L'enfant était envoyé par sa mère lorsqu'elle a un besoin pressant d'argent ou d'aliment, demande à laquelle Pablo satisfaisait dans la mesure de ses possibilités, ce que critiquaient tant sa compagne que ses amis masculins. Leur reproche portait sur sa crédulité, comme me le confia l'un de ces derniers : « il est vraiment bête, n'importe qui peut venir et lui dire

⁹³ « *Ella no puede dar la prueba de que el hijo sería mío. Además, si viene conmigo, puede ser que tenga otro igual, y no quiero pagar para el hijo de otro.* »

ceci [que l'enfant est le sien]. On dirait qu'il a trop d'argent ; Pourquoi paie-t-il ? Il veut payer alors qu'il n'y a pas de preuve »⁹⁴.

Le fait de reconnaître l'enfant auprès de l'état civil, même si la relation ne débouche pas sur un mariage, ne suffit pas non plus à effacer le doute. L'homme acceptant de prendre partiellement en charge l'enfant d'une mère célibataire est souvent qualifié de *tonto*, stupide, ou, de manière plus diplomatique, d'être une personne trop bonne, *es demasiado buena persona*.

Devenir père implique la volonté d'assumer, notamment matériellement, l'enfant de sa compagne. Il s'agit de participer financièrement à l'entretien du bébé, soit en dehors de la relation avec la mère, ce qui est plutôt rare, soit par le mariage et la mise en ménage commun. C'est le père qui transmet son sang à ses enfants, et plus particulièrement à ses fils. Le statut de père diffère en ceci du statut de géniteur, alors qu'une telle distinction n'existe pas dans la construction de la maternité.

Masculinité et paternité, féminité et maternité

Les idées de doute et d'impossibilité de la « preuve » reflètent la construction sociale de la valence différentielle entre géniteur et génitrice. Les géniteurs ne sont pas mis socialement en cause lors d'une grossesse sauvage. On peut même parler de construction sociale d'une absence de responsabilité masculine à cet égard, ce qui n'implique pas que les pères soient démissionnaires, mais indique que les hommes, et notamment les jeunes hommes, ont une latitude face aux relations sexuelles que les femmes n'ont pas.

⁹⁴ « *Es muy tonto, cualquiera puede venir y decirle eso, ¿porque paga? parece que tiene demasiado dinero, que quiere pagar, y aunque no hay pruebas.* »

Ainsi, lorsque Pablo sort pour donner de l'argent à son fils, Flor me confie : « Les gens racontent qu'il est de lui. A cette époque [quand il a été conçu], nous étions ensemble mais je ne voulais pas encore coucher avec lui, j'étais trop jeune, je ne voulais pas encore. C'est pour ça qu'il est allé où on lui donnait à manger⁹⁵ ». En utilisant la métaphore de « donner à manger », *dar de comer*, Flor sous-entend que la conduite de son mari n'est pas répréhensible, car à qui pourrait-on refuser d'éprouver un besoin aussi naturel que celui de manger ?

A la distinction entre le géniteur supputé et le père, qui endosse la responsabilité financière de la famille, répond l'indifférenciation entre la génitrice, celle qui met au monde, et la mère, responsable de l'éducation et donc de la transmission culturelle. Lorsqu'il s'agit d'un premier enfant, conçu alors que le couple n'est pas officiellement formé, le géniteur a la latitude de choisir ou non la paternité après l'accouchement.

Les changements engendrés par la maternité ne sont pas comparables. Le premier changement, le plus évident, est celui du lieu de vie. Maria est allée en ville ; comme les Señoras Matilde et Sara, Angélica et Isabel ont emménagé, peu après avoir accouché, avec celui qui est devenu leur mari. La nouvelle famille emménageait souvent chez les parents du père. L'accession à la maternité représente aussi un changement de statut qui permet aux jeunes femmes de changer leur attitude. Après la naissance de Jorge, Maria s'est ouvertement opposée à sa sœur qui désirait qu'elle reste chez elle et a pris la décision de retourner avec son fils

⁹⁵ « *Dicen que es suyo. Entonces ya estábamos juntos, pero yo no quería ir con él todavía, yo era muy joven, no quería todavía. Es por eso que fue a donde le daban a comer.* »

à Elicura. Elle l'a fait sans même en informer son père au préalable. Le fait d'avoir Jorge à charge lui a permis de trouver une occupation rémunérée, en déléguant momentanément la responsabilité de son fils à sa sœur.

Par ailleurs, la transmission de l'appartenance, si elle est juridiquement indépendante du genre, est sujette à des actualisations sociales interprétant différemment les rôles des femmes et ceux des hommes. Les hommes transmettent leur appartenance par leur sang à leurs enfants. Les liens avec leurs fils sont plus forts que ceux qui les lient avec leurs filles.

A la différence de la paternité, l'évidence du lien maternel n'est pas questionnée. La maternité paraît aller de soi lorsqu'une femme met au monde un enfant, alors même que :

Toutes les mères sont « adoptives ». L'acte biologique de donner naissance à un enfant n'oblige pas la mère humaine à le nourrir et à le protéger. Lorsqu'une femme se dédie à la préservation et aux soins du nouveau-né, elle « adopte » inconsciemment l'enfant en tant que sien⁹⁶.

Scheper-Hughes 1992 : 411-412

Par rapport à la construction de la paternité, la corrélation entre devenir mère et mettre un enfant au monde semble évidente et indiscutable. Il semble aussi aller de soi que les mères enseignent leur langue à leurs enfants. Or, en raison des discriminations envers les Mapuche, leur supposée sauvagerie, les mères ont choisi

⁹⁶ « All human mothers are "adoptive". The biological act of birthing a child does not commit the human mother [...] to the nurturance and protective of her offspring. When a woman commits herself to the preservation and care of her infant, she is unconsciously "adopting" the child as her own. »

d'apprendre l'espagnol avec leurs enfants, pour communiquer avec eux, plutôt que de leur enseigner une langue socialement dévalorisée.

En tant que responsables des jeunes enfants, il incombe aux femmes, particulièrement aux mères mais aussi aux sœurs aînées, de « transmettre la culture » [Montecino 1995 ; Faron 1968]. Le groupe des femmes se voit prescrire le rôle de personnes assurant la transmission culturelle. Ce rôle acquiert une signification nouvelle dans le contexte chilien actuel, dans la mesure où l'importance accordée par la société chilienne dans son ensemble au sauvetage des cultures autochtones est récente. Les critiques d'Isabel ou de la femme de Don Leonardo envers leurs parents qui ont épousé des *chiñuras* rendent visible le poids que l'impératif de *rescate cultural* fait peser sur leurs épaules : leurs enfants n'auront de Mapuche que le nom de famille. La paternité signifie l'inscription des enfants par le sang dans le groupe familial. Elle n'engendre pas de contraintes à long terme semblables à celles de la transmission culturelle.

On le voit, la survisibilisation de la figure maternelle en tant que féminité adéquate, valorisée, implique des contraintes envers les femmes. L'idéalisation des mères va de pair avec l'affirmation de leur échec collectif dans la sauvegarde culturelle. Quels sont les rapports entre ces représentations et la situation des jeunes femmes qui deviennent mères ?

Chapitre 4

Ragots, grossesses sauvages et contrôle social

Dans l'histoire de Maria, l'idée de secret joue un rôle central. Elle se retrouve aussi dans les récits des autres jeunes femmes au moment de leur première grossesse. Elles s'en souviennent comme d'un moment dramatique, émotionnellement difficile, et générateur d'angoisses extrêmement fortes. Divers éléments se font écho à travers leurs récits, comme l'interdit paternel pesant sur les fréquentations amoureuses, les peurs liées à la potentielle révélation d'une liaison, et à ses conséquences, l'irruption de la grossesse dont la découverte plonge la future mère dans le désespoir, et la révélation aux parents, qui souvent entraîne l'éloignement immédiat. Nombreuses sont celles pour qui cet éloignement rime avec la fin abrupte de la scolarité, et ce souvent à quelques mois ou semaines de l'obtention du diplôme de fin d'études secondaires.

Pourquoi le secret prend-il une telle importance ? Quels sont les enjeux sociaux qui y sont liés ? Que faut-il comprendre par secret ? Mes interlocutrices ont utilisé l'expression, *disimular*, dissimuler, garder secret, pour parler de l'impératif de garder leur relation puis leur grossesse cachées. Lorsque je leur ai demandé pourquoi il avait été si important de dissimuler leur grossesse, Maria et Angélica m'ont toutes deux répondu que c'était en raison des réactions paternelles, dont la menace implique que les filles ne doivent pas

« faire parler d'elles »⁹⁷. Leurs récits donnent la mesure des menaces sociales et physiques pesant sur les jeunes femmes. Omniprésentes dans leurs récits, leurs angoisses montrent qu'elles ont conscience que leur conduite les met en danger. De quel danger s'agit-il ?

Lorsque Maria m'a confié qu'elle craignait de tomber enceinte parce que son père saurait par ce biais qu'elle avait un ami dans la Vallée, j'ai interprété sa crainte comme liée à la potentialité d'avoir un enfant. J'ai cherché diverses manières de lui procurer des moyens contraceptifs. Aucune des solutions que je lui ai proposées ne l'a convaincue. Elle soulignait à chaque fois les risques qu'il y avait de rendre publique son activité sexuelle, par exemple en allant au dispensaire rural pour obtenir la pilule. Lorsque j'ai fait d'autres propositions qui prenaient en compte son besoin de discrétion, elle a répondu par un argument financier. Les raisons qu'elle invoquait étaient à mes yeux d'autant plus difficiles à comprendre que les angoisses de Maria étaient réelles et importantes : la peur que son père « apprenne », *enterarse*, a provoqué des troubles du sommeil et des insomnies sur une longue période, et un état de prostration de plusieurs jours lorsqu'elle a appris qu'elle était enceinte. Pour Maria, sa potentielle grossesse n'était pas angoissante en tant que responsabilité d'un enfant à venir, même illégitime, mais en tant que signe rendant son activité sexuelle publique. Angélica m'a raconté que pour sa part, elle avait considérablement maigri au début de sa grossesse, car la peur que ses parents ne s'aperçoivent qu'elle attendait un bébé l'empêchait de manger.

⁹⁷ « Para que la gente no hable. »

Maria et Angélica ont toutes deux exprimé leur crainte de mener les gens à « parler ». La peur de faire parler d'elles était liée à celle de rendre public leur relation, ce qui incluait en premier lieu leurs parents, mais aussi de manière plus générale « les gens », *la gente*.

Quand la rumeur fait régner l'ordre

L'angoisse de faire parler de soi implique cependant un champ plus large que celui des réactions des parents. Il s'agit de comprendre les implications de la publication d'une relation, et pourquoi le fait de reconnaître la relation, par l'aveu oral ou par la manifestation de la grossesse suscite tant de craintes.

Pour Maria et Angélica, l'idée de faire parler d'elles impose le secret à leur fréquentation. Il s'agit d'éviter de susciter des ragots. Le verbe que je traduis ici par « faire courir des ragots » est le verbe *copuchentar*. Comme « ici, les gens colportent beaucoup de ragots »⁹⁸, il faut garder une conduite irréprochable.

Anthropologiquement, les ragots sont révélateurs de systèmes de valeurs et de la position des différentes personnes impliquées les unes par rapport aux autres. Ils constituent une activité socialement régulée et codifiée, puisque toute information ne donne pas lieu à des ragots. Gluckmann y voit même un des principaux éléments de cohésion sociale :

[le] sentiment de communauté [...] est en partie maintenu et maintient ses valeurs par le colportage de ragots et le fait de

⁹⁸ « *Acá la gente es muy copuchenta.* »

Troisième partie

Rester Mapuche: continuité, genre et parentalité

raconter des scandales, tant au sein de cliques que de manière plus générale⁹⁹.

Gluckman 1963 : 308

Il relève aussi que « [...] les ragots [...] sont les principales armes de qui se considère comme supérieur-e, en terme de statut, à l'encontre de ceux et celles dont on considère que la place adéquate correspond à un statut inférieur¹⁰⁰ » [Gluckman 1963 : 308-309]. Il importe par conséquent de comprendre ce qui est objet de ragots, et qui en sont les acteurs.

J'ai commencé à comprendre l'importance des ragots comme moyen de contrôle social lorsque j'ai emménagé dans ma propre maison. A cette occasion, j'ai non seulement quitté la *comunidad* Juan Caniuman pour monter dans la *comunidad* Lorenzo Huaiquivil, j'ai aussi quitté une famille. Mon réseau de relations a changé. Des personnes avec lesquelles je n'avais que peu de contacts m'ont intégrée dans de nouveaux circuits sociaux. Cette intégration s'est faite dans un premier temps par le biais du conflit avec Isabel. Lors d'une visite ou d'une rencontre sur le chemin, j'ai souvent été discrètement invitée par des femmes à donner ma version de la raison pour laquelle j'avais déménagé. Mes interlocutrices se sont aussi empressées de me parler d'Isabel, de ses supposés problèmes conjugaux, de son caractère lunatique et difficile. Au fil du temps, les ragots ont cessé d'être centrés sur Isabel pour s'élargir au cercle

⁹⁹ « *One begins to get a feeling of a community which is partly held together and maintains its values by gossiping and scandalizing both within cliques and in general.* »

¹⁰⁰ « *Gossip [...] is the chief weapon of those who consider themselves higher in status use to put those whom they consider lower in status in their proper place.* »

des jeunes femmes, toutes des filles adolescentes ou jeunes adultes vivant chez leurs parents.

« *Acá la gente es muy copuchenta* »

Dans un premier temps, « parler des autres » semble toucher tout le monde et s'étendre à tout les sujets : « ici, les gens colportent beaucoup de ragots, on parle de tout »¹⁰¹. Mon expérience montre cependant que toute information ne fournit pas matière à parler. On m'a parlé d'Isabel et de son couple ; de Juan et de son célibat ; de Pedro qui donnait parfois de l'argent à un enfant que rien d'autre ne désignait comme le sien ; de Maria et de sa possible grossesse ; des supposées fréquentations d'autres jeunes femmes ; d'Eugenio et des doutes concernant la paternité de sa fille aînée.

Toutes ces manières de parler de quelqu'un-e ne sont pas similaires entre elles. La distinction entre la parole qui permet de colporter des ragots et celle qui est utilisée pour faire des plaisanteries est centrale. Ainsi, Eugenio et Pedro étaient souvent présents lorsque leurs amis parlaient d'eux, en les moquant sur l'authenticité de leur paternité respective. Ces plaisanteries étaient lancées lors d'une activité commune, à l'intérieur d'un groupe d'amis proches, à forte majorité masculine¹⁰². Eugenio et Pedro pouvaient répliquer, même si souvent ils se contentaient de marmonner « vous êtes bêtes », *son tontos*.

Les ragots que j'ai entendus sur Isabel, Juan ou Maria, sont formulés comme des confidences. Ils sont faits à voix basse, par

¹⁰¹ « *Acá la gente es muy copuchenta, habla de todo.* »

¹⁰² C'est le cas lors de la préparation d'événements liés à *Weliwen*, dans lesquels j'étais la seule femme.

exemple lors du partage d'une activité féminine, telle que la préparation d'un repas, ou lors d'une rencontre sur le chemin. N'étant jamais adressés directement, ils ne donnent pas la possibilité aux intéressées de répliquer, ce qui est le propre des ragots [Gluckman 1963]. Ils portent sur la vie sexuelle des personnes qui en font l'objet. Hommes et femmes ne les suscitent pas de la même manière : Juan, célibataire, réputé sans enfant, est soupçonné d'homosexualité. C'est son apparente absence d'activité sexuelle qui est thématifiée. Isabel, Maria et les autres jeunes femmes se voient au contraire accusées de mener une vie sexuelle active, soit adultère soit prémaritale.

L'asymétrie en termes de genre est particulièrement évidente lors de ragots portant sur des couples non formellement constitués. Ils s'adressent toujours aux jeunes femmes, alors que les jeunes hommes font l'objet de plaisanteries. Les ragots sont appréhendés par les jeunes femmes comme une menace. Les dangers qui tournent autour de la peur de « faire parler de soi » sont sérieux. La parole est un véhicule du mal, et en ceci un moyen d'attaque de sorcellerie : « [...] blasphèmes, malédictions et le fait de « parler mal » de quelqu'un revêt une importance égale à celle d'un *kalkutun*, un acte de sorcellerie » [Bacigalupo 1999 : 88]. La violence de telles attaques, qui engendrent maladie et mort, ne doit pas être sous-estimée [Harris 2000b]. La parole fait aussi planer une autre menace de violence sur les jeunes femmes, celle, physique, que peut utiliser à leur encontre leur père. C'est la menace de violence qu'impliquent les ragots qui les rend efficaces dans le contrôle des « fille de ».

Lieux publics et scandales

Les ragots ne remplissent leur fonction de contrôle que lorsqu'ils contiennent une part de publicité, dans le sens de rendre public, d'affirmer publiquement l'inconduite. Une jeune femme est menacée si « on sait », *se sabe que*, ou que « l'on dit », *dicen que*, que sa conduite a été répréhensible – un « on » collectif, qui comprend famille étendue, voisins, fidèles fréquentant la même église, catégories qui se chevauchent et étendent leurs ramifications à l'ensemble des relations sociales.

La question de savoir avec qui et sur qui on colporte des ragots réaffirme la dichotomie entre espaces publics et espaces privés. Pour que les ragots puissent être des ragots, ils doivent se baser sur une conduite publiquement inconvenante. L'inconvenance étant en relation avec la nature publique ou privée des lieux, sa définition est genrée. Hommes et femmes ne se voient pas impliqués de la même manière. A cet égard, l'histoire d'une autre jeune femme mapuche, Ana, est révélateur. Elle avait 21 ans lorsqu'elle me la raconta, en mars 2003. Ana avait l'habitude de se rendre dans la montagne proche pour cueillir des baies ou y ramasser des champignons. Ces activités sont appréciées par les enfants, garçons et filles, et ils se rendent souvent dans la montagne pour y jouer tout en ramassant des baies et des champignons, ou, ce qui implique plutôt les garçons, en aidant leur père à récolter du bois. Un jour, alors qu'Ana avait quinze ans, un voisin l'a suivie dans la montagne et a tenté d'abuser d'elle. Elle s'est débattue, a réussi à lui échapper et est rentrée en larmes. Son frère s'est rendu chez son voisin avec lequel il s'est « expliqué » et Ana a été tancée devant ses jeunes sœurs pour s'être rendue seule dans la montagne. Ses parents et son frère lui ont interdit de sortir de la maison.

Ce récit montre que les possibilités de sortir de la maison, de l'espace domestique dépendent de différents critères. Si les enfants peuvent se promener et jouer dans les espaces publics ou dans la montagne, les filles s'en voient exclues à partir d'un certain âge. Il n'y a pas de limite d'âge absolue, cela dépend des circonstances. Ainsi, jusqu'à 18 ans, Ana a continué à se rendre au lycée de Contulmo. Elle prenait le bus tous les matins, vêtue de l'uniforme scolaire, et n'a jamais été importunée même lorsqu'elle rentrait du nuit. Une fois que les jeunes femmes n'ont plus le statut ni l'âge qui leur permettent de circuler seule, elles se voient cantonnées à l'espace domestique. Leur présence en dehors de ce dernier est perçue comme une invite, comme la recherche d'un partenaire.

La fin de la scolarité signifie souvent pour les jeunes femmes la perspective de devoir rester confinées à la maison. Dans la Vallée, les jeunes femmes sortent dans des buts précis. Le plus important est la participation à des activités collectives hebdomadaires ou ponctuelles. Les services religieux évangéliques représentent des occasions régulières de sortie. Les jeunes femmes s'y rendent avec un ou plusieurs membres de leur famille, mais pas seules. La participation à *Wellwen* représente une autre possibilité de sortie, qui se fait elle aussi sous contrôle familial. Ces activités n'en restent pas moins des opportunités pour échapper à la routine et se retrouver. La menace des ragots y est cependant exacerbée : de telles rencontres sont aussi l'occasion de faire circuler des ragots. Enfin, la visite médicale et le jour où la municipalité paie la subvention familiale, au milieu de chaque mois, sont les autres occasions de se rencontrer, ce qui se fait sous la menace des ragots, d'autant plus que ce sont des occasions d'échanger des nouvelles.

Celles d'entre elles qui trouvent une occupation rémunérée sont employées à Contulmo en tant qu'employées domestiques. Maria, comme Angélica, a travaillé ainsi quelques semaines. Le statut d'employée domestique implique de vivre dans la maison de son employeur ou employeuse, puisqu'il s'agit de travailler *puertas adentro*, « à l'intérieur des portes ». Il me semble difficile de considérer, à la suite de Bacigalupo, ce type d'emploi comme un élément d'émancipation féminine :

L'indépendance et la mobilité que les femmes mapuche acquièrent en travaillant comme employées domestiques en ville sont un défi aux relations de genre rurales, selon lesquelles les femmes devraient rester à la maison et ne voyager qu'en compagnie d'hommes¹⁰³.

Bacigalupo 2004 : 508

La structure du travail domestique incite donc à la prudence lorsqu'il s'agit d'interpréter de tels emplois comme garants d'indépendance. La mobilité des employées domestiques n'est pas très étendue, puisqu'elle se résume aux trajets de bus entre la maison de leur employeur et la maison paternelle, ou celle des parents chez lesquels elles habitent.

Les activités dévolues aux jeunes femmes les confinent à l'espace domestique. Les ragots permettent de contrôler qu'elles y restent, par la menace de violence qu'ils véhiculent. En ce sens, les récits des premières grossesses des jeunes femmes ont mis en évidence

¹⁰³ « *The independence and mobility that Mapuche women gain as servants in the city challenge rural Mapuche gender notions that women should remain at home and travel accompanied by men.* »

l'importance de la rumeur comme moyen de contrôle social de leur sexualité et de leurs activités en général.

Pour Gluckman [1963], la fonction des ragots est d'affirmer les limites de l'appartenance au groupe : on ne fait circuler des rumeurs qu'au sujet de personnes qui doivent suivre une certaine conduite afin d'affirmer la légitimité de leur appartenance. Les ragots ne s'appliquent pourtant pas à tous les membres de manière identique. Certaines catégories se voient plus spécifiquement menacées, car elles sont réputées plus enclines que les autres à enfreindre les comportements adéquats. Cet aspect des ragots montre la dimension genrée de la contrainte qu'ils exercent.

L'espace domestique, celui des femmes, voit ses définitions se rigidifier, alors même qu'augmentent les espaces de rencontre physique, espaces publics et masculins, nés de la formalisation et de l'institutionnalisation de l'impératif de transmission culturelle.

J'ai retrouvé cette dimension de contrôle des activités lorsque je vivais à Elicura. L'attitude d'Isabel a commencé à changer lorsque j'ai entrepris de visiter des familles avec lesquelles elle n'entretenait pas de relations d'amitié. Ce que j'interprète *a posteriori* comme une perte de contrôle d'Isabel à mon égard s'est d'abord manifesté par un changement dans les termes qu'elle utilisait pour me désigner. Habitée à être *la gringa*, j'ai été surprise de devenir tout à coup une *chiñura*, mot qu'elle a utilisé en ma présence dans une conversation avec son frère et sa belle-sœur. Je lui ai demandé de m'expliquer le sens, l'ayant toujours compris comme un terme désignant « l'épouse *wingka* d'un homme mapuche ». Elle m'a répondu que *chiñura* désignerait toute femme non mapuche. En pratique, il n'en reste pas moins utilisé pour désigner les épouses *wingka*. Rétrospectivement, j'ai compris qu'en me qualifiant de

chiñura, Isabel interprétait mon « émancipation » et sa perte de contrôle en utilisant un terme qui laissait planer le doute sur mes potentielles relations masculines.

Le contrôle et la subversion

Des mères aux femmes contraintes

Les histoires de Maria, d'Angélica et d'Ana ne les impliquent pas seulement elles, en tant que personnes. Elles concernent l'ensemble des jeunes femmes à deux niveaux au moins. En premier lieu, elles rendent visible le contrôle qui s'exerce sur les jeunes femmes et de manière générale sur les femmes. En second lieu, elles questionnent l'impératif de maternité en tant que garantie de féminité adéquate.

Le premier niveau permet de prendre la mesure de la généralité de la menace de violence envers les jeunes femmes. Les ragots représentent un moyen d'affirmer et de réaffirmer ce qui constitue une conduite adéquate. Les exemples de ce qui est matière à ragots montrent qu'ils affectent avant tout les domaines de la sexualité. Des femmes sont soupçonnées de mener une vie sexuelle en dehors du contrôle de père ou frère, des hommes de ne pas correspondre à la norme dominante de l'hétérosexualité. Les ragots sont une manière de dire les rapports sociaux de sexes, d'une part, et de réaffirmer la hiérarchie entre les deux sexes, où le groupe des femmes est subordonné à celui des hommes. En ce qui concerne les premières, les ragots portant sur leur supposée inconduite font peser une menace plus générale, qui affecte aussi les femmes qui leur sont proches. Lorsque les soupçons de fréquentation se voient confirmés par une grossesse, les sœurs et les amies doivent se

garder de l'accusation d'avoir favorisé les rencontres du couple. Après que Maria eut été battue et expulsée, Juan a demandé à me parler pour me dire que j'étais suspectée d'avoir facilité la tâche à Maria. La suspicion s'étend donc aux jeunes femmes dans leur ensemble. Ces dernières redoutent en sus que la conduite d'une sœur ait d'autres répercussions. Lisa, l'une des sœurs de Maria, m'a dit avec amertume, peu après le départ de celle-ci, que le scandale qu'elle avait provoqué par son manque de retenue les affectait toutes¹⁰⁴. A ma question de savoir en quoi les sœurs de Maria étaient affectées, elle m'a répondu qu'elle craignait de pâtir de la réaction paternelle, qui allait signifier un contrôle accru de la vie de ses sœurs.

La remarque de Lisa montre que la menace de violence affecte les femmes dans leur ensemble, et ce indépendamment de leur conduite effective. Comme l'a relevé Mathieu :

Outre que [...] le fait d'être battue relève d'une [...] violence faite à la personne, faut-il rappeler que – surtout dans des petites sociétés où le moindre fait est connu de tous – il n'est pas nécessaire que toutes les femmes soient battues à tout moment pour que l'assurance et la peur de la violence générale qui leur est faite leur soient imprimées dans l'esprit.

Mathieu 1985 : 205

Harris rappelle que les explications contingentes de la violence, celles qui sont basées sur la conduite de certaines femmes, ne permettent pas d'expliquer l'aspect générique de la violence conjugale [Harris 2000a : 54]. De manière analogue, l'histoire de Maria illustre la portée générale de la violence paternelle. La

¹⁰⁴ « *Ya lo que hizo nos afecta a todas.* »

« correction » que son père lui inflige signifie certes que sa conduite enfreint les normes de comportement féminin, mais plus encore, elle sert d'avertissement à ses sœurs. Celles-ci doivent s'attendre à ce qu'une conduite similaire de leur part se voit corrigée encore plus sévèrement. C'est le contrôle des pères sur leurs filles qui voit sa légitimité réaffirmée. L'agression d'Ana dans la montagne va dans le même sens. Les réactions familiales réaffirment que la présence des femmes n'est pas légitime en dehors de l'espace domestique. Cette norme est réaffirmée à son égard comme à celui de ses jeunes sœurs.

La portée générale des histoires de Maria et d'Angélica impliquent l'ensemble des jeunes femmes à un second niveau. Devenant mères, toutes deux ont acquis un nouveau statut qui leur permet d'être intégrées dans des réseaux de sociabilité. Toutes deux deviennent plus autonomes, Angélica entre dans des relations d'échange avec sa tante, et Maria revient dans la Vallée et y trouve une occupation. Leur accession au statut valorisé de mère a des conséquences sur les autres femmes de la maisonnée. Pendant son séjour en ville, c'est une autre de ses sœurs qui va être chargée de tenir la maison paternelle. Après le retour de Maria, c'est aussi sa sœur qui va garder Jorge lorsque sa maman travaille. L'amélioration du statut de Maria, qui devient mère, se fait au détriment de sa sœur qui se voit confinée à l'espace domestique.

Les grossesses sauvages, une subversion de l'ordre masculin ?

On le voit, les premières grossesses correspondent à une période liminale. Les jeunes femmes ne sont plus de simples filles de, elles sont bientôt mères de. Ce temps de l'entre-deux va du moment où

l'activité sexuelle devient publique, par le biais de la grossesse, à celui où la nouvelle mère et son enfant se voient (ré)intégrés socialement.

La maternité de Maria, comme celle d'autres jeunes femmes pour lesquelles la grossesse ne débouche pas sur une reconnaissance de la relation au géniteur, peut être qualifiée de sauvage, car elle se déroule en dépit du contrôle paternel et hors du contrôle marital. Les réactions de violence qu'elle suscite indiquent qu'elle comporte une part de subversion. En effet, s'il convient de contrôler autant la sexualité des filles de, n'est-ce pas parce que la maternité leur permet d'échapper à la subordination dans l'ordre social tel qu'il s'affirme majoritairement ? Dans quelle mesure ces maternités incontrôlées permettent-elles de subvertir la hiérarchie sociales où le masculin prédomine ? Ou, pour formuler la question d'une autre manière, qu'ont à gagner les filles de en devenant mères de ?

A Elicura, les discours sur l'appartenance et la culture mapuche accordent une place prépondérante aux mères, responsables de transmettre la culture à leurs enfants. La première grossesse entraîne par conséquent un changement de statut important, ce qui constitue une période délicate. son caractère liminal rappelle la période des fiançailles analysée par Kradolfer. Cette dernière souligne l'importance, dans les relations de fiançailles, c'est-à-dire lors de fréquentation socialement reconnue, des rumeurs d'infidélité « parfois déformées par la jalousie et la malveillance » [2005 : 213]. Elle explique l'importance des rumeurs par le fait que les fiançailles constituent une période particulièrement dangereuse. Elles sont en effet placées sous le signe d'une double jalousie potentielle, celle entre les fiancés, et celles que leur relation suscite dans le voisinage.

Si je n'ai pas eu connaissance, dans la Vallée, de fiançailles analogues à celles décrites par Kradolfer, sa constatation peut s'appliquer au temps des « grossesse sous contrôle ». Pendant cette période, les femmes mariées et enceintes sont qualifiées de resplendissantes et sont admirées. De ce fait, elles peuvent facilement susciter l'envie, tant il est vrai qu'admiration et envie se côtoient étroitement. Pour comprendre ceci, il faut s'arrêter sur la signification de l'envie. L'équilibre de la société, qui se revendique comme étant égalitaire [Kradolfer 2001], est sans arrêt mis en jeu par la compétition entre les familles [Course 2005]. Or, la compétition touche des domaines si variés qu'il semble impossible d'y échapper : toute exposition de ses richesses, de quelque nature qu'elles soient, suscite envie, *envidia*, et jalousie, *celos*, dans les *comunidades* [Citarella, et al. 1995]. L'envie est reconnue comme la principale cause des agressions de sorcellerie, elle est aussi décrite par les personnes visées par des rumeurs comme la raison qui pousse telle ou telle personne à médire. Elle peut être générée par des symboles de richesse matérielle, comme la grandeur de la maison ou le fait de posséder une paire de bœufs, comme par des éléments immatériels. Ainsi, suite à une série de malheurs, tels le décès de sa mère, la perte d'une partie de ses récoltes et la mort de l'unique vache de son père, Pedro m'a expliqué qu'« on leur en voulait » parce que lui et ses frères et sœurs constituaient une fratrie très unie, en dépit de leur grande précarité financière.

De manière générale, j'ai constaté qu'il existe toujours une manière de définir les richesses de manière à considérer que l'on possède ce que d'autres n'ont pas. Tout le monde est une cible potentielle de sentiments d'envie. Il convient de s'en protéger en évitant les espaces de rencontre, donc les espaces publics. Cette prescription est d'autant plus forte pour les personnes socialement construites

comme faibles, à savoir les femmes, les enfants, les personnes âgées. L'assignation à l'espace domestique se fait plus impérative encore envers celles dont les changements physiques indiquent la future richesse : Maria me disait peu après son accouchement qu'avant « je n'avais rien, maintenant c'est différent »¹⁰⁵.

S'ils s'atténue après la période liminale, le danger reste cependant présent après que les femmes soient devenues des mères. En ce sens, elles se retrouvent simultanément « powerful and powerless » [Scheper-Hughes 1992 : 354]. Mathieu définit cette ambivalence du statut maternel comme un lieu du « pouvoir contraint », où les mères sont à la fois toutes-puissantes face à leurs enfants et contrôlées par des autres, généralement des hommes.

Les corps des femmes deviennent le lieu même de l'expression de l'identité collective, et celui de l'inscription du pouvoir tant physiquement [Martin 1987 ; Martin 1999] que par le biais des discours :

Dans ces discours culturalisés, les corps genrés et la sexualité jouent un rôle central en tant que territoires, marqueurs et reproducteurs des récits sur les nations ou d'autres collectivités. [...] Les relations de genre sont le cœur de la construction culturelle des identités sociales et des collectivités, et au cœur de la plupart des conflits et contestations culturelles¹⁰⁶.

Yuval-Davis 1997 : 39

¹⁰⁵ « *Antes ya no tenía nada, ahora es diferente.* »

¹⁰⁶ « *In this culturalized discourses gendered bodies and sexuality play pivotal roles as territories, markers and reproducers of the narratives of nations and other collectivities. [...] Gender relations are the heart of cultural constructions of social identities and collectivities as well as in most cultural conflicts and contestations.* »

Troisième partie

Rester Mapuche: continuité, genre et parentalité

On le voit dans les activités du groupe culturel, où les femmes deviennent des emblèmes physiques de l'appartenance collective, et des garantes de l'authenticité mapuche. Au niveau collectif, la domination masculine s'exerce sur les femmes par leur réduction au statut d'emblème, leur réification, plutôt que par leur prise en considération en tant qu'actrices sociales [Mathieu 1985 ; Guillaumin 1992 ; Scheper-Hughes 1992].

A Elicura, ces contraintes affectent presque exclusivement les femmes. Les jeunes mères peuvent les tempérer en déléguant certains soins à leurs sœurs, comme Maria lorsqu'elle allait travailler. Les contraintes engendrées par les soins aux enfants et leur garde sont uniformément imposées aux femmes. Les hommes, pères, frères ou grand-pères, n'y participent qu'exceptionnellement.

Le caractère fondamentalement ambigu de la maternité découle des émotions contradictoires auxquelles elle est socialement rattachée : fierté, amour, anxiété, inquiétude. Les raisons de joie des mères portent en elles les germes du danger, puisque plus l'enfant est « beau », plus il est susceptible d'attirer l'envie, et plus il est en danger. Or, les enfants, comme les personnes âgées, sont particulièrement exposés aux « flèches » :

Troisième partie

Rester Mapuche: continuité, genre et parentalité

C'est généralement la personne, les animaux ou les lieux (récoltes, herbages) les plus mal protégés [d'un groupe familial] - par conséquent les plus faibles - qui subiront l'attaque et qui tomberont malades. Les personnes les plus menacées sont les vieillards (parce qu'ils ont eu à affronter de nombreux sorts au cours de leur vie) et les enfants. Ces derniers sont aussi les plus démunis pour rejeter le sort et le renvoyer vers son auteur.

Kradolfer 2005 : 167

Le genre aussi pour qualifier la vulnérabilité relative des enfants. Lorsqu'elle a mis au monde un fils, Maria et sa sœur se sont réjouies car « ça aurait été trop difficile pour une fille »¹⁰⁷. A ma question de savoir ce qu'elles entendent par là, elles me répondent qu'une fille née de mère célibataire est « mal vue », sans arrêt houspillée, *molestada*, et soupçonnée « d'être comme sa mère », *ya salió a su mamá*, dont la sexualité est forcément débridée, puisqu'elle a conçu et élève un enfant hors du contrôle masculin. La sœur de Maria m'a expliquée qu'elle était contente que le bébé soit un garçon car il pourra se défendre, et par conséquent il suscitera moins d'attaques que ne l'aurait fait une petite fille. Enfin, lui-même pourra défendre sa mère contre les attaques verbales. Dès sa naissance, Jorge se voit assigner le devoir de protection qui, plus tard, fondera son autorité. Comme les compétences linguistiques, l'incontrôlable, le désordre social, se transmet de mère à fille, l'ordre et son maintien restent l'apanage du masculin.

En résumé, les « grossesses sauvages » constituent une forme de subversion de l'autorité masculine possible dans une société où les

¹⁰⁷ « *Hubiera sido demasiado difícil para una mujercita.* »

femmes sont soumises à la « contrainte aux enfants » : : « [...] le prétendu pouvoir des femmes sur les enfants n'est que l'image inversée de la contrainte aux enfants qui pèse sur elles » [Mathieu 1985 : 210-211]. Au niveau personnel, l'enfant est une manière de se donner un statut et d'être reconnue, comme le soulignent les paroles de Maria qui dit enfin posséder quelque chose. Au niveau structurel, la maternité est explicitement liée à un impératif de sauvegarde et de transmission culturelle. Les difficultés liées à la survie matérielle menacent les définitions de la virilité, qui passe par l'obligation de subvenir aux besoins matériels. Les politiques interculturelles leur ouvrent cependant de nouvelles perspectives, des niches à investir. Le passage des politiques d'éradication à l'impératif de sauvegarde culturelle affecte au contraire les femmes de manière négative. Il leur incombe de « sauvegarder la culture », de transmettre certains éléments présentés comme porteurs d'identité, tels la langue, en raison de leur supposée toute-puissance à l'intérieur de l'espace domestique. Ce dernier n'a pourtant pas échappé à la discrimination de la société dominante, qui a prêté l'enseignement du *mapuzungun*.

Les contraintes qui pèsent sur les femmes se voient réaffirmées par la vulnérabilité des nouveaux-nés. Leur naissance augmente les biens symboliques de la famille, ce qui, par le biais de l'envie, peut toujours attirer des actes de sorcellerie. Au cours de leur croissance, les enfants de mères célibataires se voient cependant soumis à des dangers particuliers. Encore une fois, la valeur différentielle des sexes intervient : une fille sera soupçonnée de posséder une sexualité débridée à l'instar de sa mère ; un garçon saura se défendre et sera gardien de la réputation de sa mère.

Mauss relève, dans son *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, que « les périodes critiques de leur [des femmes] vie provoquent des étonnements et des appréhensions qui leur font une position spéciale. Or c'est précisément au moment de la nubilité pendant les règles, lors de la gestation et des couches, après la ménopause que les vertus magiques des femmes atteignent leur plus grande intensité » [cité in Cixous et Clément 1975 : 18-19]. En l'occurrence, la grossesse ne confère pas à la future mère un quelconque « pouvoir magique ». La présence de cette intensité se traduit plutôt par sa grande vulnérabilité à la sorcellerie. Plus particulièrement, la grossesse des jeunes femmes censées ne pas fréquenter représente un moment critique pour elles comme pour leur famille : elle désigne publiquement des pères comme incapables de contrôler la sexualité de leurs filles. Le père de Maria l'a battue sur le chemin, non pas parce qu'elle lui a avoué, à l'intérieur de la maison, sa grossesse, et donc sa liaison, mais lorsqu'il l'a croisée en train de converser avec son ami sur le chemin, ce qui était une manière d'affirmer leur intimité. Au lieu de se faire discrète, Maria a transgressé une seconde fois l'autorité paternelle en s'affichant, ce qui a déclenché la réaction violente de son père. Les rumeurs sur la « correction » qui circulaient dès le lendemain ne portaient pas sur la violence paternelle mais questionnaient la conduite de sa fille : des femmes que je rencontre me demandent si j'ai entendu parler « de ce qui est arrivé à Maria », si je sais « ce qu'elle a fait ».

Le rôle des hommes dans la reproduction physique et symbolique diffère fondamentalement. Pour comprendre la nature de la paternité, il convient de distinguer le géniteur du père : l'homme choisit d'endosser le rôle de père, alors que la femme est mère dès la mise au monde de l'enfant. La construction de la responsabilité,

ou de son absence, est directement liée au sexe de la personne, comme le montre la période critique de la grossesse des « filles de » : le stigmate de la « mauvaise conduite » s'attache exclusivement à elles. La grossesse est leur affaire, et celle de leur famille, sauf si le géniteur décide d'assumer le rôle de père.

En résumé, j'ai analysé dans cette partie les statuts de parentalité des femmes et des hommes, et leurs implications respectives. Les hommes sont réputés transmettre leur appartenance par la reconnaissance de leur progéniture. Les mères se voient contraintes de la réaffirmer tout au long de l'éducation. Cette différence est rendue visible par l'interpellation qu'Isabel adresse à son cousin Pedro : « Comment peux-tu parler de sauver la culture alors que tu préfères te marier avec une *chiñura* et la laisser élever tes enfants ? Ils n'ont de mapuche que leur nom de famille »¹⁰⁸. Nouvellement promue responsable, en tant que mère, de la transmission culturelle, et coupable lorsque cette dernière paraît être incomplète, Isabel tente d'inclure ses parents en leur reprochant de ne donner que leur nom de famille à leurs enfants.

Les mariages adéquats sont ceux qui se font entre des partenaires distants. La règle d'exogamie prévaut mais cette exogamie est définie de manière contextuelle. Selon les situations, elle peut se concrétiser dans les mariages des femmes avec un voisin *wingka*, ou avec un homme d'une autre *comunidad*. Pour comprendre les rôles respectifs des femmes et des hommes dans la transmission de l'appartenance et de la culture, il s'agit d'analyser les attentes liées à la maternité et celles liées à la paternité.

¹⁰⁸ « Como puedes hablar de rescatar la cultura, ya que te casaste con una *chiñura*, y le dejaste a ella la educación de sus hijos? Ellos tienen el puro apellido no más. »

L'ambiguïté des processus d'affirmation identitaires se reflète dans la construction sociale de la maternité. L'impératif de « transmettre la culture » à ses enfants participe d'une valorisation de la maternité. Mais comme le montrent les discours et pratiques liés à la langue, c'est un devoir difficilement réalisable dans un contexte où la société dominante stigmatise l'appartenance mapuche. Si la paternité se construit au fil d'une lente « adoption », pour reprendre les termes employés par Ruddick [1990], la maternité semble socialement d'un autre niveau. Lorsqu'elles vont à la municipalité pour inscrire leur nouveau-né, il ne s'agit que de l'annoncer et non de le reconnaître, comme le doit faire le père.

L'écart entre la paternité incertaine et la maternité indiscutable indique que le danger potentiel de la parole n'atteint pas de manière symétrique jeunes femmes et jeunes hommes. Ces deux groupes diffèrent de par leur rapport à ce qui se sait : on sait qu'une jeune femme est enceinte, mais on ne sait pas de qui, même si elle a été surprise avec un partenaire. Ce dernier peut choisir d'affirmer leur relation au grand jour, en se chargeant du bébé. Même ainsi, le doute social n'est pas définitivement écarté. Les jeunes femmes courent donc un danger plus concret et plus grand, puisqu'il ne subsiste aucun doute sur leur identité. De ceci découle le choix d'éloigner physiquement la fille de lorsqu'elle est enceinte, si possible à un moment où la nouvelle de la conduite inadéquate n'a pas encore atteint l'espace public, c'est-à-dire lorsque la grossesse ne se voit pas. C'est le cas de la plupart des femmes qui m'ont raconté leur histoire, et la raison pour laquelle Alejandra dissimule le plus longtemps possible sa grossesse.

Troisième partie

Rester Mapuche: continuité, genre et parentalité

Les grossesses suivantes présentent une menace de violence moindre, dans la mesure où le couple est constitué officiellement. La sexualité des femmes est donc censée être sous contrôle.

Les politiques interculturelles redéfinissent l'opposition entre espaces publics et espaces privés. Dans la Vallée, ils acquièrent un caractère plus rigide, plus définitif en lui conférant un aspect plus rigide, ce qui illustre le poids des définitions imposées par la société dominante. En l'occurrence, les réactions du père de Maria passent par différentes étapes. Lorsqu'elle lui annonce sa grossesse, il se contente de prendre note et de ne plus s'adresser à elle. Puis il recourt à la violence lorsqu'il la croise en train de converser avec son ami sur le chemin. Il décide de l'expulser car le chemin constitue un espace public, dans lequel toute rencontre est susceptible d'être abondamment commentée par « les personnes qui aiment les ragots », *la gente copuchenta*. La distinction entre espace domestique et espace public a des implications tant en termes de rapports sociaux de sexe qu'au niveau des relations ethniques.

Conclusion

Dans ce travail, j'ai analysé les rôles des femmes et des hommes dans les formulations actuelles de l'appartenance mapuche au Chili. Dans une compréhension dynamique de ce qu'est la culture, mon intérêt s'est porté sur l'analyse de certains objets présentés comme des garants de l'authenticité mapuche, à savoir la *comunidad* et le *mapuzungun*.

La Vallée d'Elicura, dans laquelle j'ai effectué mon terrain pendant deux ans, a été le cadre de profondes et rapides transformations. Son infrastructure a été modifiée, avec l'amélioration des voies de communication, la généralisation du raccordement au réseau électrique et les transformations de l'habitat, notamment par le biais de projets financés par l'Etat. Angélica, l'une de mes interlocutrices, a exprimé la rapidité de ces changements par la boutade suivante : « Mon premier enfant est né lorsque nous n'avions rien ; chez mes parents il n'y avait même pas l'électricité. La deuxième est venue au monde dans notre propre maison. Et maintenant, le troisième va naître alors que nous avons un ordinateur ».

Ces modifications de l'infrastructure apparaissent dans le cadre de changements plus profonds, qui correspondent à l'émergence de la thématique autochtone. Au Chili, son apparition coïncide avec la fin de la dictature militaire et le retour à la démocratie au début des années 90. C'est à ce moment que la culture mapuche devient une entité objectivée [Turner 1991], qui se voit emblématisée pour représenter une altérité particulière, celle que l'Etat dénomme officiellement, par le biais de la loi 19'253, l'ethnie mapuche. L'idéologie qui prédominait auparavant était centrée sur la valorisation de l'homogénéité nationale, au nom de laquelle les manifestations culturelles, tel le *mapuzungun*, devaient être éradiquées. La réévaluation de la place de la culture mapuche se

Conclusion

fait dans un contexte de reformulation de l'histoire nationale, initié dans les années 80 [Boccard 1998 : 184].

A la suite de Barth [1995], je considère que les ethnies réputées se distinguer les unes des autres par leurs cultures respectives n'existent que dans un contexte relationnel. Barth axe sa théorie sur la notion de frontière qui occupe une place centrale comme lieu de production de l'altérité. Dans cette perspective, il est légitime de considérer l'autochtonie comme une forme spécifique d'ethnicité. Les différentes définitions de la « mapuchité », celles des discours *emic* et *etic*, celles des discours populaires et celles des discours dominants, impliquent la gestion de l'altérité, et même de différentes altérités. A Elicura, les différentes configurations qui se présentent sont les Mapuche, les *Wingka* et les *Gringos/as*. Ces groupes forment des catégories dont la proximité et l'éloignement par rapport au nous collectif mapuche sont contingentes et non absolues.

L'émergence de la thématique au début des années 90 est entérinée par de nouvelles dispositions législatives. La loi 19'253 reflète excellemment le *double bind* des Mapuche, contraints de se définir en fonction de critères pertinents pour la société dominante, et obligés de réinterpréter leur culture en termes d'authenticité. Ainsi, pour se constituer en interlocuteur face aux institutions étatiques, le groupe culturel *Weliwen* se voit contraint d'affirmer son authenticité lors de ses activités. Les femmes et leur habillement y acquièrent un caractère emblématique, de même que l'utilisation du *mapuzungun* dans les discours, et ce bien que ni l'assistance *wingka* ni nombre de participant·e·s mapuche n'en comprennent le sens.

Conclusion

L'authenticité devient une catégorie centrale dans les processus de reconnaissance institutionnelle. Pour attester de leur légitimité, et échapper au spectre de l'inauthenticité [Jolly 1992], les Mapuche doivent affirmer leurs rapports avec des espaces particuliers, liés à la dimension locale. En premier lieu se trouve la *comunidad*, réputée manifester une forme de sociabilité originelle. C'est la société dominante qui la définit ainsi, grâce à sa position d'autorité qui lui permet d'influencer de manière prépondérante les modalités de sélection et de légitimation de « l'identité mapuche ». Ces processus sont en lien avec le passé. L'histoire joue en effet un rôle central dans les affirmations identitaires de l'autochtonie. Les discours sur le passé actualisent la période précoloniale présentée comme un temps révolu, une époque à laquelle la culture aurait été une formulation pure, originale. Ce passé est censé revivre par le biais de la tradition : « La tradition est une réponse, trouvée dans le passé, à une question formulée dans le présent [...] Une tradition est une rhétorique de ce qui est supposé avoir été, un point de vue rétrospectif » [Lenclud 1994 : 33-34]. L'emphase mise sur la tradition implique un discours sur la pérennité et la transmission intergénérationnelle. Sacralisée, la tradition constituerait un objet en dehors du temps, décontextualisé et non contingent. Pourtant, la tradition parle du présent et non du passé. Elle apparaît dans un contexte social contemporain dont les enjeux, pour les Mapuche au Chili, sont la survie économique, la compétition au niveau local et la reconnaissance des processus historiques de colonisation.

Par l'analyse des comunidades et de leur genèse, j'ai montré que ce n'est pas la *comunidad* en tant que telle qui marque une continuité. L'originalité mapuche réside dans la manière d'articuler entre eux différents éléments, définis ou non comme autochtones, et non dans une hypothétique reproduction à l'identique de ce qu'aurait été

Conclusion

la culture mapuche « avant ». Les scissions ayant mené à la reconnaissance de nouvelles *comunidades*, en vertu de la loi 19'253, illustrent les caractéristiques de ces modalités.

La société dominante définit la tradition comme une configuration qui s'opposerait à la modernité de manière inconciliable. Les manifestations de la tradition seraient des traces d'un passé révolu, liées à des particularités locales et empreintes de conservatisme. Elles se distinguent du moderne qui aurait l'apanage du général, du dynamique et de l'innovation.

Conformément à cette dichotomie, tout changement est menacé d'être interprété comme une perte d'authenticité. Dans le contexte de la Vallée, la différence entre le nouveau et l'authentique passe par l'origine des termes qui désignent les différentes fonctions. J'ai analysé ces processus par le biais de la dirigeance. En distinguant les personnes qui se disent *longko*, mot mapuche, de celles qui sont présidentes ou dirigeantes, désignées par des termes espagnols, le sens commun réifie la culture mapuche. Au-delà de leur appellation, les figures de la dirigeance à Elicura se rejoignent de par leurs capacités rhétoriques, leur fonction de distribution des ressources et la capacité à être reconnues comme des médiateurs entre *Wingka* et Mapuche,

La valeur et la définition de la capacité de représentation changent selon le point de vue. Pour les *Wingka*, la fragmentation de la représentation et de la légitimité serait la manifestation d'un manque d'unité né de la désarticulation d'une supposée solidarité ethnique. D'un point de vue mapuche, la fragmentation traduit le caractère foncièrement décentralisé de l'autorité. Les dirigeants mapuche se voient pourtant écartelés : les exigences des liens avec la tradition et les impératifs de la démocratie de type occidental

Conclusion

minent les fondements de l'autorité et de la reconnaissance des nouveaux dirigeants [Briggs 1996].

Au niveau local, les dirigeants mapuche jouent un rôle important car ils fonctionnent comme des médiateurs entre les projets proposés par diverses institutions nationales et les membres des *comunidades*, des groupes culturels ou d'autres associations. De tels projets constituent souvent la base des ressources financières des familles mapuche à Elicura. Du côté *wingka*, ils impliquent tant des universitaires, des représentant-e-s politiques et des fonctionnaires, conjonction qui renforce ce que Leach appelle la fiction ethnique [1972 : 331]. Cette configuration revêt une efficacité sociale certaine, puisqu'elle mobilise discours dominants, revendications, mesures financières et agendas politiques. On le voit, les lignes de fractures entre les groupes, et notamment ceux qui se disent « ethniques », cachent des enjeux pragmatiques, tels que la répartition des richesses et l'accès aux ressources de l'Etat.

La mobilisation des ressources financières incombe doublement aux hommes. D'une part, ils constituent les interlocuteurs légitimes des institutions, en tant que figures de l'espace public. Or l'accès aux projets relève de la sphère publique. D'autre part, les définitions de la masculinité impliquent l'impératif de subvenir aux besoins de leurs familles. A cet égard, ils se voient confrontés à la difficulté d'obtenir une occupation rémunérée. Les Mapuche d'Elicura voient l'origine de leur précarité financière non dans le manque d'emplois, mais comme une conséquence du problème fondamental du manque de terres et de la spoliation du territoire mapuche par les *Wingka*. Depuis l'octroi des *Títulos de Merced*, la proportion de terres par habitant-e mapuche a fortement diminué. L'histoire de la

Conclusion

comunidad Ignacio Meliman illustre ces processus de manière particulièrement parlante.

La définition de la *comunidad* rurale comme lieu culturel mapuche par excellence reflète la spatialisation des cultures. Cette idée a plusieurs incidences sur la représentation de l'altérité mapuche. Elle lui confère une portée locale, par opposition à l'espace global de la modernité. Le caractère prétendument immuable de la localité et de la ruralité inclut une négation des pratiques de mobilité pourtant importantes, du nomadisme précolonial aux multiples déplacements actuels. Les familles mapuche d'Elicura comme d'Antiquina ont souvent vécu dans différents lieux, partant en ville puis revenant s'établir à la campagne.

La spatialisation des cultures découle des représentations de l'espace en général, qui postule que les sociétés humaines seraient distinctes car elles occuperaient « naturellement » des espaces discontinus [Gupta et Ferguson 1992]. La prémisse de discontinuité spatiale mène à considérer la migration comme une rupture. Cette perspective sous-entend que les autres, en l'occurrence les Mapuche, vivaient en dehors de tout contact culturel avant la colonisation européenne. Se manifeste une fois de plus le stéréotype de l'immobilisme accolé aux Mapuche. Ces derniers sont supposés incapables de se définir en dehors des espaces authentiques que sont le local et le rural. Plus encore, leur adaptation à certaines contraintes institutionnelles, comme l'alphabétisation et la scolarisation, amoindrirait leur authenticité. L'appartenance ethnique véritable serait incompatible avec l'idée d'ascension sociale.

De manière similaire, les programmes interculturels sont basés sur une appréhension des cultures comme spatialisées. Ainsi, la culture

Conclusion

mapuche reste largement assimilée à un espace rural, malgré les recensements qui montrent que la majorité des personnes se disant autochtones vivent en milieu urbain. La conséquence de cette idéologie est qu'il serait nécessaire de générer des espaces de rencontre entre *Wingka* et Mapuche. C'est sur cette idée que s'articulent les politiques dites interculturelles. Elles contribuent à formaliser et à institutionnaliser les rencontres, supposées ne pas pouvoir se dérouler en dehors des espaces spécialement aménagés.

Les fonds investis par l'Etat chilien dans le champ de l'interculturalité subventionnent des politiques indigénistes. Ces dernières permettent aux Mapuche d'affirmer leurs différences, mais en les confinant dans un champ restreint, celui de la tradition et de la « solidarité communautaire » [Jackson et Warren 2005 ; La Peña 2005 ; Schulte-Tenckhoff 1997]. Plus encore, les Mapuche se voient condamnés à être la différence. La conséquence de ce stéréotype est que les Mapuche ne seraient Chilien-ne-s que de manière incomplète. La société nationale étant réputée avoir rassemblé en une synthèse harmonieuse les différentes influences originelles, mapuche et européennes, les véritables Chilien-ne-s sont ceux qui ont hérité de l'ensemble de ces racines.

Malgré leur caractère discriminatoire et coercitif, les politiques indigénistes contribuent à créer des niches institutionnelles que s'approprient les mouvements autochtones pour exprimer leurs demandes et s'affirmer en tant qu'interlocuteurs politiques légitimes.

L'idée que la disparition de certaines manifestations culturelles serait une perte nationale est récente. Elle correspond à l'émergence de la thématique autochtone au Chili. Les dispositifs législatifs de 1993 en sont le reflet. La loi 19'253 a pour mission de

Conclusion

sauvegarder et protéger les manifestations culturelles autochtones. Celles-ci seraient menacées, et leur disparition progressive est nouvellement appréhendée comme une perte pour la richesse culturelle nationale. Ces manifestations deviennent des authenticateurs, au sens où le définissent Jackson et Warren [Jackson et Warren 2005 : 559] : des garants de l'authenticité autochtone. Menacé par le déclin du nombre de ses locuteurs et locutrices, le *mapuzungun* est l'une de ces manifestations culturelles en péril. En réponse, la CONADI est chargée de mettre sur pied des projets en éducation interculturelle bilingue, destinés à lui redonner de la vigueur.

Dans les faits, l'interculturalité telle qu'elle est pratiquée au Chili thématise l'opposition entre espaces publics et espaces privés. Elle définit en effet ses objets et ses lieux comme relevant des espaces de rencontre formalisés, qui, je l'ai montré, sont publics. En ce sens, elle a des conséquences sur les rapports sociaux de sexe, qui sont pensés dans ce même univers dichotomique. J'ai formulé 'hypothèse que les politiques interculturelles renforcent la subordination féminine par rapport au groupe des hommes. C'est ce que j'ai démontré à travers la thématique de la langue maternelle et de sa transmission.

Longtemps considéré comme une menace pour l'hégémonie nationale, le *mapuzungun* devient un véhicule qui permet de reconstruire le sentiment national. Défini en tant que « marqueur de la tradition », il renvoie aux figures valorisées du *longko* et de la *machi*, et à travers elles, aux « Indiens amis » qui ont activement soutenu le processus d'indépendance nationale. Communément défini en tant que langue maternelle des Mapuche, le *mapuzungun* relèverait de l'intime et du privé. Il est censé être appris au sein de

Conclusion

la famille, dans un espace qui relèverait de la responsabilité personnelle plus que du domaine de l'Etat. A l'intérieur des familles, ce sont les mères qui sont supposées transmettre leur langue à leurs enfants. La constatation du déclin du *mapuzungun*, à travers la baisse du nombre de ses locuteurs et locutrices, désigne en premier lieu les mères comme responsables de la perte linguistique. Le déplacement de sa sauvegarde sur la scène publique a pour corollaire la mise en évidence de la faillite des mères en tant que responsables de la transmission linguistique et plus généralement de la transmission culturelle. Après avoir été un obstacle à la modernisation et au développement, le *mapuzungun* devient un héritage du passé qui mérite d'être préservé, sauvé – en raison de ses liens avec la genèse de la nation chilienne. Les programmes d'éducation interculturelle bilingue sont dès lors présentés comme des réponses aux menaces contre le *mapuzungun*. Le danger est focalisé sur les « problèmes de la transmission » ou de la « perte », une idée qui implicitement pointe du doigt l'inaptitude supposée des Mapuche à protéger leur propre langage. J'ai montré que dans ce cas, « les Mapuche » constituent une catégorie hautement genrée.

L'espace domestique n'échappe pas au contexte plus général de discrimination qui touche les Mapuche au Chili. La dimension sociale de ces contraintes est rendue invisible par le transfert de la responsabilité de la perte linguistique à l'individu, ou plutôt, en l'occurrence, à un groupe d'individus, les mères.

Les relations entre la catégorie des femmes et celles des mères est complexes. Souvent, la seconde subsume la première. Ce raccourci est l'un des nombreux indicateurs de l'importance de l'accession à la maternité pour les femmes mapuche. C'est en effet la maternité et non le mariage qui se profile comme principal changement de statut

Conclusion

pour les femmes. Si, en certaines circonstances, les deux passages, celui de célibataire à femme mariée, et celui de fille à mère, coïncident, ce n'est pas toujours le cas.

L'importance idéologique des mères dans les processus de transmission des traditions, m'a amenée à considérer le passage de fille de à mère de. La prescription de la maternité pour les femmes est définie par Mathieu comme une contrainte aux enfants, qui reflète celles qui pèsent sur elles.

Dans les processus de parentalisation, devenir père ne recèle pas de contraintes similaires à celles qui affectent les mères. Devenir mère est socialement considéré comme un acte naturel, un changement de statut qui intervient automatiquement avec la mise au monde d'un enfant. Devenir père dépend par contre de l'attitude individuelle du géniteur, du moins en ce qui concerne le premier enfant d'un couple. La valence différentielle des sexes est particulièrement évidente dans les modalités de contrôle social sur la sexualité des femmes.

Les attentes face aux pères et aux mères diffèrent dans la transmission de l'appartenance mapuche. Elles impliquent des processus distincts. Le père transmet son sang, une appartenance au lignage familial, alors qu'incombe à la mère le fardeau de la transmission culturelle. Je parle de fardeau dans ce cas en référence au contexte général dans lequel il convient de « rester Mapuche ». L'exemple que je donne est celui de la transmission de la « langue maternelle ». La constatation du déclin du *mapuzungun* est générale. Pour mes interlocuteurs et interlocutrices à Elicura, la responsabilité en incombe aux mères. Une telle explication suppose la privatisation des processus de transmission. Or, l'analyse des politiques publiques montre l'ampleur des moyens mis en œuvre par

Conclusion

les gouvernements chiliens successifs pour imposer l'espagnol, selon une équation rassemblant un peuple, une nation et une langue homogènes.

L'analyse des relations de genre par le biais du passage de « fille de » à « mère de » fait intervenir la distinction entre espaces publics et espaces privés. Les politiques publiques de sauvegarde culturelle engendrent une subordination accrue des femmes. Cette subordination passe par le fait qu'elles se voient assigner l'espace domestique comme seul espace dans lequel leur présence est réellement légitime. C'est pourquoi la thématique de la maternité invoque la complexité des articulations entre domaine public et sphère privée, et la relation de ces catégories avec la dimension ethnique.

Mes jeunes interlocutrices mettent cependant en œuvre des stratégies qui leur permettent d'atténuer certaines des contraintes spécifiques qui les affectent. L'histoire de Maria illustre la manière dont la prescription de la maternité peut être détournée. Elle passe par le biais de ce que je nomme la maternité sauvage, dans la mesure où les femmes qui deviennent mères le font en dehors d'une union socialement reconnue. De tels processus d'autonomisation sont individuels, et ils impliquent souvent le transfert des charges sur les autres femmes de la famille. De plus, la maternité est porteuse de dangers, que le fait de devenir mère accentue encore. Ces dangers sont en lien avec le contrôle social exercé à l'encontre des femmes de manière générale. Le contrôle social passe par l'utilisation des ragots. Ces derniers permettent de s'attaquer particulièrement aux jeunes femmes. Ils font partie, de manière plus générale, de l'exercice de la sorcellerie. Cette dernière menace surtout les femmes, pour deux raisons. Ce sont elles qui

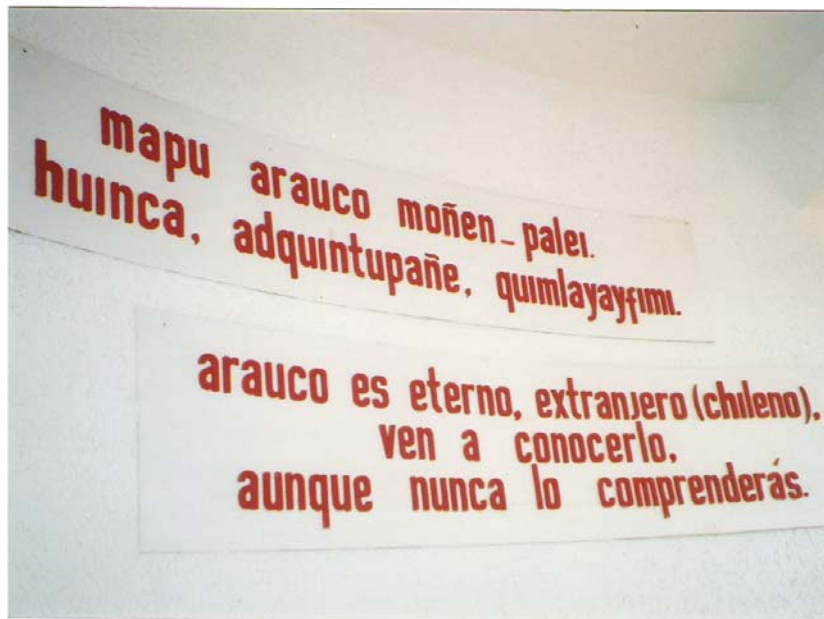
Conclusion

sont le plus communément vues comme les auteures des *kalkutun*, des actes de malveillance. Les discours sur les femmes qui « envoûtent » les hommes en sont un exemple. D'autre part, ce sont les femmes qui en sont les premières victimes, par le biais de la maternité.

La maternité représente pour les jeunes femmes une manière d'acquiescer un certain espace d'indépendance au sein d'un système où elles sont soumises au contrôle de leurs pères ou/puis de leurs maris. En ce sens, devenir mère tout en restant célibataire serait un moyen de subvertir l'ordre social où la sexualité des filles et des épouses doit être contrôlée. L'indépendance ainsi acquise a cependant des limites. Elle se fait dans un univers où la menace de violence physique est omniprésente pour les « filles de », comme l'histoire de Maria l'a montré.

Les Mapuche se voient confinés à des espaces périphériques en termes de perspectives économiques, sociales et politiques, et ce malgré les stratégies qu'ils et elles développent, pour s'approprier les catégories qui leur sont imposées. J'ai montré dans mon travail que la reconnaissance institutionnelle devient un instrument d'homogénéisation et correspond à une réaffirmation de la légitimité des catégories de la société dominante. Il y a une disjonction entre être Mapuche et l'idée commune de « posséder une culture particulière », en l'occurrence une culture autochtone. L'idée de possession d'une culture réduit à un nombre plus ou moins grand de signes, tels que la langue, la pratique de cérémonies particulière, la présence d'autorités dites traditionnelles... ces éléments font partie de la construction de l'appartenance mapuche mais cette dernière ne se réduit pas à cela.

Conclusion



« Arauco est éternel, étranger (chilien), viens le connaître même si jamais tu ne le comprendras. »

Cette inscription figure dans le musée mapuche de Cañete. Je me la suis appropriée car elle illustre la sensation qui me reste de mes séjours à Elicura, celle d'avoir appris à connaître un monde nouveau sans l'avoir épuisé. Ecrite en bilingue, elle rappelle les politiques interculturelles qui fonctionnent comme mécanismes d'homogénéisation de la société chilienne dans son ensemble, ce qui garantit le maintien des relations de pouvoir. Elles reflètent la violence structurelle exercée envers les Mapuche, violence structurelle qui se conjugue à une menace de violence physique envers les femmes. C'est cette conjonction qui constitue le double fardeau des femmes mapuche.

Lexique des mots en *mapuzungun*

Awingkaisado : qui est devenu *e wingka*

Cacique : chef (mot aztèque)

Catuto : met à base de blé concassé, de forme oblongue

Chamall : grande pièce de laine ou de tissu, noire, qui drappe les femmes

Che : personne

Chezungun : langage des personnes, utilisé dans certaines régions comme synonyme de *mapuzungun*

Chemamull : lit. Personne de bois, ensemble de 4 grandes statues rappelant les deux couples originels sauvés des eaux par *Xengxeng*. Synthèse de l'existence et de la projection du peuple mapuche

Chinküz : petite pièce en pierre, qui, posée sur une tige en bois, sert à carder la laine

Chiñura : terme basé sur l'espagnol *Señora*, utilisé, souvent de manière péjorative, pour désigner l'épouse non mapuche d'un Mapuche

Cochayuyo : algue récoltée sur la côte pacifique, une des bases de l'alimentation

Dungumachife : lit. Traducteur de la *machi*, personne (souvent le mari ou un frère) qui assiste la *machi* lors des trances, traduisant

Gulumapu : les territoires de l'est (Chili), terme utilisé par opposition à *Puelmapu*, les territoires de l'ouest (Argentine)

Iñapiremapu : territoires au pied de la cordillère, terres enneigées

Kalku ; *kalkutun* : personne « sorcière » ; « acte de sorcellerie », acte de faire du mal

Kawello : cheval, de l'espagnol *caballo*

Kimün Mapu : littéralement, la connaissance de la terre, de l'espace. Nom d'un groupe culturel de la Vallée

Kona : guerrier

Konchotvn : personne avec laquelle on entretient un lien d'entraide, souvent remplacé par le terme espagnol *socio* à Elicura

Kujiñ : bétail, par extension argent, monnaie

Kulxung : tambour de la *machi*, actuellement souvent utilisé lors de manifestations culturelles

Küme : bon

Küpal, *Kiñe küpal* : lignage, lignage paternel. Origine sanguine

Kusheñuke : femme âgée, grand-mère

Lavkenche : personne

ses propos à l'assemblée

Epew : conte, récit à portée morale ou cosmologique

Illellipun : cérémonie mapuche

Lov (lof) : unité de base de l'organisation mapuche avant la colonisation

Longko : lit. Tête. Chef, dirigeant

Machi : « chamane »

Mapu : territoire, univers

Mapuzungun : cf. *chezungun*

Mari mari : bonjour

Metawe : poterie

Milkaw : galette de pommes de terre

Minche mapu : monde d'en bas

Mingako : institution d'entraide mapuche, mobilisée notamment lors des semailles et récoltes de pommes de terre

Molfun : sang

Mudai : boisson fermentée, à base de blé ou d'une autre céréale

Nalkawe : lieu où pousse la plante *nalka*, proche de la rhubarbe

mapuche de la côte

Ngillatun : cérémonie propitiatoire ou de remerciement dirigée par un *longko* ou une *machi*.

Palin : jeu cérémoniel opposant deux équipes

Pentukun, pentutukar : salut ; salutation rituelle, incluant les questions rituelles sur l'origine et la famille des deux personnes

Pichi Keche : enfant, petite personne

Pivilka (pivilka) : flûte en bois

Pikum ; Pikunche : nord ; gens habitant au nord

Rewe : espace rituel, soit dans la cour de la *machi*, soit lors d'une cérémonie de *ngillatun* ou de *Illellipun*

Ruka : lit. Maison. Désigne en général les anciennes habitations mapuche, de forme ovoïde

Toki : chef de guerre

Trompe : petit instrument de musique

Tuwun : origine, lieu d'où viennent les parents

Úlchazomo : jeune femme

Vutachaw : grand'père,
conjoint de *kusheñuke*

Weda : mauvais, négatif

Wenu, wenu mapu : du ciel,
monde supérieur

Werken, kimche, ñgenpin :
trois termes qui désignent des
porte-parole mapuche, et des
personnes détentrices d'un
savoir étendu

Wexipantu : lit. la nouvelle
apparition du soleil, Nouvel An

Wingka : lit. Voleur de terres,
terme qui désigne les
Chiliens en-s non mapuche

Willi, Williche : du sud,
personne du sud

Waka : vache, de l'espagnol
vaca

Wechewentru : jeune
homme, conjoint de
ülchazomo

Wüño : crosse en bois,
servant à jouer au *palin*

Wenu, wenu mapu : du ciel,
monde supérieur

Xapelakucha : lourde broche
en argent faisant partie de
l'habit mapuche des
femmes, au même titre que
le *xarilongko* et le *chamall*

Xarilongko : coiffe féminine

Xengxeng : force bénéfique
qui sauve les Mapuche des
intentions destructrices de
Kaikai. Par extension, lieu
élevé où se réfugier.

Xuxuka : instrument à vent

N.B. Les définitions des termes correspondent à l'utilisation qui en est faite à Elicura, et qui est sujette à des variations régionales.

Annexe :
Ley Indígena N° 19.253

Ley Indígena

Normas Generales

Poder Legislativo

Ministerio de Planificación y Cooperación

LEY NUM. 19.253

Establece Normas Sobre Protección, Fomento y Desarrollo De Los Indígenas, y Crea La Corporación Nacional De Desarrollo Indígena

Teniendo presente que el H. Congreso Nacional ha dado su aprobación al siguiente Proyecto de ley:

TITULO I

De Los Indígenas, Sus Culturas y Sus Comunidades

Párrafo 1°

Principios Generales

Artículo 1° .- El Estado reconoce que los indígenas de Chile Son los descendientes de las agrupaciones humanas que existen en el territorio nacional desde los tiempos precolombinos, que conservan manifestaciones étnicas y culturales propias siendo para ellos la tierra el fundamento principal de su existencia y cultura. El Estado reconoce como principales etnias indígenas de Chile a: a Mapuche, Aimara, Rapa Ni o Pascuenses, la de las comunidades Atacameñas, Quechuas y Collas del norte del país, las comunidades Kawashkar o Alacalufe y Yámana o Yagán de los canales australes. El Estado valora su existencia por ser parte esencial de las raíces de la Nación Chilena, así como su integridad y desarrollo, de acuerdo a sus costumbres y valores. Es deber de la sociedad en general y del Estado en particular, a través de

sus instituciones respetar, proteger y promover el desarrollo de los indígenas, sus culturas, familias y comunidades, adoptando las medidas adecuadas para tales fines y proteger las tierras indígenas, velar por su adecuada explotación, por su equilibrio ecológico y propender a su ampliación.

Párrafo 2°

De La Calidad Indígena

Artículo 2° .- Se consideraran indígenas para los efectos de esta ley, las personas de nacionalidad chilena que se encuentren en los siguientes casos :

- a) Los que sean hijos de padre o madre indígena, cualquiera que sea a naturaleza de su filiación, inclusive la adoptiva: Se entenderá por hijos de padre o madre indígena a quienes desciendan de habitantes originarios de las tierras identificadas en el artículo 12, números 1 y 2.
- b) Los descendientes de las etnias indígenas que habitan el territorio nacional, siempre que posean a lo menos un apellido indígena: Un apellido no indígena sera considerado indígena, para los efectos de esta ley, si se acredita su procedencia indígena por tres generaciones, y
- c) Los que mantengan los rasgos culturales de alguna etnia indígena, entendiéndose por tales la práctica de formas de vida, costumbres o religión de estas etnias de un modo habitual cuyo cónyuge sea indígena. En estos casos, será necesario, además, que se autoidentifiquen como indígenas.

Artículo 3° .- La calidad de indígena podrá acreditarse mediante un certificado que otorgara la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena. Si esta deniega el certificado, el interesado, sus herederos o cesionarios podrán recurrir ante el Juez de Letras respectivo quien resolverá, sin forma de juicio, previo informe de la Corporación.

Todo aquel que tenga interés en ello, mediante el mismo procedimiento y ante el Juez de Letras respectivo, podrá impugnar la calidad de indígena que invoque otra persona, aunque tenga certificado.

Artículo 4° .- Para todos los efectos legales, la posesión notoria del estado civil de padre, madre, cónyuge o hijo se considerará como título suficiente para constituir en favor de los indígenas los mismos derechos y obligaciones que, conforme a las leyes

comunes, emanen de la filiación legítima y del matrimonio civil. Para acreditarla bastara la información testimonial de parientes o vecinos, que podrá rendirse en cualquier gestión judicial, o un informe de la Corporación suscrito por el Director. Se entenderá que la mitad de los bienes pertenecen al marido y la otra mitad a su cónyuge, a menos que conste que los terrenos han sido aportados por sólo uno de los cónyuges.

Artículo 5º .- Todo aquel que, atribuyéndose la calidad de indígena sin serlo, obtenga algún beneficio económico que esta ley consagra sólo para los indígenas, sera castigado con las penas establecidas en el artículo 467 del Código Penal.

Artículo 6º .- Los censos de población nacional deberán determinar la población indígena existente en el país.

Párrafo 3º

De las Culturas Indígenas

Artículo 7º .- El Estado reconoce el derecho de los indígenas a. mantener y desarrollar sus actividades propias manifestaciones culturales, en todo lo que no se oponga a la moral, a las buenas costumbres y al orden público. El estado tiene el deber de promover las culturas indígenas, las que forman parte patrimonio de la Nación chilena.

Artículo 8º .- Se considerara falta la discriminación manifiesta o intencionada en contra de los indígenas, en razón de su origen y su cultura. El que incurriere en esta conducta será sancionado con multa de uno a cinco ingresos mínimos mensuales.

Párrafo 4º

De la Comunidad Indígena

Artículo 9º.- Para los efectos de esta ley Se entenderá por Comunidad Indígena, toda agrupación de personas pertenecientes a una misma etnia indígena y que se encuentren en una o más de las siguientes situaciones :

- a) Proviengan de un mismo tronco familiar,
- b) Reconozcan una jefatura tradicional;
- c) Posean o hayan poseído tierras indígenas en común, y d) Proviengan de un mismo poblado antiguo.

Artículo 10 .- La constitución de las Comunidades Indígenas será acordada en asamblea que se celebrara con la presencia del correspondiente notario, oficial del Registro Civil o Secretario Municipal.

En la Asamblea se aprobarán los estatutos de la organización y se elegirá su directiva. De los acuerdos referidos se levantara un acta, en la que se incluirá la nómina e individualización de los miembros de la Comunidad, mayores de edad, que concurren a la Asamblea constitutiva y de los integrantes de sus respectivos grupos familiares La Comunidad se entenderá constituida si concurre, a lo menos un tercio de los indígenas mayores de edad con derecho a afiliarse a ella. Para el solo efecto de establecer el cumplimiento del quórum mínimo de constitución, y sin que ello implique afiliación obligatoria se individualizará en el acta constitutiva a todos los indígenas que se encuentren en dicha situación. Con todo, se requerirá un mínimo diez miembros mayores de edad

Una copia autorizada del acta de constitución deberá ser depositada en la respectiva Subdirección Nacional, Dirección Regional u Oficina de Asuntos Indígenas de la Corporación, dentro de el plazo de treinta días contados desde la fecha de la Asamblea, debiendo el subdirector Nacional, Director Regional o Jefe de la Oficina, proceder a inscribirla en el Registro de Comunidades Indígenas, informando a su vez a la Municipalidad respectiva.

La Comunidad Indígena gozará de personalidad jurídica por el solo hecho de realizar el deposito del acta constitutiva. Cualquier persona que tenga interés en ello podrá solicitar a la Corporación el otorgamiento de un certificado en el que conste esta circunstancia.

Artículo 11 .- La corporación no podrá negar el registro de una Comunidad Indígena.

Sin embargo, dentro del plazo de treinta días contados desde la fecha del depósito de los documentos, podrá objetar la constitución de la Comunidad Indígena si no se hubiere dado cumplimiento a los requisitos de la ley y el reglamento se violan para su formación y para la aprobación de sus estatutos, todo lo cual será notificado por carta certificada al presidente del directorio de la respectiva Comunidad Indígena. La Comunidad Indígena deberá subsanar las observaciones efectuadas dentro del plazo de ciento veinte días contados desde la recepción de la carta certificada. Si así no lo hiciere, la personalidad jurídica caducara por el solo ministerio de la ley y los

membros de la directiva responderán solidariamente por las obligaciones que la Comunidad Indígena hubiere contraído en ese lapso.

Un reglamento detallara la forma de integración los derechos de los ausentes en la asamblea de constitución, organización, derechos y obligaciones de los miembros y la extinción de la Comunidad Indígena

TITULO II

Del Reconocimiento, Protección y Desarrollo De Las Tierras Indígenas

Párrafo 1°

De la Protección de las Tierras Indígenas

Artículo 12 .- Son tierras indígenas

1° Aquellas que las porronas o comunidades indígenas actualmente ocupan en propiedad o posesión provenientes de los siguientes títulos:

- a) Títulos de comisario de acuerdo a la ley de 10 de junio de 1823.
- b) Títulos de merced de conformidad a las leyes de 4 de diciembre de 1866; de 4 de agosto de 1874, y de 20 enero 1883.
- c) Cesiones gratuitas de dominio efectuadas conforme a la ley N° 4.169, de 1927; ley N° 4.802, de 1930; decreto supremo N° 4.111, de 1931; ley N° 14.511, de 1961, y ley N° 17.729, de 1972, y sus modificaciones posteriores.
- d) Otras formas que el Estado ha usado para ceder, regularizar, entregar o asignar tierras a indígenas, tales como, la ley N° 16.436, de 1966; decreto ley N° 1.939, de 1977, y decreto ley N° 2.695, de 1979, y
- e) Aquellas que los beneficiarios indígenas de las leyes N° 15.020, de 1962, y N° 16.640, de 1967, ubicadas en las Regiones VIII , IX y X, inscriban en el Registro de Tierras indígenas, y que constituyan agrupaciones indígenas homogéneas lo que será calificado por la Corporación.

2° Aquéllas que históricamente han ocupado y poseen las personas o comunidades mapuches, aimara, rapa nui o pascuenses, atacameños, quechuas, collas, kawashkar y yámanas, siempre que sus derechos sean inscritos en el Registro de Tierras Indígenas que crea esta Ley, a solicitud de las respectivas comunidades o indígenas titulares de la propiedad.

3° Aquéllas que, proviniendo de los títulos y modos referidos en los números precedentes, se declaren a futuro pertenecientes en propiedad a personas o comunidades indígenas por los Tribunales de Justicia.

4° Aquéllas que indígenas o sus comunidades reciban a título gratuito de Estado. La propiedad de las tierras indígenas a que se refiere este artículo, tendrá como titulares a las persona naturales indígenas o a la comunidad indígena definida por esta Ley.

La propiedad de las tierras indígenas a que Se refiere este artículo, tendrá como titulares a las personas naturales indígenas o a la comunidad indígena definida por esta Ley.

Las tierras indígenas estarán exentas del pago de contribuciones territoriales.

Artículo 13 .- Las tierras a que se refiere el artículo precedente, por exigirlo el interés nacional, gozarán de la protección de esta Ley y no podrán ser enajenadas, embargadas, grabadas, ni adquiridas por prescripción, salvo entre comunidades o personas indígenas de una misma etnia. No obstante se permitirá gravarlas, previa autorización de la Corporación. Este gravamen no podrá comprender la casa habitación de la familia indígena y el terreno necesario para su subsistencia. Igualmente las tierras cuyos titulares sean Comunidades Indígenas no podrán ser arrendadas, dadas en comodato, ni cedidas a terceros en uso, goce o administración.

Las de personas naturales indígenas podrán serlo por un plazo no superior a cinco años. En todo caso, éstas con la autorización de la Corporación, se podrán permutar por tierras de no indígenas, de similar valor comercial debidamente acreditado, las que se consideren tierras indígenas, desafectándose las primeras. Los actos y contratos celebrados en contravención a este artículo adolecerán de nulidad absoluta.

Artículo 14 .- Tanto en las enajenaciones entre indígenas como en los gravámenes a que Se refiere el artículo anterior el titular de la propiedad deberá contar con la

autorización establecida en el artículo 1.749 del Código Civil a menos que se haya pactado separación total de bienes y, en caso de no existir matrimonio civil, deberá contar con la autorización de la mujer con la cual a constituido familia. La omisión de este requisito acarreará la nulidad del acto.

Artículo 15 .- La Corporación abrirá y mantendrá un Registro Público de Tierras Indígenas. En este Registro Se inscribirán todas las tierras a que alude el artículo 12 de esta Ley. Su inscripción acreditará la calidad de tierra indígena. La Corporación podrá denegar esta inscripción por resolución fundada.

Los Conservadores de Bienes Raíces deberán enviar al citado Registro, en un plazo de treinta días,. copia de las inscripciones que realicé y que recaigan sobre los actos o contratos a que alude el artículo 13 de esta ley

El Archivo General de Asuntos Indígenas, a que Se refiere el artículo 30, otorgará copia gratuita de los títulos de merced y comisarios para su inscripción en este Registro público.

El Presidente de la República dictará un reglamento que fijará la organización y funcionamiento de este Registro.

Artículo 16 .- La división de las tierras indígenas provenientes de títulos de merced deberá ser solicitada formalmente a Juez competente por la mayoría absoluta de los titulares de derechos hereditarios residentes en ella. El Juez, sin forma de juicio y previo informe de a Corporación, procederá a dividir el título común, entregando a cada indígena lo que le corresponda aplicando el derecho consuetudinario de conformidad al artículo 54 de esta ley y, en subsidio, la ley común,

Sin perjuicio de lo anterior, en casos calificados, un titular de derechos hereditarios residente podrá solicitar al Juez la adjudicación de su porción o goce, sin que ello signifique la división del resto del título común. Dicha adjudicación importará la extinción de sus derechos hereditarios en el título común restante. Asimismo, se extinguirán los derechos de la comunidad hereditaria respecto de la porción o goce adjudicado. Las controversias que se originen con ocasión de la división de un título común serán resueltas de conformidad al procedimiento establecido en el artículo 56 de esta Ley.

Los indígenas ausentes y los que Sean titulares de derechos hereditarios sobre tierras indígenas provenientes de títulos de merced en que se constituya una comunidad indígena o propiedad individual, de acuerdo a esta ley y no desearan

libre y voluntariamente pertenecer a ella o no sean adjudicatarios de hijuelas podrán solicitar al Juez con informe de la Corporación, el reconocimiento de sus derechos, los que una vez determinados se pagaran en dinero siguiendo el procedimiento señalado en el artículo 1º transitorio de esta ley.

Artículo 17 .- Las tierras resultantes de la división de las reservas y liquidación de las comunidades de conformidad al decreto ley N° 2.568, de 1979, y aquellas subdivisiones de comunidades de hecho que se practiquen de acuerdo a la presente ley serán indivisibles aun en el caso sucesión por causa de muerte.

No obstante lo dispuesto en el inciso anterior, se podrán dividir y enajenar para la construcción de locales religiosos, comunitarios, sociales o deportivos, debiendo contar para ello con la autorización del Director Nacional de la Corporación Existiendo motivos calificados y siempre que de ella no resulten lotes inferiores a tres hectáreas, el Juez previo informe favorable de la Corporación, podrá autorizar la subdivisión por resolución fundada. De la resolución que deniegue la subdivisión podrá apelarse ante el tribunal superior aplicando el procedimiento del artículo 56 de esta ley.

Excepcionalmente los titulares de dominio de tierras indígenas podrán constituir derechos reales de uso, sobre determinadas porciones de su propiedad, en beneficio de sus ascendientes y descendientes por consanguinidad o afinidad, legitima o ilegítima, y de los colaterales por consanguinidad hasta el segundo grado inclusive, para los exclusivos efectos de permitir a estos su acceso a los programas habitacionales destinados al sector rural,

Igual derecho tendrán las personas que, teniendo la calidad de indígena detenten un goce en tierras indígenas indivisas de las reconocidas en el artículo 12 de esta ley.

El Director o Subdirector de la Corporación, según corresponda, previo informe favorable de la Secretaría Regional Ministerial de Vivienda y Urbanismo, determinará la superficie de la propiedad o goce sobre la cual se autorice constituir el respectivo derecho de uso.

El derecho real de uso así constituido será transmisible solo a cónyuge o a quien hubiere constituido posesión notoria de estado civil de tal. En lo demás, se regirá por las normas del Código Civil. Si Se constituye a título gratuito estará exento del trámite de insinuación.

Si el dominio de una propiedad o goce estuviera inscrito a favor de una sucesión, los herederos podrán constituir los derechos de uso conforme a esta norma, a favor del cónyuge sobreviviente o uno más de los herederos.

Artículo 18 .- La sucesión de las tierras Indígenas individuales se sujetara a las normas del derecho común, con las limitaciones establecidas de esta ley, y la de las tierras indígenas comunitarias a la costumbre de cada etnia tenga en materia de herencia, y en subsidio por la Ley común.

Artículo 19 .- Los indígenas gozaran del derecho a ejercer comunitariamente actividades en los sitios sagrados o ceremoniales, cementerios, canchas de guillatún, apachetas, campos deportivos y otros espacios territoriales de uso cultural o recreativo, que sean propiedad fiscal

La Comunidad Indígena interesada podrá solicitar la transferencia a título gratuito de los inmuebles referidos en el inciso anterior existiendo dos o más Comunidades interesadas, todas ellas tendrán derecho a solicitar la transferencia del inmueble.

Mediante resolución expedida a través del organismo público respectivo, se calificarán, determinarán y asignarán los bienes y derechos.

En el caso que no Se cumpliero o existiere entorpecimiento en el ejercicio de los derechos reconocidos en los incisos anteriores, la Comunidad Indígena afectada tendrá acción de reclamación ante el Juez de Letras competente quien, en única instancia, sin forma de juicio, previa audiencia de los demás interesados, del organismo público respectivo e informe de la Corporación, se pronunciará sobre la acción entablada.

Párrafo 2º

Del Fondo para Tierras y Aguas Indígenas

Artículo 20 .- Créase un Fondo para Tierras y Aguas Indígenas administrado por la Corporación A través de este Fondo la Corporación podrá comprar con los siguientes objetivos

- a) Otorgar subsidios para la adquisición De tierras por personas, Comunidades Indígenas o una parte de éstas cuando la superficie de las tierras de la respectiva comunidad sea insuficiente, con aprobación de la Corporación.

Para obtener este subsidio se distinguirá entre postulaciones individuales y de comunidades.

Para las postulaciones individuales el puntaje estará dado por el ahorro previo, situación socio-económica y grupo familiar

Para las postulaciones en comunidades el puntaje estará determinado, además de los requisitos de la postulación individual, por su antigüedad y número de asociados,

Un Reglamento establecerá la forma, condiciones y requisitos de su operatoria

- b) Financiar mecanismos que permitan solucionar los problemas de tierras, en especial, con motivo del cumplimiento de resoluciones o transacciones, judiciales o extra judiciales, relativas a tierras indígenas en que existan soluciones sobre tierras indígenas o transferidas a los indígenas, provenientes de los títulos de merced o reconocidos por títulos de comisario u otras cesiones o asignaciones hechas por el Estado en favor de los indígenas
 - c) Financiar la constitución, regularización o compra de derechos de aguas o financiar obras destinadas a obtener este recurso
- El Presidente de la República, en un reglamento, establecerá el modo de operación del Fondo de Tierras y Aguas Indígenas.

Artículo 21 .- La Ley de Presupuestos de cada año dispondrá anualmente de una suma destinada exclusivamente al Fondo de Tierras Indígenas El Fondo de Tierras y Aguas Indígenas Se incrementará con los siguientes recursos:

- a) Los provenientes de la cooperación internacional donados expresamente al Fondo.
- b) Los aportes en dinero de particulares. Las donaciones estarán exentas del trámite de insinuación judicial que establece el artículo 1.401 del Código Civil y de toda contribución o impuesto
- c) Los que reciba de Ministerios y otros organismos públicos o privados Destinados al financiamiento de convenios específicos.
- d) Las devoluciones contempladas en el artículo siguiente.
- e) Las rentas que devenguen los bienes que ingresen al Fondo.

La Corporación podrá recibir del Estado, tierras fiscales, predios, propiedades, derechos de agua, y otros bienes de esta especie para radicar, entregar títulos

permanentes, realizar proyectos de colonización, reubicación y actividades semejantes destinados a comunidades indígenas o indígenas individualmente considerados. Igualmente los podrá recibir de particulares para los mismos fines, y en general los aportes que en dinero se hagan por parte de particulares.

Artículo 22 .- Las tierras no indígenas y los derechos de aguas para beneficio de tierras indígenas adquiridas con recursos de este Fondo, no podrán ser enajenados durante veinticinco años, contados desde el día de su inscripción. Los Conservadores de Bienes Raíces, conjuntamente con la inscripción de las tierras o Derechos de aguas, procederán a inscribir esta prohibición por el solo ministerio de la ley. En todo caso será aplicable el artículo 13

No obstante la Corporación, por resolución del Director que deberá insertarse en el instrumento respectivo, podrá autorizar la enajenación de estas tierras o derechos de aguas previo reintegro a Fondo del valor del subsidio, crédito o beneficio recibido, actualizado conforme al Índice de Precios al Consumidor. La contravención de esta obligación producirá la nulidad absoluta del acto o contrato.

TITULO III

Del Desarrollo Indígena

Párrafo 1º

Del Fondo de Desarrollo Indígena

Artículo 23 .- Créase un Fondo de Desarrollo Indígena cuyo objeto será financiar programas especiales dirigidos al desarrollo de las personas y comunidades indígenas el que será administrado por la Corporación. A través de el se podrán desarrollar planes especiales de crédito, sistemas de capitalización y otorgamiento de subsidios en beneficio de las Comunidades Indígenas e indígenas individuales. Le corresponderá, especialmente, el cumplimiento de los siguientes objetivos:

- a) Facilitar y/o financiar el pago de las mejoras, prestaciones mutuas o restituciones a que Sean obligadas personas indígenas naturales o Comunidades Indígenas que resulten del ejercicio de acciones civiles promovidas por o contra particulares, en se litigue acerca el dominio, posesión, uso, goce, administración o mera tenencia de tierras indígenas.

b) Administrar líneas de crédito para el funcionamiento de programas de superación del minifundio, tales como planes de resignación, financiamiento especial, para adquisición de derechos sucesorios y otros mecanismos necesarios para estos fines

c) Financiar planes para la recuperación de la calidad de las tierras indígenas degradadas o diversificar su uso y producción.

d) Financiar la obtención de concesiones y autorizaciones de acuicultura y pesca, y la compra de utensilios de pesca artesanal.

La Ley De Presupuestos de cada año dispondrá anualmente de una suma asignada exclusivamente al Fondo de Desarrollo Indígena.

El Fondo de Desarrollo Indígena Se incrementara con los siguientes recursos:

- a) Los aportes de cooperación internacional que reciba para el cumplimiento de Su objeto.
- b) Las donaciones que le efectúen particulares, las que estarán exentas del tramite de insinuación judicial! que establece el artículo 1.401 del Código Civil y De toda contribución o impuesto.
- c) Con los recursos y bienes que a cualquier título reciba.

El Presidente De la República, mediante un reglamento, establecerá la operatoria De este Fondo los sistemas de postulación a sus beneficios, las modalidades De pago de los créditos que otorgue y las demás condiciones que sea necesario reglamentar para su adecuado funcionamiento,

Artículo 24 .- Para el logro de los objetivos indicados en el artículo anterior, la

Corporación podrá celebrar convenios con otros organismos públicos o privados, con las Municipalidades y Gobiernos Regionales.

Artículo 25 .- Los informes a que Se refiere el artículo 71 de la. Ley Nº 19.175

deberán dejar expresa constancia de si estos benefician a los indígenas o a sus Comunidades existentes en la región correspondiente; tal circunstancia deberá Ser considerada como un factor favorable de las evaluaciones que le corresponda realizar a los organismos de planificación nacional o regional en virtud del mismo artículo.

Párrafo 2º

De las Áreas de Desarrollo Indígena

Artículo 26.- El Ministerio de Planificación y Cooperación, a propuesta de la corporación, podrá establecer Áreas de Desarrollo indígena que serán espacios territoriales en que los organismos de la administración del Estado focalizarán su acción en beneficio del desarrollo armónico de los indígenas y sus comunidades. Para su establecimiento deberán concurrir a los siguientes criterios :

- a) Espacios territoriales en que han vivido ancestralmente las etnias indígenas;
- b) Alta densidad de población indígena;
- c) Existencia de tierras de comunidades o individuos indígenas;
- d) Homogeneidad ecológica, y
- e) Dependencia de recursos naturales para el equilibrio De esos territorios, tales como manejo De cuencas, ríos, riberas, flora y fauna

Artículo 27.- La Corporación, en beneficio de las áreas de desarrollo indígena, podrá estudiar, planificar, coordinar y convenir planes, proyectos, trabajos y obras con ministerios y organismos públicos; gobiernos regionales y municipalidades; universidades y otros establecimientos educacionales; corporaciones y organismos no gubernamentales; organismos de cooperación y asistencia técnica internacional, y empresas públicas o privadas.

TITULO IV

De La Cultura Y Educación Indígena

Párrafo 1º

Del Reconocimiento, Respeto y Protección de las Culturas Indígenas

Artículo 28 .- El reconocimiento, respeto y protección de las culturas e idiomas indígenas contemplara:

- a) El uso y conservación de los idiomas indígenas, junto al español en las Áreas de alta densidad indígena;

b) El establecimiento en el sistema educativo nacional de una unidad programática que posibilite a los educandos acceder a un conocimiento adecuado de las culturas e idiomas indígenas y que los capacite para valorar positivamente;

c) El fomento ala difusión en las radioemisoras y canales de televisión de las regiones de alta presencia indígena de programas en idioma indígena y apoyo ala creación de radioemisoras y modos de comunicación indígenas;

d) La promoción y el establecimiento de cátedras de historia, cultura e idiomas indígenas en la enseñanza superior;

e) La obligatoriedad del Registro Civil de anotar los nombres y apellidos de las personas indígenas en la forma como lo expresen sus padres y con las normas de transcripción fonética que ellos indiquen, y

f) La promoción de las expresiones artísticas y culturales y la protección del patrimonio arquitectónico, arqueológico, cultural e histórico indígena

Para el cumplimiento de lo solicitado en el inciso anterior, la Corporación, en coordinación con el Ministerio de Educación, promoverá planes y programas de fomento de las culturas indígenas.

Se deberá considerar convenios con organismos públicos o privados de carácter nacional, regional o comunal, que tengan objetivos coincidentes con los señalados en este artículo. Asimismo deberá involucrarse para el cumplimiento de dichas finalidades a los gobiernos regionales y municipalidades.

Artículo 29 .- Con el objeto de proteger el patrimonio histórico de las culturas indígenas y los bienes culturales del país, se requerirá informe previo de la Corporación para:

- a) La venta, exportación o cualquier otra forma de enajenación a extranjero del patrimonio arqueológico, cultural o histórico de los indígenas de Chile.
- b) La salida del territorio nacional de piezas, documentos y objetos de valor histórico con el propósito de ser exhibidos en el extranjero.
- c) La excavación de cementerios históricos indígenas con fines científicos la que se ceñirá al procedimiento establecido en la Ley N° 17.288 y su reglamento, previo consentimiento de la comunidad involucrada,
- d) La sustitución de topónimos indígenas.

Artículo 30 .- Créase, dependiente del Archivo Nacional de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, un departamento denominado Archivo General de Asuntos Indígenas, con sede en la ciudad de Temuco, que reunirá y conservará tanto los documentos oficiales que se vayan generando sobre materias indígenas, cuanto los instrumentos, piezas, datos, fotos, audiciones y demás antecedentes que constituyen el patrimonio histórico de los indígenas de Chile. Esta sección, para todos los efectos, pasará a ser la sucesora legal del Archivo General de Asuntos Indígenas a que se refiere el artículo 58 de la Ley N° 17.729

La Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos podrá organizar, a proposición del Director Nacional de la Corporación y con acuerdo del Consejo, secciones de este Archivo en otras regiones del país referidas a agrupaciones y culturas indígenas particulares

Este Archivo estará a cargo de un Archivero General de Asuntos Indígenas que tendrá carácter de Ministro de Fe en sus actuaciones como funcionario. Todo requerimiento de la Corporación a este Archivo será absuelto a título gratuito.

Artículo 31 .- La Corporación promoverá la fundación de Institutos de Cultura Indígena como organismos autónomos de capacitación y encuentro De los indígenas y Desarrollo y difusión de sus culturas. En su funcionamiento podrán vincularse a las municipalidades respectivas.

Párrafo 2º

De la Educación Indígena

Artículo 32 .- La Corporación, en las Áreas de alta densidad indígena y en coordinación con los servicios u organismos del Estado que correspondan, desarrollará Un sistema de educación intercultural bilingüe a fin de preparar a los educandos indígenas para desenvolverse en forma adecuada tanto en Su sociedad de origen como en a sociedad global. Al efecto podrá financiar o convenir, con los Gobiernos Regionales, Municipalidades u organismos privados, programas permanentes o experimentales.

Artículo 33 .- La ley de presupuestos del sector público considerará recursos especiales para el Ministerio de Educación destinados a satisfacer un programa de

becas indígenas. En su confección, orientación global y en el proceso de selección de los beneficiarios, deberá considerarse la participación de la Corporación.

TITULO V

Sobre La Participación

Párrafo 1º

De la Participación Indígena

Artículo 34 .- Los servicios De la administración del Estado y las organizaciones de carácter territorial, cuando traten materias que tengan injerencia o relación con cuestiones indígenas, deberán escuchar y considerar la opinión de las organizaciones indígenas que reconoce esta ley.

Sin perjuicio de lo anterior, en aquellas regiones y comunas de alta densidad de población indígena, estos a través de sus organizaciones y cuando así lo permita la legislación vigente, deberán estar representados en las instancias de participación que se reconozca a otros grupos intermedios

Artículo 35 .- En la administración de las Áreas silvestres protegidas, ubicadas en las Áreas de desarrollo indígena, Se considerará la participación de las comunidades ahí existentes, La Corporación Nacional Forestal o el Servicio Agrícola y Ganadero y la Corporación, de común acuerdo, determinarán en cada caso la forma y alcance de la participación sobre los derechos de uso que en aquellas áreas corresponda a las Comunidades Indígenas.

Párrafo 2º

De las Asociaciones Indígenas

Artículo 36 .- Se entiende por Asociación Indígena la agrupación voluntaria y funcional integrada por, a lo menos, veinticinco indígenas que Se constituyen en función de algún interés y objetivo de común acuerdo a las disposiciones de este párrafo.

Las asociaciones indígenas no podrán atribuirse la representación de las Comunidades Indígenas.

Artículo 37 .- Las Asociaciones Indígenas obtendrán personalidad jurídica conforme al procedimiento establecido en el párrafo 4° del Título I de esta Ley. En lo demás los serán aplicables las normas que a ley N° 18.893 establece para las organizaciones comunitarias funcionales.

Cuando se constituya una Asociación Indígena se Tendrá que exponer en forma precisa y determinada su objetivo, el que podrá ser, entre otros, el desarrollo de las siguientes actividades:

- a) Educativos y culturales;
 - b) Profesionales comunes a sus miembros, y
 - c) Económicas que beneficien a sus integrantes tales como agricultores, ganaderos, artesanos y pescadores.
- Podrán también operar economatos, centrales de comercialización, unidades de prestación de servicios agropecuarios, técnicos, de maquinarias y otras similares. En estos casos deberán practicar balance al 31 de diciembre de cada año.

TITULO VI

De La Corporación Nacional De Desarrollo Indígena

Párrafo 1°

De su Naturaleza, Objetivos y Domicilio

Artículo 38 .- Crease la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena como un servicio público, funcionalmente descentralizado, dotado de personalidad jurídica y patrimonio propio, sometido a la supervigilancia del Ministerio de Planificación y Cooperación. Podrá usar la sigla CONADI. tendrá Su domicilio y sede principal en la ciudad de Temuco

Existirán dos Subdirecciones Nacionales: una en la ciudad de Temuco para VIII, IX y X regiones y otra en la ciudad de Iquique para la I y II regiones. La Subdirección Nacional de Temuco tendrá a Su cargo una Dirección Regional con sede en Cañete y otra con sede en Osorno para atender a la VIII y X regiones respectivamente. La Subdirección Nacional de Iquique Tendrá a Su cargo Oficinas de Asuntos Indígenas en Arica y San Pedro de Atacama. Existirán, además, Oficinas De Asuntos Indígenas en Santiago, Isla de Pascua y Punta Arenas.

Artículo 39 .- La Corporación Nacional de Desarrollo Indígena es el organismo encargado de promover, coordinar y ejecutar, en su caso, la acción del Estado en favor de desarrollo integral de las personas y comunidades indígenas, espacialmente en lo económico, social y cultural y de impulsar su participación en la vida nacional

además le corresponderán las siguientes funciones:

- a) Promover el reconocimiento y respeto de las etnias indígenas, de sus comunidades y de las personas que la integran, y Su participación en la vida nacional;
- b) Promover las culturas e idiomas indígenas y sistemas de educación intercultural bilingüe en coordinación con el Ministerio de Educación;
- c) Incentivar la participación y el desarrollo integral de la mujer indígena, en coordinación con el Servicio Nacional de la Mujer;
- d) Asumir, cuando así se le solicite, la defensa jurídica de los indígenas y Sus comunidades en conflictos sobre tierras y aguas y, ejercer las funciones de conciliación y arbitraje de acuerdo a lo establecido en esta Ley;
- e) Velar por la protección de las tierras indígenas a través de los mecanismos que establece esta Ley y posibilitar a los indígenas y sus comunidades el acceso y ampliación de sus tierras y aguas a través del Fondo respectivo;
- f) Promover la adecuada explotación de las tierras indígenas, velar por su equilibrio ecológico por el desarrollo económico y social de sus habitantes a través del Fondo de Desarrollo Indígena y en casos especiales, solicitar la declaración de Áreas de Desarrollo Indígena de acuerdo a esta ley;
- g) Mantener un Registro de Comunidades y Asociaciones Indígenas y un Registro Público de Tierras Indígenas sin perjuicio de la legislación general de Registro de la Propiedad Raíz;
- h) Actuar como Arbitro frente a controversias que se susciten entre los miembros de alguna asociación indígena, relativa ala operación de la misma, pudiendo establecer amonestaciones, multas ala asociación e incluso llegar a su disolución. En tal caso, actuará como partidor sin instancia de apelación;
- i) Velar por la preservación y la difusión del patrimonio arqueológico, histórico y cultural de las etnias y promover estudios o investigaciones a respecto;

- j) Sugerir al Presidente de la República los proyectos de reformas legales y administrativas necesarios para proteger los derechos de los indígenas, y
- k) Desarrollar todas las demás funciones establecidas en esta ley

En el cumplimiento de sus objetivos, la Corporación podrá convenir con los Gobiernos Regionales y Municipalidades respectivos, a formulación de políticas y a realización de planes y proyectos destinados al desarrollo de las personas y comunidades indígenas.

Artículo 40 .- La Corporación podrá recibir del Fisco a título gratuito, a través del Ministerio de Bienes Nacionales, de otros organismos públicos o de personas privadas, bienes raíces o derechos de agua para asignarlos a comunidades o personas indígenas en propiedad, uso o administración.

Estas asignaciones se podrán realizar directamente o aplicando los mecanismos señalados en el Párrafo 2° del Título II de esta ley, según sea decidido por el Consejo Nacional de la Corporación, por los dos tercios de sus miembros en ejercicio.

Las donaciones que la Corporación reciba de personas privadas no requerirán del trámite de insinuación y estarán exentas de toda contribución o impuesto.

Párrafo 2°

De la Organización

Artículo 41 .- La dirección superior de la Corporación estará a cargo de un Consejo Nacional integrado por los siguientes miembros:

- a) El Director Nacional de la Corporación, nombrado por el Presidente de la República, quien lo presidirá;
- b) Los Subsecretarios o su representante, especialmente nombrados para el efecto, de cada uno de los siguientes Ministerios: Secretaría General de Gobierno, de Planificación y Cooperación, de Agricultura, de Educación y de Bienes Nacionales;
- c) Tres consejeros designados por el Presidente de la República;
- d) Ocho representantes indígenas: cuatro mapuches, Un aimara, Un atacameño, un rapa nui y uno con domicilio en un área urbana del territorio nacional. Estos serán designados, a propuesta de las Comunidades y

Asociaciones Indígenas, por el Presidente de la República, conformes a reglamento que se dicto al efecto,

los consejeros a que se refieren las letras a), b) y c) se mantendrán en sus cargos mientras cuenten con la confianza de la autoridad que los designó y, los de la letra d), duraran cuatro años a contar de la fecha de publicación del decreto de nombramiento, pudiendo ser reelegidos.

El Fiscal de la Corporación actuara como Secretario y Ministro de Fe.

Artículo 42 .- Serán funciones y atribuciones del Consejo Nacional:

- a) Definir la política de la institución y velar por su cumplimiento.
- b) Proponer el proyecto de presupuesto anual del Servicio. Si ello no ocurriere oportunamente el Ministro de Planificación y Cooperación procederá a presentarlo a Ministro de Hacienda.
- c) Aprobar los diferentes programas que tiendan a cumplimiento de los objetivos de la Corporación, evaluarlos y asegurar Su ejecución.
- d) Estudiar y proponer las reformas legales, reglamentarias y administrativas relativas a los indígenas o que le afecten directa o indirectamente.
- e) Sugerir a los diversos ministerios y reparticiones del Estado los planes y programas que estime conveniente aplicar y desarrollar en beneficio de los indígenas.
- f) Proponer al Ministerio de Planificación y Cooperación el establecimiento de Áreas de desarrollo.
- g) Decidir sobre todas las otras materias que la presente Ley encomienda a este Consejo Nacional.

Artículo 43 .- Para sesionar, y tomar acuerdos, el Consejo deberá contar con la presencia de la mayoría absoluta de los miembros en ejercicio. Salvo que la Ley exija un quórum distinto, sus acuerdos se adoptarán por simple mayoría. En caso de empate dirimirá el Director Nacional.

El Consejo Nacional Se reunirá, a lo menos, trimestralmente. Los miembros que no Sean - Funcionarios públicos, percibirán una dieta por cada sesión ala que asistan equivalentes a 3 unidades tributarias mensuales y la Corporación les cancelará pasajes y viáticos. Con todo no podrán percibir, dentro del trimestre, más de seis unidades tributarias mensuales

La inasistencia de los consejeros individualizados en la letra d) del artículo 41 a 3 sesiones, sin causa justificada a juicio del propio Consejo, producirá la cesación inmediata del consejero en su cargo. Su reemplazo se hará conforme a las normas del artículo 41 y por el tiempo que falte por completar el período.

Artículo 44 .- Un funcionario, con el título de Director Nacional, será el Jefe Superior del Servicio y tendrá las siguientes funciones y atribuciones.

- a) Representar judicial y extrajudicialmente ala Corporación.
- b) Fijar, con acuerdo del Consejo, la organización interna del Servicio y las demás funciones y atribuciones correspondientes a los cargos directivos, así como los departamentos y demás dependencias.
- c) Designar y poner término a los servicios de los funcionarios de la Corporación, de conformidad al Estatuto Administrativo.
- d) Preparar el proyecto de presupuesto anual de la Corporación para su sanción por el Consejo.
- e) Ejecutar el presupuesto anual de la Corporación.
- f) Informar al Consejo sobre la marcha de las actividades de la Corporación y someter a su consideración los planes y proyectos específicos.
- g) supervigilar las Oficinas de Asuntos Indígenas de Santiago, Isla de Pascua y Punta Arenas y apoyar las asociaciones indígenas de las regiones no cubiertas por las Subdirecciones.
- h) Suscribir toda clase de actos y contratos sobre bienes muebles e inmuebles, corporales e incorporales.
- i) Desempeñar las demás funciones generales o específicas necesarias para el logro de los objetivos de la Corporación.

En caso de ausencia, el Director Nacional será subrogado por el Fiscal.

Párrafo 3º

De las Subdirecciones Nacionales, de las Direcciones Regionales y de las Oficinas de Asuntos Indígenas.

Artículo 45 .- Las Subdirecciones Nacionales serán las encargadas de orientar y ejecutar, descentralizadamente, la acción de la Corporación en favor de las personas, agrupaciones y Comunidades Indígenas dentro de su respectivo ámbito.

Estarán a cargo de Un Subdirector Nacional que son asesorado por Un Consejo Indígena.

Son funciones y atribuciones de los Subdirectores Nacionales:

- a) Asumir la representación judicial o extrajudicial de la Corporación en el ámbito de su jurisdicción.
- b) Designar y poner termino a los servicios de los funcionarios de la Subdirección, Direcciones Regionales y Oficinas de Asuntos Indígenas que de 61 dependan, previa ratificación del Director Nacional, de conformidad al estatuto Administrativo.
- c) Someter al Consejo Nacional, por medio del Director, la aprobación de planes y programas de desarrollo indígena para su ejecución en el ámbito de la Subdirección.
- d) Ejecutar los planes y programas aprobados por a Corporación en el Ámbito de la Subdirección.
- e) Proponer al Director Nacional el presupuesto anual para la Subdirección.
- f) Representar a la Corporación, en materias de su competencia, ante las autoridades publicas en sus respectivas regiones.
- g) Desempeñar las demás funciones que esta ley los encomienda,

Artículo 46 .- En cada Subdirección existirá un Consejo Indígena el que cumplirá funciones de participación y consulta. Los integrantes de estos Consejo no percibirán remuneración por el ejercicio de sus funciones. serán nombrados mediante resolución del Subdirector Nacional oyendo a as comunidades y asociaciones indígenas con domicilio en lao las regiones que comprenda el territorio jurisdiccional de la respectiva Subdirección.

El Consejo será presidido por el respectiva Subdirector tendrá las siguientes funciones y atribuciones:

- a) Analizar las acciones, planes y programas que la Corporación ejecute en su jurisdicción.
- b) Hacer las sugerencias que estime conveniente, en especial, aquellas destinadas a coordinar acción de los órganos del Estado en función del desarrollo indígena.
- c) Sugerir mecanismos de participación de los indígenas.

d) Dar su opinión sobre todas aquellas materias que Sean sometidas a su conocimiento

El Presidente de la República reglamentará el periodo de duración de los consejeros indígenas, los requisitos que deberán cumplir, las causas de cesación en el cargo, las fórmulas de reemplazo y toda otra norma que permita el expedito funcionamiento de este órgano de participación y consulta.

Artículo 47 .- Son funciones y atribuciones de los Directores Regionales:

- a) Asumir la representación judicial o extrajudicial de la Corporación en el ámbito de su jurisdicción, con expresa autorización del Subdirector.
- b) Someter al Consejo Regional, por medio del Subdirector, la aprobación de planes y programas de desarrollo indígena para su ejecución en a ámbito de su jurisdicción.
- c) Ejecutar los planes y programas aprobados por la Corporación en el ámbito de su jurisdicción.
- d) Proponer al Subdirector el presupuesto anual para la Dirección Regional.
- e) Representar ala Corporación, en materia de su competencia, ante las autoridades publica en su respectiva región.
- f) Desempeñar as demás funciones que esta ley establece,

El Director Regional podrá organizar un Consejo Indígena de carácter asesor.

Artículo 48 .- Los Jefes de Oficina, en su ámbito de su jurisdicción, asumirán las funciones y atribuciones que expresamente los Sean delegadas por el Director Nacional, en el caso de as oficinas de Santiago, Isla de Pascua y Punta Arenas, o por el Subdirector Nacional de Iquique, en el caso de las Oficinas de Arica y de San Pedro de Atacama, Sin perjuicio de las funciones propias contempladas en el Título VIII.

Artículo 49 .- Los Subdirectores Nacionales, Directores Regionales o Jefes de Oficina, en su caso, asesorarán y colaborarán con los respectivos Intendentes en todas las materias propias de la competencia de la Corporación que deban resolverse en los ámbitos jurisdiccionales respectivos.

Párrafo 4º

Del Patrimonio

Artículo 50.- El patrimonio de la Corporación estará compuesto por.

- a) Los recursos que le asigne anualmente la Ley de Presupuestos da la Nación y todo otro que se le asigne en conformidad a la Ley.
- b) Los aportes reembolsables y no reembolsables de la cooperación internacional.
- c) Los bienes muebles o inmuebles que reciba o adquiera a cualquier título y los frutos de tales bienes.
- d) Las herencias, legados y donaciones que reciba.
- e) Todo otro bien o aporte que le sea asignados por ley.

Las donaciones a favor de a Corporación no requerirán del trámite de insinuación judicial a que Se refiere al artículo 1.401 del Código Civil y estarán exentas de toda contribución o impuesto.

Artículo 51 .- La Corporación se regirá por las normas de la Ley de Administración Financiera del Estado y contará, anualmente, además del presupuesto de la planta del personal, administración, inversión, operación y programas, con recursos especiales para los Fondos da Tierras y Aguas Indígenas y de Desarrollo Indígena de que trata esta Ley.

Párrafo 5º

Del Personal

Artículo 52 .- Fijase la siguiente planta de personal de a Corporación Nacional da

Desarrollo Indígena:

Planta / Cargo	Grado	Nº de Cargos E.U.S.
Director Nacional		2
Planta de Directivos		
Subdirectores Nacionales		3
Fiscal		3
Directores Regionales (Cañete, Osorno)		5
Jefe de Departamento (Fondo de Desarrollo)		6
Jefe de Departamento (Fondo de Tierras)		6

Jefe de Departamento (Administrativo)	6	1
Jefas de Oficina (Arica, San Pedro de Atacama, Isla de Pascua, Santiago, Punta Arenas)	7	5
Jefe de Sección	9	1
		15
Planta de Profesionales		
Profesionales	5	2
Profesionales	7	4
Profesionales	8	11
Profesionales	9	3
Profesionales	10	4
Profesionales	12	2
		27
Planta De Técnicos		
Técnicos	10	5
Técnicos	12	3
Técnicos	14	4
Técnicos	18	3
		15
Planta de Administrativos		
Administrativos	14	4
Administrativos	16	4
Administrativos	17	2
Administrativos	18	3
Administrativos	20	2
Administrativos	23	2
		17
Planta de Auxiliares		
Auxiliares	19	2
Auxiliar	20	1
Auxiliares	22	3
Auxiliares	23	6
Auxiliares	25	2
		14
Total General		88

Requisitos

Cargos de exclusiva confianza Licencia de Educación Media o estudios equivalentes.

El cargo de Fiscal requerirá título da Abogado y experiencia en asuntos indígenas.

Cargos de Carrera

Planta de Directivos: Jefe de Sección: Título profesional de una carrera de a lo menos ocho semestres de duración y experiencia en asuntos indígenas.

Planta de profesionales: Los cargos de a Planta de Profesionales requerirán de

Título profesional otorgado por un establecimiento de Educación Superior del Estado o reconocido por éste y experiencia en asuntos indígenas.

Planta de Técnicos: Título de Técnico otorgado por una institución de Educación Superior del Estado o reconocido por éste, o título de técnico otorgado por una establecimiento de Educación media Técnico-Profesional del Estado o reconocido por éste y experiencia en asuntos indígenas.

Planta de Administrativos: Licencia de Educación Media o equivalente Planta de Auxiliares: Licencia de Educación Básica o equivalente.

Sin perjuicio de lo anterior, para acceder a dos cargos de grado 20 y a dos cargos de grado 22, se requerirá licencia de conducir

Artículo 53.- El personal de la Corporación Estará afecto a las disposiciones del Estatuto Administrativo de los funcionarios públicos y en materia de remuneraciones alas normas del decreto ley N° 249, de 1914, y su Legislación complementaria.

Sin perjuicio de la planta establecida en el artículo anterior, el Director Nacional podrá transitoriamente contratar personal asimilado a grado o a honorarios, para estudios o trabajos determinados. También Podrá solicitar en comisión de servicio, a funcionarios especializados de los distintos Órganos o instituciones de la administración del Estado En ambos casos registrarán Las limitaciones señaladas en los artículos 9° y 70 de la ley N° 18.834. Los grados de las escala de remuneraciones que se asignen a los empleos a contrata o a honorarios asimilados a grado, no podrán exceder el tope máximo que se contempla para el personal de las plantas respectivas.

TITULO VII

Normas Especiales De Los Procedimientos Judiciales

Párrafo 1º

De la Costumbre Indígena y Su Aplicación en Materia de Justicia

Artículo 54 .- La costumbre hecha valer en juicio entre indígenas pertenecientes a una misma etnia, constituirá derecho, siempre que no sea incompatible con la Constitución Política de la República En lo penal se la considerara cuando ello pudiere servir como antecedente para la aplicación De una eximente o atenuante de responsabilidad.

Cuando la costumbre deba ser acreditada en juicio podrá probarse por todos los medios que franquea la ley y, especialmente, per un informe pericial que deberá evacuar la Corporación a requerimiento del Tribunal.

El Juez encargado del conocimiento de una causa indígena, a solicitud de parte interesada y en actuaciones o diligencias en que Se requiera la presencia personal del indígena, deberá aceptar el uso de la lengua materna debiendo al efecto hacerse asesorar por traductor idóneo, el que será proporcionado por la Corporación.

Párrafo 2º

De la Conciliación y del Procedimiento Judicial en los Conflictos de Tierras

Artículo 55 .- Para prevenir o terminar. Un juicio sobre tierras, en la que se encuentre involucrado algún indígena, los interesados podrán concurrir voluntariamente a la Corporación a fin de que los instruya acerca de la naturaleza de la conciliación y de sus derechos y se procure la solución extrajudicial del asunto controvertido. El trámite de la conciliación no tendrá solemnidad alguna.

La Corporación será representada en esta instancia por un abogado que será designado a efecto por el Director el que actuará como conciliador y Ministro de Fe Este levantara acta de lo acordado, la que producirá el efecto de cosa juzgada en última instancia y tendrá mérito ejecutivo. De no llegarse a acuerdo podrá intentarse la acción judicial correspondiente o continuarse el juicio, en su caso

Artículo 56 .- Las cuestiones a que diere lugar el dominio, posesión, división, administración, explotación, uso y goce de tierras indígenas, y los actos y contratos que Se refieran o incidan en ellas, y en que sean parte o tengan interés indígenas; serán resueltas per el Juez de Letras competente en la comuna donde se encontrare ubicado el inmueble, de conformidad con las disposiciones de los Libros I y II del Código de Procedimiento Civil, de acuerdo a las siguientes normas:

- 1.- La demanda se presentará por escrito y Se notificará, por receptor judicial o por un funcionario del Tribunal especialmente designado al efecto, conforme ala norma establecida en el Inciso primero del artículo 553 d& Código da Procedimiento Civil. A petición de parte, la notificación podrá ser practicada por Carabineros.
- 2.- El Tribunal citará alas partes a una audiencia da contestación y avenimiento para el décimo día hábil siguiente ala fecha de notificación y ordenará la comparecencia personal de las partes bajo los apercibimientos a que se refiere el artículo 380 del Código de Procedimiento Civil.
- 3.- En la audiencia, el Juez actuando personalmente, propondrá bases de conciliación. Las opiniones que emita no lo inhabilitaran para seguir conociendo de la causa. De la conciliación, total o parcial, se levantará acta que contendrá las especificaciones de lo avenido y Será suscrita por el Juez, las partes y el secretario. Tendrá el mérito de sentencia ejecutoria.
- 4.- En todo aquello que no se produjera conciliación, al Tribunal, en la misma audiencia, recibirá la causa a prueba fijando los hechos substanciales y pertinentes controvertidos sobre los cuales ella deba recaer. Contra esta resolución solo procederá al recurso de reposición que deberá interponerse de inmediato y fallarse sin más trámite,
- 5.- El termino probatorio será de diez días hábiles contados desde la notificación de la resolución que reciba la causa a prueba y, dentro de el, deberá producirse toda la prueba. Esta se ceñirá al procedimiento establecido en el artículo 90 del Código de Procedimiento Civil.
- 6.- Los incidentes que se formulen por as partas se fallarán conjuntamente con la cuestión principal.
- 7.- Vencido el término probatorio, de oficio o a petición de parte, el Tribunal remitirá ala Dirección copia del expediente y de la prueba instrumental que

podría estar guardada en custodia, La Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, dentro del plazo de quince días de recibidos los antecedentes, evacuará un informe jurídico, técnico y socio-económico acerca de la cuestión debatida adjuntando, Si fuera el caso, los instrumentos fundantes que se estimen pertinentes. Este informe será suscrito por el Director de la Corporación haciéndose responsable de su autenticidad.

8.- El Tribunal dictará sentencia dentro del plazo de treinta días contados desde la fecha que haya recibido el informe de La Corporación. Además de contener las referencias generales a toda sentencia deberá considerarse lo dispuesto en el párrafo primero de este título.

9.- Las partes podrán apelar de la sentencia definitiva dentro del décimo día de notificada. El recurso se concederá en ambos efectos.

10.- En segunda instancia el recurso se tramitará conforme a las reglas establecidas para los incidentes, gozando de preferencia para su vista y fallo, sin necesidad de comparecencia de las partes.

11.- El Tribunal encargado del conocimiento de la causa, en cualquier etapa del juicio podrá llamar a conciliación a las partes.

Artículo 57 .- En estos juicios las partes deberán comparecer con patrocinio de abogado y constituir mandato judicial

Al efecto los Consultorios Jurídicos de las Corporaciones de Asistencia Judicial no podrán excusar su atención basados en la circunstancia de estar patrocinando a la contraparte indígena.

Sin perjuicio de lo expuesto en el inciso anterior, podrán asumir gratuitamente la defensa de los indígenas aquellos abogados que, en calidad de Defensores de Indígenas, sean designados por resolución del Director
Los indígenas que sean patrocinados por abogados de los Consultorios Jurídicos de las Corporaciones de Asistencia Judicial, por los abogados de turno o por los abogados Defensores de Indígenas, gozarán de privilegio de pobreza por solo ministerio de la Ley.

Artículo 58 .- Las normas de este título se aplicarán también a los juicios reivindicatorios o de restitución en que los indígenas figuran como demandantes o demandados.

En caso de controversia acerca del dominio emanado de un título de merced o de comisario vigente, estos prevalecerán sobre cualquier otro, excepto en los casos siguientes:

1.- Cuando el ocupante exhiba un título definitivo que emane del Estado, posterior al 4 de diciembre de 1866 y de fecha anterior al de merced.

2.- Cuando el ocupante exhiba un título de dominio particular de fecha anterior a la Propiedad Austral.

Artículo 59 .- La ratificación de los errores de hecho existentes en los títulos de merced y en los títulos gratuitos de dominio a que se refiera esta Ley, se resolverá sin forma de juicio, por el Juez de Letras competente, a solicitud de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena o del interesado. En este último caso, el Juez procederá previo informe de la Corporación.

TITULO VIII

Disposiciones Particulares

Párrafo 1º

Disposiciones Particulares Complementarias para los Mapuches Huilliches

Artículo 60 .- Son mapuches huilliches las comunidades indígenas ubicadas principalmente en la X región y los indígenas provenientes de ellas.

Artículo 61 .- Se reconoce en esta etnia el sistema tradicional de cacicados y su ámbito territorial. Las autoridades del Estado establecerán relaciones adecuadas con los Caciques y representantes para todos aquellos asuntos que se establecen en el párrafo 2º del Título III y en el párrafo 1º del Título V.

Párrafo 2º

Disposiciones Particulares Complementarias Para Los Aimaras, Atacameños y Demás Comunidades Indígenas del Norte del País.

Artículo 62 .- Son Aimaras los indígenas pertenecientes a las comunidades andinas ubicadas principalmente en la I Región, y Atacameños los indígenas pertenecientes

al las comunidades existente principalmente en los poblados del interior da la II Región y en ambos casos, los indígenas provenientes da ellas. Estas disposiciones se aplicarán a otras comunidades indígenas del norte del país, tales como quechuas y collas.

Artículo 63 .- La Corporación, en los procesos de saneamiento y Constitución de a propiedad de las comunidades señaladas en este párrafo, deberá salvaguardar los siguientes tipos de dominio:

- a) Tierras de propiedad de indígenas individualmente considerados, que por lo general comprenden a casa habitación y terrenos de cultivos y forrajes;
- b) Tierras de propiedad de la Comunidad Indígena constituida en conformidad con esta ley y correspondientes, por lo general, a pampas y laderas de cultivo rotativas.
- c) Tierras patrimoniales de propiedad de varias Comunidades Indígenas, tales como pastizales, bofedales, cerros, vegas y otras de uso del ganado auquénuo

Artículo 64 .- Se deberá proteger especialmente las aguas de las comunidades Aimaras y Atacameñas. serán considerados bienes de propiedad y uso de la Comunidad Indígena establecida por esta Ley, las aguas que Se encuentren en los terrenos de la comunidad, tales como los ríos, canales, acequias y vertientes, sin perjuicio de los derechos que terceros hayan inscrito de conformidad al Código General de Aguas.

No se otorgan nuevos derechos de aguas sobre lagos, charcos, vertientes, ríos y otros acuíferos que surten alas aguas de propiedad de varias Comunidades Indígenas establecidas por esta Ley sin garantizar, en forma previa, el normal abastecimiento de agua a las comunidades afectadas.

Artículo 65 .- La Corporación, sin perjuicio de lo establecido en las normas del Fondo de Tierras y Aguas Indígenas, incentivará programas especiales para la recuperación y repoblamiento de pueblos y sectores actualmente abandonados de las etnias aimara y atacameña.

Párrafo 3°

Disposiciones Particulares Complementarias Referidas a la Etnia Rapa Nui o Pascuense

Artículo 66 .- Son rapa nui o pascuenses los miembros de la comunidad originaria de Isla de Pascua y los provenientes de ella, en cualquier caso, que cumplan con los requisitos del artículo 2°

Reconócese que esta Comunidad posee sistemas de vida y organización histórica, idioma, formas de trabajo y manifestaciones culturales autóctonas.

Artículo 67 .- Créase la Comisión de Desarrollo de Isla de Pascua que tendrá las siguientes atribuciones:

1.- Proponer al Presidente de la República las destinaciones contempladas en 195 artículos 3° y 4° del decreto Ley N° 2.885, de 1979;

2.- Cumplir las funciones y atribuciones que el decreto Ley N° 2.885, de 1979 entrega ala Comisión de Radicaciones. En el cumplimiento de estas funciones y atribuciones, deberá considerar los requisitos establecidos en el Título I del decreto Ley referido y, además, los siguientes criterios;

- a) Analizar las necesidades de tierras urbanas y rurales de la población rapa nui o pascuense.
- b) Evaluar el aporte que dichas tierras hacen al desarrollo de Isla de Pascua y la comunidad rapa nui o pascuense.
- c) Fomentar la riqueza cultural y Arqueológica de Isla de Pascua.

3.- Formular y ejecutar en su caso, programas, proyectos y planes de desarrollo tendientes a elevar el nivel de vida de la comunidad rapa nui o pascuense, conservar su cultura, preservar mejorar el medio ambiente y los recursos naturales existentes en Isla de Pascua;

4.- Colaborar con la Corporación Nacional Forestal en la administración del Parque Nacional de Isla de Pascua;

5.- Colaborar en la conservación y restauración del patrimonio arqueológico y de la cultura rapa nui o Pascuense, en conjunto con las universidades y el Consejo de Monumentos Nacionales, y

6.- Preparar convenios con personas e instituciones nacionales y extranjeras para el cumplimiento de los objetivos precedentes.

Artículo 68 .- La Comisión de Desarrollo de Isla de Pascua estará integrada por Un representante de los Ministerios de Planificación y Cooperación, Educación, Bienes Nacionales y Defensa Nacional; por un representante de la Corporación de Fomento de la producción, otro de la Corporación Nacional Forestal y otro de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena; el Gobernador de Isla de Pascua; el Alcalde de Isla de Pascua, y por seis miembros de la comunidad rapa nui pascuense elegidos de conformidad al reglamento⁹ que se dicte al efecto, uno de los cuales deberá ser el presidente del Consejo de Ancianos. presidirá esta Comisión el Gobernador y actuará como Secretario Técnico el Jefe de la Oficina de Asuntos Indígenas de Isla de Pascua.

Artículo 69 .- Para los efectos de la constitución del dominio en relación a los miembros de a comunidad rapa nui o pascuense poseedores de tierras, la Comisión actuará en conformidad a las disposiciones de los artículos 7º, 8º y 9º del decreto Ley Nº 2.885, del 1979. Los reclamos de los afectados por esas resoluciones se tramitarán de conformidad a los artículos 12, 13 y 14 de este mismo decreto Ley. La Comisión podrá, en relación a los miembros de la comunidad rapa nui o pascuense no poseedores de tierras, estudiar y proponer al Ministerio de Bienes Nacionales a entrega gratuita de tierras fiscales en dominio, concesión u otras formas de uso, acorde con la tradición de esta etnia y con los programas de desarrollo que Se determinen para Isla de Pascua privilegiando, en todo caso, el dominio en las zonas urbanas y las demás formas de tenencia en las áreas rurales. Estos podrán reclamar dentro de los 120 días siguientes de haber tomado conocimiento de la resolución ante la Comisión de Desarrollo de Isla de Pascua solicitando la reconsideración de la medida, la que será conocida y resuelta dentro del mismo plazo contado desde a fecha de su presentación. De esta resolución podrá reclamarse ante el Juzgado respectivo de conformidad al procedimiento establecido en el artículo 56 de esta ley. En todo caso tanto las tierras asignadas a personas de la comunidad rapa nui o pascuense en virtud de textos legales anteriores ala presente ley, cuando las que Se asignen de conformidad este párrafo, Se considerarán tierras indígenas de aquellas contempladas en el Nº 4 del artículo 12, rigiendo a su respecto las disposiciones que le son aplicables en esta ley, con excepción de la facultad de permutarlas contenida en el inciso tercero del artículo 13

El Presidente de la República por medio de decretos supremos expedidos por el Ministerio de Bienes Nacionales materializará os acuerdos de la Comisión, referidos a tierras asignadas o destinados de conformidad a lo dispuesto en el artículo 68.

Artículo 70 .- El Presidente deja República dictará Un reglamento estableciendo las normas de funcionamiento de la Comisión de Desarrollo de Ida de Pascua como, asimismo, el procedimiento y modalidades relativas al otorgamiento de títulos de dominio, concesiones otras formas de uso de las tierras de Isla de Pascua.

Artículo 71 .- Autorízase alas personas rapa nui o pascuense para rectificar su partida de nacimiento requiriendo al efecto al Tribunal competente que anteponga el apellido de la madre al del padre cuando ello tenga por objeto preservar Un patronímico de la etnia rapa nui o pascuense. Del mismo modo podrán solicitar la rectificación de sus apellidos cuando, por cualquier circunstancia, hubieren sido privados de sus originales apellidos rapa nui o pascuense y solo para recuperarlos. Esta solicitudes Se tramitarán de conformidad a la ley Nº 17.344, de 1970, directamente por el interesado o por su representante legal.

Con todo, para el mismo objeto, tratándose de una inscripción de nacimiento, bastará que as lo manifiesten al oficial del registro civil personalmente el padre y a madre del infante, para que aquel proceda a inscribirlo anteponiendo el apellido materno a paterno.

Párrafo 4º

Disposiciones Particulares Complementarias Referidas a los Indígenas de los Canales Australes

Artículo 72 .- Son indígenas de los canales australes los yámanas o yaganes, Kawashkar o alacalufes u otras etnias que habiten en el extremo sur de Chile y los indígenas provenientes de ellas.

Artículo 73 .- Se establece la protección y desarrollo de las comunidades indígenas supervivientes de la XII Región. Los planes que la Corporación realice en apoyo de estas comunidades deberán contemplar: a) apoyo en salud y salubridad, b) sistemas apropiados de seguridad social, c) capacitación laboral y organizativa y d) programas de autosubsistencia de sus miembros.

La Corporación tendrá a su cargo la realización de un plan especial para el desarrollo y protección de estas comunidades.

Artículo 74 .- La Corporación, en relación con los indígenas de los canales australes, procurará:

- a) Estimular la participación de ellos en los planes y programas que le atañen.
- b) Obtener su reasentamiento en sus lugares de origen u otros apropiados
- c) Establecer zonas especiales de pesca y caza y áreas de extracción racional de elementos necesarios para su supervivencia y desarrollo.
- d) Conservar su lengua e identidad.

Párrafo 5º

Disposiciones Particulares para los Indígenas Urbanos y Migrantes

Artículo 75 .- Se entenderá por indígenas urbanos aquellos chilenos que, reuniendo los requisitos del artículo 2º de esta Ley, Se autoidentifiquen como indígenas y cuyo domicilio sea Un Área urbana del territorio nacional y por indígenas migrantes aquellos que, reuniendo los mismos requisitos de origen precedentes, tengan domicilio permanente en una zona rural no comprendida en las definiciones de los artículos 60,62,66 y72.

Artículo 76 .- Los indígenas urbanos migrantes Podrán formar Asociaciones Indígenas Urbanas o Migrantes, constituyéndolas de acuerdo a lo establecido en esta ley.

La Asociación Indígena Urbana o Migrantes sera una instancia De organización social, desarrollo cultural, apoyo y mutua protección y ayuda entre los indígenas urbanos o migrantes, respectivamente.

Artículo 77 .- La Corporación podrá impulsar y coordinar con los Ministerios, Municipios y oficinas gubernamentales planes y programas que tengan por objeto lograr mayores grados de bienestar para los indígenas urbanos y migrantes, asegurar la mantención y desarrollo de sus culturas e identidades propias, así como velar y procurar el cumplimiento del artículo 8a de esta Ley.

TITULO FINAL

Artículo 78 .- Derógase la ley N° 17.729 y sus modificaciones posteriores, el N° 4 del artículo 3º y la letra "q" del artículo 5º de la ley N° 18.910.

Artículo 79 .- Introdúcese al decreto Ley N° 2.885, de 1979, las siguientes modificaciones:

- a) Derógase el inciso primero del artículo 6º, el inciso primero del artículo 11 y el artículo 15.
- b) Sustituyese en el inciso primero del artículo 2º, en el inciso segundo del artículo 2º y en el inciso primero del artículo 4º las expresiones "Dirección de Tierras y Bienes Nacionales", "Dirección" y "Dirección de Fronteras y Límites del Estado", por "Comisión de Desarrollo de Isla de Pascua", respectivamente.
- c) Reemplázase en artículo 10 las expresiones "el Presidente de la República" y "del Presidente de la República" por "la Comisión de Desarrollo de la de Pascua" o "de a Comisión de Desarrollo de Isla de Pascua", según corresponda.
- d) Otrógase un nuevo plazo de cinco años contado desde la fecha de la caducidad del plazo señalado en la Ley N° 18.797, del 1989, para que los actuales poseedores de tierras de Isla de Pascua ejerzan el derecho a que se refiere el artículo 7º del decreto Ley N° 2.885, de 1979.

Artículo 80 .- Los reglamentos a que Se refieren los artículos 20 y 23 de la presente Ley deberán dictarse mediante uno o más decretos del Ministerio de Planificación y Cooperación los que Deberán ser suscritos, además, por el Ministro de Hacienda.

DISPOSICIONES TRANSITORIAS

Artículo 1º .- Para los efectos de los procesos de división de reservas, adjudicación y liquidación de las comunidades de hecho, iniciados en virtud de la Ley N° 17.729, del 1972, que Se encontraren pendientes a fecha de publicación de la presente Ley, Se entenderá que la Corporación asume las funciones, atribuciones y obligaciones entregadas al Instituto de Desarrollo Agropecuario manteniéndose, para el solo efecto del procedimiento que Se aplicara, los artículos 9º a 33 de dicho cuerpo legal.

Las comunidades de hecho que no desearan persistir en el proceso de división, regularización o adjudicación, a que se refiere el inciso anterior, podrán así solicitarlo a Juez competente, con el mismo requisito que la presente Ley establece en el inciso primero del artículo 16; de lo contrario este organismo continuara el proceso hasta su conclusión.

Igual procedimiento se aplicará en favor de los indígenas pertenecientes a aquellas comunidades de hecho indivisas provenientes de título de merced.

Artículo 2°.- En todos aquellos casos en que se encontrare vencido el plazo señalado en el artículo 29 de la Ley N° 17.729, los interesados gozarán de un nuevo plazo de un año, contado desde la fecha de publicación de esta Ley, para hacer valer sus derechos en la forma dispuesta en ese texto, para cuyo efecto seguirán vigentes las normas pertinentes de la citada ley.

Artículo 3°.- La Corporación realizará, en conjunto con el Ministerio de Bienes Nacionales, durante los tres años posteriores a la publicación de esta Ley, un plan de saneamiento de títulos de dominio sobre las tierras aimaras y atacameñas de la I y II Regiones, de acuerdo a las disposiciones contenidas en el párrafo 2° del título VIII. Igualmente, la Corporación y la Dirección General de Aguas, establecerán un convenio para la protección, constitución y restablecimiento de los derechos de aguas de propiedad ancestral de las comunidades aimaras y atacameñas de conformidad al artículo 64 de esta Ley.

Artículo 4°.- Autorízase al Director Nacional del Instituto de Desarrollo Agropecuario para condonar las deudas pendientes con más de tres años de antigüedad y los reajustes e intereses provenientes de las mismas, que los indígenas tengan con dicho Instituto al momento de dictarse la presente Ley.

Artículo 5°.- Las Asociaciones Gremiales y Asociaciones Comunitarias Funcionales vigentes a la dictación de esta ley y que se encuentren integradas exclusivamente por indígenas, podrán constituirse en Asociaciones Indígenas previa adecuación de sus estatutos a lo dispuesto por esta ley y su depósito en la Corporación. Se entenderá que esta Asociación Indígena es para todos los efectos sucesora de la anterior.

Tratándose de Asociaciones Gremiales, la Corporación oficiará al Ministerio de Economía, Fomento y Reconstrucción de los casos presentados para ser cancelados en el Registro de Asociaciones Gremiales que posee esa repartición.

Tratándose de Organizaciones Comunitarias Funcionales, la Corporación oficiará a la Municipalidad respectiva para que sea cancelado su registro pertinente

Artículo 6°.- Los bienes muebles e inmuebles de propiedad fiscal, actualmente destinados tanto al funcionamiento de la Comisión Espacial de Pueblos Indígenas como al Departamento de Asuntos Indígenas del Instituto de Desarrollo Agropecuario, se transferirán en dominio a la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena.

Mediante decreto supremo expedido por intermedio del Ministerio Secretaría General de Gobierno Ministerio de Agricultura en su caso, se determinará los bienes referidos que comprenderán los que figuren en el inventario de ambas dependencias del año 1992.

El Director Nacional de la Corporación requerirá de las reparticiones correspondientes las inscripciones y anotaciones que procedan, con el solo mérito de copia autorizada del decreto supremo antes mencionado.

Artículo 7°.- Suprímese, en el Instituto de Desarrollo Agropecuario, el Departamento de Asuntos Indígenas. Veinte funcionarios de ese Departamento pasarán a desempeñarse como titulares de cargos de la Corporación y serán individualizados mediante uno o más decretos supremos emanados del Ministro de Planificación y Cooperación y del Ministro de Hacienda, sin sujeción a las normas de la ley N° 18.834; en ningún caso, este traslado podrá significar disminución de sus remuneraciones. Cualquier diferencia de remuneraciones que se produzca será pagada por planilla suplementaria, la que será reajutable e imponible en la misma forma en que lo sean las remuneraciones que compensa y que se absorberá por futuras promociones. Los demás funcionarios conservarán su cargo y encasillamiento en la planta del Instituto de Desarrollo Agropecuario o podrán acogerse al artículo 148 de la citada Ley N° 18-834.

El traspaso de personal a que se refiere el inciso anterior se dispondrá sin solución de continuidad y no será considerado, para efecto legal alguno, como causal de término de los servicios, Los cargos que queden vacantes en el Instituto de Desarrollo Agropecuario a consecuencia de este traspaso, no se podrán proveer y la dotación máxima de este servicio se disminuirá en el mismo número de personas traspasadas.

Artículo 8º .- Mientras no se construya o habilita en la ciudad de Temuco un edificio para alojar el Archivo General de Asuntos Indígenas y no exista Un presupuesto especial para estos efectos, circunstancia que calificara el Director Nacional de a Corporación, Se suspenderá a entrada en vigencia del artículo 30 de esta Ley y dicho archivo dependerá de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, quien cumplirá las funciones de inciso) tercero del artículo 15 en la forma ah señalada. El presupuesto de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, para 1994 contemplará los recursos para la construcción y habilitación del Archivo General de Asuntos Indígenas, a que Se refiere el artículo 30 de esta Ley.

Artículo 9º .- El mayor gasto fiscal que irroque, durante el año 1993, la aplicación de esta Ley financiara con recursos provenientes del ítem 50-01-03-25-33.104 de la Partida Presupuestaria Tesoro Público, en la parte que no pudiere ser solventado mediante reasignaciones presupuestarias de otros ministerios o Servicios Públicos. Para este solo efecto no regirá lo dispuesto en el inciso segundo del artículo 26 del decreto Ley N0 1.263, de 1975.

Artículo 10 .- El primer Consejo de la Corporación, tendrá una duración de seis meses a contar de la publicación del reglamento señalado en el artículo 41, letra d), de la presente Ley, y será conformado de la siguiente manera: a) Las organizaciones de cada etnia propondrán una o más temas por cada cargo a llenar El Presidente de la Republica designará, por una sola vez, los consejeros a que se refiere la letra "d" del artículo 41 b) Los Consejeros no indígenas Se nombraran de acuerdo a lo estipulado en esta Ley y por una sola vez durarán también seis meses en sus cargos

Artículo 11 .- Dentro de los tres primeros. meses posteriores ala publicación de esta Ley Se dictará un reglamento para determinar la colaboración de la Comisión de Desarrollo de Isla de Pascua en la administración del Parque Nacional de Isla de Pascua.

Artículo 12 .- Suprímese a Comisión de Radicaciones creada por el decreto Ley N° 2.885, de 1979. Sus funciones y atribuciones serán ejercidas por la Comisión de Desarrollo de Isla de Pascua, de conformidad a lo dispuesto en el Párrafo 3° del Título VIII de esta Ley y las referencias que ala Comisión de Radicaciones Se hagan en cualquier texto legal Se entenderán hechas ala Comisión de Desarrollo de Isla de Pascua.

Un reglamento determinará la forma de realizar el traspaso de archivos y documentos de la Comisión de Radicaciones ala Comisión de Desarrollo de Isla de Pascua.

Artículo 13 .- Facultase al Presidente de la República para que en el plazo de un año contado desde la vigencia de esta ley, fije el texto refundido y sistematizado de las leyes relativas a Isla de Pascua y la comunidad rapa nui, La Ley N° 16.411 y otras normas legales aplicables a Isla de Pascua mantendrán Su vigencia en cuanto no Sean contrarias ala presente ley y al inciso segundo del artículo 18 del D.L. N0 2.885, de 1979.

Artículo 14 .- La Corporación, dentro del plazo de un ano contado desde a vigencia de esta ley, deberá entregar al Ministerio de Justicia un estudio acerca de los contratos de arrendamiento actualmente vigentes, suscritos por un plazo Superior a 10 años, referidos a hijuelas provenientes de la división de reservas indígenas constituidas en el decreto Ley N0 4.111, de 1931, y la Ley N° 17.729, de 1972, y sus posteriores modificaciones, con el objeto de determinar Si ha existido o no simulación.

Artículo 15 .- Dejase sin efecto la prohibición de enajenar, ceder y transferir a que se refiere el artículo 13 de esta ley, y para el solo efecto de regularizar el dominio, a las hijuelas N°s 53 y 51, de una superficie de 854.925 metros2 y 806.465 metros2 respectivamente, predios ubicados en Vilcún, IX Región, a fin de que Sean enajenadas, transferidas o cedidas a los actuales ocupantes de la población Santa Laura de Vilcún, IX Región de La Araucanía.

Artículo 16 .- Autorízase al Consejo de la Corporación de Fomento de la Producción para condonar el saldo de capital, reajuste e intereses que los adquirentes del fundo "San Ramón", ubicado en la comuna de Ercilla, provincia de Malleco, Novena Región, de La Araucanía, le adeudaren a la fecha de publicación de esta ley, facultándose asimismo al Vicepresidente Ejecutivo de dicha Corporación para suscribir los documentos y requerir los alzamientos y cancelaciones necesarias". Habiéndose cumplido con lo establecido en el N°1 del Artículo 82 de la Constitución Política de la Republica, y por cuanto he tenido a bien aprobarlo y sancionarlo; por tanto promúlguese y llévase a efecto como Ley de la República.

Nueva Imperial, 28 de septiembre de 1993.- **Patricio Aylwin Azocar**, Presidente de la República.- Sergio Molina Silva, Ministro de Planificación y Cooperación.- Enrique

Correa Ríos, Ministro Secretario General de Gobierno.- Juan Agustín Figueroa Yávar, Ministro de Agricultura.- Eduardo Jara Miranda, Ministro de Bienes Nacionales (S), Francisco Cumplo Crecedera, Ministro de Justicia. Lo que transcribo a usted para su conocimiento.- Saluda atentamente a Ud.- Carlos Fuensalida Claro, Subsecretario de Planificación y Cooperación.

Tribunal Constitucional

Proyecto de Ley que establece normas sobre protección y desarrollo de los indígenas

El Secretario del Tribunal Constitucional, quien suscribe, certifica que La Honorable Cámara de Diputados envió el proyecto de ley enunciado en el rubro, aprobado por el Congreso Nacional, a fin de que este Tribunal ejerciera el control de la constitucionalidad de los siguientes artículos, 16; 17 -inciso tercero-; 19; 38; 41; 42; 43; 44; 45; 46; 48; 49; 52; 56; 57; y 59 permanentes, y 1º 7º y 10 transitorios, y que por sentencia de 24 de septiembre de 1993, declaró:

1.- Que las normas establecidas en los artículos 16; 17, inciso tercero; 19, inciso tercero; 38; 41, incisos primero y tercero; 42; 43, inciso tercero; 44; 45; 48; 56, inciso primero, en la parte que establece: "Las cuestiones a que diere lugar el dominio, posesión, división, administración, explotación, use y goce de tierras indígenas, y los actos y contratos que Se refieran o incidan en ellas, y en que Sean parte o tengan interés indígenas, serán resueltas por el Juez de Letras competente en la comuna donde se encontrado ubicado el inmueble", y su numeral 9; 59; inciso Segundo del artículo 1º transitorio; inciso primero del artículo 7º transitorio, en la parte que establece: "Suprimase, en el Instituto De Desarrollo Agropecuario; el Departamento de Asuntos Indígenas. Veinte Funcionarios de ese Departamento Pasarán a desempeñares como titulares de cargos de la Corporación y serán individualizados mediante uno o mas decretos supremos emanados del Ministro de Planificación y

Cooperación y del Ministro de Hacienda, sin sujeción alas normas de la Ley NO 18.834; en ningún caso, este traslado podrá significar disminución de Sus remuneraciones. Cualquier diferencia de remuneraciones que se produzca será pagada por la planilla suplementaria, la que será reajutable o imponible en la misma forma en que lo Sean las remuneraciones que compensa y que se absorberá por futuras promociones", y la parto del inciso Segundo que dispone: "El traspaso de personal a que Se refiere el inciso anterior, se dispondrá sin solución de continuidad y no será considerado, para efecto legal alguno, como causal de termino de los Servicios", del proyecto de Ley remitido, Son constitucionales.

2.- Que no corresponde a Tribunal pronunciarse sobre los incisos primero y segundo del artículo 19; inciso segundo del artículo 41; inciso) primero y segundo del artículo 43; artículo 46; artículo 49; artículo 52; artículo 56, inciso primero, a partir de la oración "de conformidad con las disposiciones de los Libros I y II del Código de Procedimiento Civil, de acuerdo alas siguientes normas", y los numerales que se siguen a continuación, excepto el numeral 9; artículo 57; inciso primero del artículo 1º transitorio; la última oración del inciso primero, y la última oración del inciso segundo del artículo 7º transitorio; y artículo 10 transitorio del proyecto remitido, por versar sobre materias que no son propias de ley orgánica constitucional. Santiago, Septiembre 27 de 1993.- Rafael Larraín Cruz. Secretario.

Bibliographie des références citées

Abdallah-Pretceille Martine

1997 - "Du bon usage des malentendus culturels: pour une pragmatique de la culturalité". *Revue suisse de sociologie*, 23(2), p.375-388

Abélès Marc

1990 - *Anthropologie de l'Etat*. Paris: A. Colin

Abu-Lughod Lila, Lutz Catherine

1990 - *Language and the politics of emotions*. New York, Paris: Cambridge Univ Press, Maisons des Sciences de l'Homme

Aburto Patricia

2003 - "Mapuches expulsaron de hogar indígena a grupo de pascuenses", *Las Ultimas Noticias*, http://www.lun.com/ElDia/detalle_noticia.asp?cuerpo=701&seccion=801&subseccion=901&idnoticia=C377358977662037 [site consulté en ligne le 22 novembre 2005]

Affergan Francis

1987 - *Exotisme et altérité*. Paris: Presses universitaires de France

Aldunate del Solar Carlos

1996 - "Mapuche: gente de la tierra" in: Jorge Hidalgo [et al.] (éd.), *Culturas de Chile II. Etnografía. Sociedades indígenas contemporáneas y su ideología*, p. 111-133. Santiago de Chile: Editoriales Andres Bello

Alonqueo Piutrin Martín

1999 - "El juego mapuche del palín (chueca para los chilenos)". *L'ordinaire latino-américain* 177, p.87-90

Ancalaf César

2000 - "Informe de Avances del Programa " Estudio de Preinversión sobre la Habitabilidad en el Valle de Elicura"", Cañete: Conadi VIII Región

2001 - "Informe de Preinversión", Cañete: Conadi VIII Region

Anderson Benedict

2002 - *L'imaginaire national: réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*. Paris: La Découverte/Poche. [Paru en 1983 sous le titre *Imagined Communities*]

Appadurai Arjun

1991 - "Global ethnoscapes: notes and queries for an transnational anthropology", in: Richard G. Fox (éd.), *Recapturing anthropology: working in the present*, p. 191-210. Santa Fe: School of American Research Press

Aravena Andrea

2000 - "La identidad indígena en los medios urbanos: una reflexión teórica a partir de los actuales procesos de recomposición de la identidad étnica mapuche en la ciudad de Santiago", in: Boccara Guillaume et Sylvia Ga-

lindo (éds.), *Lógica mestiza en América*, p. 165-201. Temuco: Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de la Frontera

2003 - "El rol de la memoria colectiva y de la memoria individual en la conversión identitaria mapuche". *Estudios Atacameños* 26, p.89-96

Augusta Felix Roger de

1903 - *Breve diccionario español-mapudungun de algunas palabras más usuales*. Santiago: Ediciones Seneca

Auteur Inconnu

[1983?] - *Minorías étnicas en Elicura*

Aylwin Oyarzún José

1995 - "Pueblos indígenas, territorio y autonomía". *Pentukun*, 3, p.23-45

2002 - "Tierra y territorio mapuche: un análisis desde una mirada histórico jurídica" in: Roberto Morales Urra (éd.), *Territorialidad mapuche en el siglo XX*, p. 121-177. Temuco: Instituto de Estudios Indígenas

Aylwin Oyarzún José, et al.

2002 - *Informe sobre la situación de los derechos del pueblo mapuche*. Temuco: Programa de derechos indígenas, Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera

Babadzan Alain

2004 - "L'"invention des traditions" et l'ethnologie: bilan critique" in: Dejan Dimitrijevic (éd.), *Fabrication de traditions, invention de modernité*, p. 313-325. Paris: Edition de la Maison des Sciences de l'Homme

Bacigalupo Ana Mariella

1998 - "Les chamanes mapuche et l'expérience religieuse masculine et féminine". *Anthropologie et Sociétés*, Vol. 22, n° 2, p. 123-143

1999 - *La voz del kultrun en la modernidad: tradición y cambio en la terapéutica de siete machi mapuche*. Santiago de Chile: Universidad Católica

2002 - "La lucha para la masculinidad del machi: políticas coloniales de género, sexualidad y poder en el sur de Chile", *Revista de historia indígena* www.filosofia.uchile.cl/publicaciones/revista_indigena/electronica/n6/bacigalupo.pdf [site consulté en ligne le 26 août 2006]

2004 - "Shaman's pragmatic gendered negotiations with Mapuche resistance movements and Chilean political authorities". *Identities: global studies in culture and power*, 11, p.501-541

Ballmer-Cao Thanh-Huyen, et al.

2000 - "Introduction" in: Thanh-Huyen Ballmer-Cao, Véronique Mottier, et Lea Sgier (éds.), *Genre et politique, débats et perspectives*, p. Paris: Gallimard

Barth Fredrik

1995 - "Les groupes ethniques et leurs frontières" in: Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fenart (éd.), *Théories de l'ethnicité*, p. 203-249. Paris.: Presses Universitaires de France. [Paru en 1969 en anglais sous le titre *Ethnic groups and their boundaries*]

Basch Linda, et al.

1995 - *Nation unbound. transnational projects, postcolonial predicaments and deterritorialized nation-state*. Amsterdam: Overseas Publishers Association

Bastide Roger

1996 (1967) - *Les Amériques noires: les civilisations africaines dans le nouveau monde*. Paris: L'Harmattan

Baumann Gerd

1998 - *Contesting culture: discourses of identity in multi-ethnic London*. Cambridge: Cambridge University Press

Beauvoir Simone de

1949 - *Le deuxième sexe*. Paris: Gallimard

Bellier Irène

2004 - "La participation des peuples autochtones dans la constellation onusienne: les enjeux d'une présence institutionnelle". *Colloque du LAIOS et de l'AFSP. Cultures et pratiques participatives: une perspective comparative.*, <http://www.afsp.msh-paris.fr/activite/diversafsp/colllaios05/txt/bellier.pdf> [site consulté en ligne en octobre 2005]

Bengoa José

1985 - *Historia del pueblo Mapuche (Siglos XIX et XX)*. Santiago: Edit Sur

1999 - *Historia de un conflicto: el estado y los Mapuches en el siglo XX*. Santiago: Planeta/Ariel

Bishai Linda S.

2004 - *Forgetting ourselves: secession and the (im)possibility of territorial identity*. Lexington Books

Boccara Guillaume

1998 - *Guerre et ethnogenèse mapuche dans le Chili colonial: l'invention du soi*. Paris: L'Harmattan

1999a - "Organisation sociale, guerre de captation et ethnogenèse chez les Reche-Mapuche à l'époque coloniale". *L'Homme*, 150, p. 85-115

1999b - "El poder creador: tipos de poder y estrategias de sujeción en la frontera sur de Chile en la época colonial". *Anuario de estudios americanos*, 56(1), p. 65-94

2002 - "The Mapuche people in post-dictatorship Chile". *Etudes rurales*, 163-164, p. 283-304

Bonte Pierre, Iazard Michel

2000 - *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris: Presses universitaires de France [1ère édition 1991]

Bourdieu Pierre

1979 - *La distinction : critique sociale du jugement*. Paris: Editions de Minuit

1982 - *Ce que parler veut dire: l'économie des échanges linguistiques*. Paris: Fayard

1990 - "La domination masculine". *Actes de la recherche en sciences sociales*, 84, p. 3-33

Bourgeois Philippe

2001 - *En quête de respect: le crack à New York*. Paris: Seuil. [Trad. de: *In search of respect : selling crack in the barrio*, 1995]

Breton Stanislas

1986 - "Différence, relation, altérité" in: Jacques Derrida et Pierre-Jean Labarrière (éds.), *Altérités*, p. 39-64. Paris: Editions Osiris

Briggs Charles

1996 - "The politics of discursive authority in research on the "Invention of tradition"". *Cultural anthropology*, vol 11, n° 4, p. 435-369

Briones Claudia, Carrasco Morita

2000 - *Pacta Sunt Servanda: capitulaciones, convenios y tratados con indígenas en Pampa y Patagonia (Argentina, 1742-1880)*. Buenos Aires: International Working Group on Indigenous Affairs. (IWGIA documento N° 29)

Calbucura Jorge

1994 - El proceso legal de abolición de la propiedad colectiva: el caso mapuche. Uppsala: Uppsala University, Department of Sociology. [en ligne , www.xs4all.nl/~rehue/art/calb1a.html, consulté le 12.12.2005]

Campos Luis

2001 - "Etnicidad e iconos no tradicionales de representación entre los Mapuche de Santiago", communication au Cuarto Congreso Chileno Antropología - Los Desafíos de la Antropología: Sociedad Moderna, Globalización y Diferencia - Antropología Visual: Construcción de Imágenes del "Otro", Universidad de Chile, Santiago, 2001. [version en ligne: http://www.antropologiavisual.cl/ART04_IM.HTM]

Campos Menchaca Mariano José S.J.

1972 - *Nahuelbuta*. Buenos Aires, Santiago de Chile: Editorial Francisco de Aguirre

Carrasco Hugo M.

1986 - "Trentren y Kaikai: segundo nacimiento en la cultura mapuche". *Estudios filológicos* 21, p. 23-44

Castro Lucic Milka

2005 - "Challenges in Chilean intercultural policies: indigenous rights and economic development". *PoLAR: political and legal anthropology review*, Vol. 28, No. 1, p. 112-132

Castro Romero Marisol

2001 - "El proceso migratorio de la población mapuche en Chile: su adaptación e integración a la vida urbana". *Scripta nova : revista electrónica de geografía y ciencias sociales* [en ligne <http://www.ub.es/geocrit/sn-94-19.htm>, 05.05.2007]

Cayuqueo Pedro, Painemal Wladimir

2003 - "Análisis de coyuntura mapuche: hacia un imaginario de nación", *Azkintuwe* <http://www.nodo50.org/azkintuwe/>, [site consulté en ligne le 12 novembre 2005]

Chappaz-Wirthner Suzanne

1995 - *Le Turc, le Fol et le Dragon: figures du carnaval haut-valaisan*. Neuchâtel: Editions de l'Institut d'ethnologie; Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'homme

Chavarría Alejandro, Lavanchy Anne

2004a - "Informe final del diagnóstico sociolingüístico: proyecto de mejoramiento educativo intercultural bilingüe". Temuco ; Cañete: Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de la Frontera

Chazan-Gillig Suzanne

2001 - "Les fondements du pluriculturalisme mauricien et l'émergence d'une nouvelle société". *Journal des anthropologues* (Montrouge) 87, p. 139-166

Chihuailaf Arauco

2003 - *La ausencia mapuche en "Chile: el país que viene"*.
<http://www.mapuche.nl/publ/achihuailaf0203.htm> [site consulté en ligne le 7 mars 2005]

Chile INE

1992 - "Censo de Población".

2002 - "Censo de Población": Instituto Nacional de Estadísticas

Chiodi Francesco, Loncon Elisa

1996 - *Por una nueva política de lenguaje: temas y estrategias del desarrollo lingüístico del Mapudugun*. Temuco: Perún, Universidad de la Frontera

Chureo Francisco, et al.

2001 - " Promoción de la medicina y terapias indígenas en la atención primaria de salud: el caso de los Mapuche de Makewe-Pelale",
http://www.paho.org/spanish/HSP/HSO/indig16_esp.pdf [site consulté en ligne en septembre 2002]

Citarella Luca, et al.

1995 - *Medicinas y culturas en la Araucanía*. Santiago de Chile: Editorial Sudamericana

Cixous Hélène, Clément Catherine

1975 - *La jeune née*. Paris: Union Générale d'Éditions. (Dix/Dix-huit ; 984. Série féminin futur)

Clifford James

1992 - "Traveling cultures" in: Lawrence Grossberg, Cary Nelson, et Paula Treichler (éds.), *Cultural studies*, p. 96-116. New York: Routledge [Repris dans: *Routes, travel and translation in the late twentieth century*]

2000 - "Taking identity politics seriously: "the contradictory, stony ground..." in: Paul Gilroy, Lawrence Grossberg, et Angela McRobbie (éds.), *Without guarantees: in honour of Stuart Hall*, p. 94-112

2001 - "Indigenous articulations", *The contemporary Pacific* 13: 2, p. 468-490

2003 - "Traditional futures" in: Mark Salber Phillips, Gordon Schochet (éds.), *Questions of tradition*, p. 152-168. Toronto: University of Toronto Press

Comaroff John L., Comaroff Jean

1992 - *Ethnography and the historical imagination*. Boulder: Westview Press, Inc.

Contreras Iván, Pizarro Alejandro

1999 - *Breve historia de Contulmo*. Concepción: Universidad de Concepción

Contreras Verónica

- "El mito mapuche: un modelo de ser y estar en el mundo". *Actas Coloquio sobre Culturas Indígenas*, p. 55-61

Contulmo

2005 - *Historia de Contulmo: colonización alemana*, <http://www.contulmo.cl/html/historia.htm>, [site consulté en septembre 2006]

Course Magnus E. G.

2005 - "Mapuche person, Mapuche people: individual and society in indigenous Southern Chile", Londres: London School of Economics [Thèse de doctorat non publiée]

Cuminao Clorinda, Moreno Luis

1998 - *El Gijatun en Santiago: una forma de reconstrucción de la identidad Mapuche*. Santiago de Chile: Universidad académica de Humanismo Cristiano

Cunha Antonio, Leresche Jean-Philippe, Vez Isabelle

1998 - *Pauvreté urbaine: le lien et les lieux*. Lausanne: Réalités sociales

Dietz Mary

2000 - "Tout est dans le contexte : féminisme et théories de la citoyenneté" in: Thanh-Huyen Ballmer-Cao, Véronique Mottier, et Lea Sgier (éd.), *Genre et politique, débats et perspectives*, p. 122-166. Paris: Gallimard coll. Folio/essais

Duval Fabrice

2002 - "La palin mapuche (Chili)". *Techniques et Cultures* 39, p.139-154

Egré Dominique, Sénécal Pierre

1998 - "Les impacts du complexe hydroélectrique La Grande sur les communautés autochtones". *Recherches amérindiennes au Québec*, XXVIII, N°1, p.89-104

Ercilla y Zúñiga Alonso de

1933 - *La araucana*. Santiago: Ed. Nascimento [La 1^e éd. date de 1569]

Faizang Sylvie

2006 - "De l'autre côté du miroir: réflexions sur l'ethnologie des anciens alcooliques" in: Christian Ghasarian (éd.), *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive: nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, p. 63-73. Paris Armand Colin

Faron Louis

1968 - *The Mapuche Indians of Chile*. New York: Holt, Rinehart and Winston

Fassin Eric

2002 - "La nature de la maternité: pour une anthropologie de la reproduction". *Journal des anthropologues*, N° 88-89, p. 103-122

Favre Henri

1996 - *L'indigénisme*. Paris: Presses universitaires de France

Favret-Saada Jeanne

1977 - *Les mots, la mort, les sorts: la sorcellerie dans le Bocage*. Paris: Gallimard

Ferguson James

1992 - "The country and the city on the Copperbelt". *Cultural Anthropology* 7(1), p. 80-92

1994 - *The anti-politics machine: « development », depolitization, and bureaucratic power in Lesotho*. Minneapolis, London: Univ. of Minnesota Press [1^e éd. 1990]

Foerster Rolf

1988 - "Milenarismo, profetismo y mesianismo en la sociedad mapuche contemporánea". *América Indígena* 48, p. 773-791

1996 - *Jesuitas y Mapuche: . 1593-1767*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria

Foerster Rolf, Lavanchy Javier

1999 - *La problemática mapuche*,, <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/lava3.html>, Santiago de Chile : Departamento de Sociología, Universidad de Chile [site consulté en ligne en décembre 2005]

Franceschet Susan

2003 - "'State feminism" and women's movements: the impact of Chile's Servicio Nacional de la Mujer on women's activism". *Latin American Research Review*, 38(1), p. 9-40

Franceschet Susan, Macdonald Laura

2004 - "Hard times for citizenship: women's movements in Chile and Mexico". *Citizenship studies*, 8(1), p. 3-23

Fredes Iván

2000 - "Los Mapuches Aún Raptan a Sus Novias", *El Mercurio*
<http://www.mapuche.info/news01/merc000531.html>, [site consulté en ligne le 28 février 2006]

Galinier Jacques, Molinié Antoinette

2006 - *Les néo-indiens: une religion du IIIe millénaire*. Paris: O. Jacob

Gambetta Diego

1990 - "Mafia: the price of distrust" in: Diego Gambetta (éd.), *Trust: making and breaking cooperative relations*, p. 158-176. Oxford; New York: Basil Blackwell

Geslin Philippe, Hertz Ellen

2005 - "Public international indigenes" in: Bruno Latour, Peter Weibel (éds.), *Making things public : atmospheres of democracy*, p. 566-573. - Karlsruhe: ZKM

Gluckman Max

1963 - "Gossip and scandal". *Current anthropology* 4(3), p. 307-316

Godelier Maurice

2004 - *Métamorphoses de la parenté*. Paris: Fayard

Grebe Vicuña María Ester

1998 - *Culturas indígenas de Chile: un estudio preliminar*. Santiago de Chile: Pehuén

Grupo de Trabajo Indígenas Urbanos

2003 - *Informe final del Grupo de Trabajo Indígenas Urbanos. Indígenas en la ciudad: sueños y realidades para un nuevo trato*. Santiago: Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato

Guillaumin Colette

1992 - *Sexe, race et pratique du pouvoir: l'idée de nature*. Paris: Côté-femmes

Gupta Akhil, Ferguson James

1992 - "Beyond "culture": space, identity, and the politics of difference". *Cultural anthropology* 7(1), p. 6-24

Gupta Akhil, Ferguson James (éds).

1997 - *Anthropological locations : boundaries and grounds of a field science*. Berkeley ; Los Angeles [etc.]: University of California Press

Hale Charles

1997 - "Cultural politics of identity in Latin America". *Annual review of anthropology* 96, p. 567-590

Harris Olivia

2000a - "Condor and bull : the ambiguities of masculinity" in: Olivia Harris, *To make earth bearing fruit : ethnographic essays on fertility, work and gender in highland Bolivia*, p. 141-163. Londres: Institute of Latin American Studies

2000b - "Complementarity and conflict : an Andean view of women and men" in: Olivia Harris, *To make earth bearing fruit : ethnographic essays on fertility, work and gender in highland Bolivia*, p. 164-179. Londres: Institute of Latin American Studies

Héritier Françoise

1981 - *L'exercice de la parenté*. Paris: Gallimard

1996 - *Masculin/féminin I : la pensée de la différence*. Paris: O. Jacob

Hermosilla Silva Clímaco

2001 - *Cañete, Crónica de cinco siglos*. Concepción: Cosmigonon

Hill Jonathan, Staats Susan

2002 - "Redelineando el curso de la historia : Estados euro-americanos y las culturas sin pueblos" in: Guillaume Boccara (éd.), *Mestizaje e Identidad en las Americas*, p. 13-26. Lima: Institut Français d'études andines

Hobsbawm Eric J.

1983 - "Introduction: inventing traditions" in: Eric J. Hobsbawm, Terence Ranger (éds.), *The invention of tradition*, p. 1-14. Cambridge ; London [etc.]: Cambridge University Press

Horwitz Richard P.

1993 - "Just stories of ethnographic authority", in: Caroline Brettell (éd.), *When they read what we write: the politics of ethnography*, p. 131-143. Westport Conn. ; London: Bergin & Garvey

Huilcaman Aucan

1999 - "La Ley indígena, una ley nociva..." Interview de Aucan Huilcaman par F. Morin *L'ordinaire latino-américain* 177, p. 25-30

Identidad Mapuche Lafkenche de la Provincia de Arauco VIII° Región

1999 - "De la deuda histórica nacional al reconocimiento de nuestros derechos territoriales", www.xs4all.nl/~rehue/act/act188.html, [site consulté en ligne en février 2004]

Jackson Jean E., Warren Kay B.

2005 - "Indigenous movements in Latin America, 1992-2004: controversies, ironies, new directions". *Annual review of anthropology* 34, p. 549-573

Jolly Margaret

1987 - "The Forgotten Women: A History of Migrant Labor and Gender Relations in Vanuatu". *Oceania*, 58(2), p.119-139

1992 - "Specters of inauthenticity". *The Contemporary Pacific*, 4, N°1, p.49-72

Kaufmann Jean-Claude

1992 - *La trame conjugale: analyse du couple par son linge*. Paris: Nathan

Kearney Michael

2004 - *Changing fields of anthropology : from local to global*. Lanham [etc.]: Rowman and Littlefield

Kergoat Danièle

2004 - "Division sexuelle du travail" in: Helena Hirata, Laborie Françoise, Hélène Le Baré, et Senotier Danièle (éd.), *Dictionnaire critique du féminisme*, p. 35-44. Paris: PUF [1ère édition 2000]

Kradolfer Sabine

2001 - "De la importancia del don como fundamento para las relaciones sociales en las comunidades mapuche de Argentina". *Scripta ethnologica* 23, p. 133-143,

2005 - *Organisation sociale, don et identité dans les communautés mapuche de la province de Neuquén (Argentine)*, Université de Lausanne [Thèse non publiée]

Kuramochi Yosuke, et al.

1990 - "Contextualización etnográfica de un relato mapuche" in: Ellen Basso et Joel Sherzer (éd.), *Las culturas nativas latinoamericanas a traves de su discurso*, p. 257-295. Amsterdam: ABYA-YALA

La Peña Guillermo de

2005 - "Social and cultural policies toward indigenous people: perspectives from Latin America". *Annual review of anthropology*, 34, p.717-739

Lalive d'Epinay Christian

1975 - *Religion, dynamique sociale et dépendance : les mouvements protestants en Argentine et au Chili*. Paris: Mouton

Lavanchy Anne

1999 - *Un regard européen sur l'Afrique et les Africains: les gravures de la "Description du Royaume de Congo et des Contrées Environnantes"*. Neuchâtel : Institut d'ethnologie [Mémoire de licence, non publié]

2001 - *Femmes mapuche de Valle de Elicura: interrogations d'une ethnologue*. Neuchâtel : Institut d'ethnologie. [Mémoire de DSPG, non publié]

2003 - "Movilidad e interculturalidad en Chile: cuestionando prácticas", in. *Secundo Taller de Interculturalidad*. Santiago : Universidad de Chile [Actes du colloque, à paraître]

2004 - "De l'arbre et de la forêt: promenade autour du concept de "comunidad" chez les Mapuche du Chili". Communication présentée aux journées d'études de la Société suisse des Américanistes: "Culture et nature dans les Amériques: représentations, usages et gestion différenciée des ressources et des territoires". [A paraître]

Lavanchy Javier

2001 - *El rol de la lengua mapuche en Witrangé Anay!*. Santiago: Universidad de Chile [Informe de práctica profesional, non publié]

2002 - *La mass-mediación del etnonacionalismo mapuche: el caso de Witrangé Anay!*. Santiago: Universidad de Chile [Tesis para optar al título de Antropólogo social, Universidad de Chile, non publiée]

Leach Edmund Ronald

1972 - *Les systèmes politiques des hautes terres de Birmanie : analyse des structures sociales kachin*. Paris: Maspéro [1^e éd. en 1953 sous le titre *Political systems of Highland Burma*]

Lenclud Gérard

1994 - "Qu'est-ce que la tradition ?" in: Marcel Detienne (éd.), *Transcrire les mythologies : tradition, écriture, historicité*, p. 25-44. Paris: Albin Michel

Lillo Vera Rodrigo

2002 - "Conflictos ambientales en territorios indígenas". Revista CREA (Centro de resolución alternativa de conflictos) 3, p. 1-53

Losonczy Anne-Marie

1997 - *Les saints et la forêt : rituel, société et figures de l'échange avec les indiens Emberá chez les Négro-Colombiens du Chocó* Paris: L'Harmattan

Luna Chodi Ricardo , et al.

2003 - Hogares mapuches de Temuco, se refieren a conflicto étnico suscitado en Santiago, <http://www.mapuche.info/mapu/hogar030603.html>, [site consulté en ligne en novembre 2005]

Malkki Liisa H.

1992 - "National Geographic: the rooting of peoples and the territorialization of national identity among scholars and refugees". *Cultural Anthropology* 7(1), p. 24-44

Mallon Florencia

2005 - *Courage tastes of blood : the Mapuche community of Nicolás Aillío and the Chilean State, 1906-2001*. Durham ; London: Duke University Press

Mariman José

1999 - "Surgimiento de la demanda de autonomía en la década post-dictadura". *Où en sont les Mapuche à la fin du XXe siècle? N° spécial de L'ordinaire latino-américain*, 177, p.5-10

2000 - El nacionalismo asimilacionista chileno y su percepción de la nación mapuche y sus luchas, <http://members.aol.com/mapulink5/mapulink-5e/art-28.html> [site consulté en ligne en janvier 2004]

Mariman Quemenedo Pablo

2002a - "Recuperar lo propio será siempre fecundo" in: Roberto Morales Urra (éd.), *Territorialidad mapuche en el siglo XX*, p. 51-121. Temuco: Instituto de Estudios Indígenas

2002b - *Parlamento y territorio mapuche*. Temuco: Instituto de Estudios Indígenas

Mariman Quemenedo Pedro

1999 - "La diáspora mapuche: una reflexión política". *L'ordinaire latino-américain* 177, p.61-65

Martin David

1990 - *Tongues of fire : the explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford: Basil Blackwell

Martin Emily

1987 - *The woman in the body : a cultural analysis of reproduction*. Boston: Beacon Press

Martin Hélène

1999 - "Hommes et femmes, eux et nous: ou comment la culture construit la différence". *Affectivité et sexualité féminine dans un contexte migratoire: compte rendu de la journée du 13 mars 1999 au Centre*

universitaire catholique à Lausanne, ARFIS Association Romande
Femmes Immigrées et Santé, p.8-20

Mathieu Nicole-Claude

1985 - "Quand céder n'est pas consentir: des déterminants matériels et psychiques de la conscience dominée des femmes, et de quelques-unes de leurs interprétations en ethnologie" in: Nicole-Claude Mathieu (éd.), *L'arraisonnement des femmes: essais en anthropologie des sexes*, p. 169-245. Paris: Editions de l'Ecole des hautes études en sciences sociales

1987 - "Femmes du soi, femmes de l'autre", in: Association française des anthropologues (AFA), *Vers des sociétés pluriculturelles: études comparatives et situation en France: actes du Colloque international de l'AFA*, Paris, 1986, p. 604-614. Paris : ORSTOM

McFall Sara

1998 - *Keeping identity in its place: culture and politics among the Mapuche of Chile*. Oxford: St Cross College, Oxford University [Thèse de doctorat non publiée]

2002 - "Paisajes virtuales, ópticas distintas: cambios en el medio ambiente y la territorialidad mapuche" in: Roberto Morales Urra (éd.), *Territorialidad mapuche en el siglo XX*, p. 301-325. Temuco: Instituto de Estudios Indígenas

McFall Sara, Painemal América Millaray

2000 - "La resistencia cultural... Ser mujer mapuche en el Chile del 2000". www.lolapress.org/elec1/artspanish/pain_s.html. [site consulté en ligne en septembre 2002]

Métraux Alfred

1958 - *Le vaudou haïtien*. Paris: Gallimard

Monsutti Alessandro

2004 - *Guerres et migrations : réseaux sociaux et stratégies économiques des Hazaras d'Afghanistan*. Neuchâtel: Institut d'ethnologie ; Paris: Ed. de la Maison des sciences de l'homme

Montecino Sonia

1995 - *Sol Viejo, Sol Vieja: lo femenino en las representaciones mapuche*. Santiago: SERNAM

1996 - "De la mujer al género: implicancias académicas y teóricas". *Excerpta 2*, p. 1-10 [disponible en ligne: http://www.archivochile.com/Mov_sociales/mov_mujeres/doc_gen_cl/M_Sdocgencl0013.pdf, consulté le 06.06.2007]

Morales Urra Roberto, éd.

2001 - *Municipios: participación (o exclusión) mapuche*, Temuco: Instituto de Estudios Indígenas-Universidad de La Frontera, Ediciones Escaparate

2002a - "Decolonizando Metodologías? Sistematización de la experiencia de investigación" in: Roberto Morales Urra (éd.), *Territorialidad mapuche en el siglo XX*, p. 11-31. Temuco: Instituto de Estudios Indígenas

2002b - "Poder Mapuche y relaciones con el Estado: fundamentos socioculturales de la MapuTerritorialidad Mapuche" in: Roberto Morales Urra (éd.), *Territorialidad mapuche en el siglo XX*, p. 177-301. Temuco: Instituto de Estudios Indígenas

Morokvasic Mirjana

1992 - *Yougoslavie : logiques de l'exclusion*. Paris: Peuples méditerranéens. (Peuples méditerranéens; 61)

Nader Laura

1989 - "Orientalism, occidentalism and the control of women". *Cultural dynamics*, 2(3), p.323-355

Okin Susan Moller

2000 - "Le genre, le public et le privé " in: Thanh-Huyen Ballmer-Cao, Véronique Mottier, et Lea Sgier (éd.), *Genre et politique, débats et perspectives*, p. Paris: Gallimard, coll. Folio/essais

Orígenes

2006 - "Resumen de la Primera Fase",
http://www.origenes.cl/document_Oficial2007.htm [site consulté en ligne le 12.07.2006]

Ortner Sherry B.

1974 - "Is female to male as nature is to culture?" in: Michelle Rosaldo et Louise Lamphere (éds.), *Woman, culture and society*, p. 67-88. Stanford: Stanford University Press

1996 - *Making gender. the politics and erotics of culture*. Boston: Beacon Press

Ou Jay C.

1996 - "Native Americans and the monitored retrievable storage plan for nuclear wastes: late capitalism, negotiation, and controlling processes". *Kroeber anthropological Society papers* 80, p. 33-89

Paerregaard Karsten

1996 - *Linking separate worlds: urban migrants and rural lives in Peru*. Oxford, New York: Berg

Painemal Millaray América

2004 - "El velo de la mujer mapuche", *Azkintuwe* 11, p. 15 [en ligne à http://www.mapuche.info/azkin/azkintuwe_11.pdf, consulté le 05.06.2007]

Paley Julia

2001 - *Marketing democracy: power and social movements in post-dictatorship Chile*. Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press

Paugam Serge

1991 - *La disqualification sociale*. Paris: Presses Universitaire de France

Perrin Valérie, Roux Patricia

1996 - "Egalité et justice entre femmes et hommes : résultats empiriques sur les raisonnements de justice sous-jacents aux conceptions de la division sexuelle du travail". *Revue suisse de sociologie* 22(2), p. 433-460

Ramírez Sánchez Carlos

1986 - *Voces Mapuche*. Valdivia: Editorial Alborada

Ramos Alcida Rita

1998 - *Indigenism : ethnic politics in Brazil*. Madison: The University of Wisconsin Press

Rey Séverine

1994 - *La catégorie de "genre" en anthropologie: émergence et construction discursive*,. Lausanne: Institut d'anthropologie et de sociologie, Université de Lausanne

Richards Patricia

2002 - "Expandir el concepto de ciudadanía de las mujeres : la visión de pueblo y la representación de las mujeres Mapuche en SERNAM", in FLACSO, Programa Chile, *Chile 2001-2002 : Impactos y desafíos de las crisis internacionales*, p. 267-297. Santiago : FLACSO

2004 - *Pobladoras, indígenas, and the State: conflicts over women's rights in Chile*: Rutgers University Press

2006 - "Bravas, integradas, obsoletas: Mapuche women in the Chilean Print Media". *Gender and Society* (à paraître)

Rodman Margareth C.

1992 - "Empowering place : multilocality and multivocality". *American anthropologist* 94(3), p. 640-656

Roux Patricia, et al.

1999 - *Couple et égalité: un ménage impossible*. Lausanne: Réalités sociales

Rowe William, Schelling Vivian

1991 - *Memory and modernity: popular culture in Latin America*. New York: Verso

Ruddick Sara

1980 - "Maternal thinking". *Feminist studies* 6(2), p. 342-367

1990 - *Maternal thinking: towards a politics of peace*. Londres: Women's Press, Ltd.

Salcedo Vodnizza Danilo

2000 - "Araucanía: ¿Errores Ancestrales?". *El Mercurio* (Santiago de Chile) 31 mai 2000, p. A2) [en ligne à <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/salc1.html>]

Sanchez Curihuentro Ruben

2002 - "Derechos mapuche, territorialidades y proyectos de desarrollo. proyectos de intervención, instituciones, organizaciones y comunidades" in: Roberto Morales Urra (éd.), *Territorialidad mapuche en el siglo XX*, p. 325-395. Temuco: Instituto de Estudios Indígenas

Scheper-Hughes Nancy

1992 - *Death without weeping: the violence of everyday life in Brazil*. Berkeley ; Los Angeles; Londres: University of California Press

Schneider Cathy Lisa

1995 - *Shantytown protest in Pinochet's Chile*. Philadelphia: Temple University Press

Schulte-Tenckhoff Isabelle

1997 - *La question des peuples autochtones*. Bruxelles: Bruylant

2002 - "Community/collectivité: multiculturalisme et droits collectifs au Canada". *Droit et cultures* 44, p. 63-72

Schulte-Tenckhoff Isabelle, et al.

2000 - *Le droit et les minorités*. Bruxelles: Bruylant [1ère édition 1995]

Scott Joan

1988 - "Genre : une catégorie utile d'analyse historique". *Les cahiers du GRIF* 37/38, p. 125-153

Seguel Alfredo

2003 - "Radiografía al conflicto forestal en el Gulumapu : (antecedentes del conflicto, invasión y consecuencias ocasionadas por empresas madereras en el territorio Mapuche – República de Chile)". <http://www.ambiente->

ecologico.com/ediciones/informesEspeciales/011_InformesEspeciales_InformeSobreForestacionEnChile.pdf [Site consulté en ligne le 27.05.07]

Silva Patricio

1987 - *Estado, neoliberalismo y política agraria en Chile 1973-1981*. Amsterdam : CEDLA ; distrib. Foris Publ.

Smith Linda Tuhiwai

1999 - *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*. London & New York: Zed Books Ltd

Stavenhagen Rodolfo

1971 - "Decolonizing applied social sciences". *Human organization*, Vol. 30, no 4 p. 333-357

Steiner Christopher B.

2004 - "The tradition of African art : reflections on the social life of a subject" in: Mark Salber Phillips, Gordon Schochet (éds.), *Questions of tradition*, p. 88-109. Toronto: Univ of Toronto Press

Stephen Lynn

1997 - *Women and social movements in Latin America: . power from below*. University of Texas Press

Stuchlick Milan

1999 - *La Vida en mediería: mecanismos de reclutamiento social de los Mapuche*. Santiago: Soles ediciones [Paru en 1979 sous le titre *Life on a half share: mechanism of social recruitment among the Mapuche of Southern Chile*]

Taylor Charles

2000 - "Modernity and difference" in: Paul Gilroy, Lawrence Grossberg, Angela Mc Robbie (éd.), *Without guarantees: in honour of Stuart Hall*, p. 364-374. London; New York: Verso

Toledo Victor

2006 - Tierras mapuches y concesiones mineras: el caso de Rucañanco, Lago Lleulleu: apuntes de historia inmediata de los derechos indígenas", http://www.politicaspUBLICAS.cl/bibliotecavirtual/articulosvtII/TIERRASINDIGENAS_Y_MINERIA_LLEULLEU.pdf, [site consulté en ligne le 14 juillet 2006]

Tsing Anna

1994 - "From the margins". *Cultural anthropology* 9(3), p.179-197

Turner Terence

1991 - "Representing, resisting, rethinking: historical transformations of Kayakpo culture and anthropological consciousness" in: Georges Staking

(éd.), *Colonial situations: essays on the contextualization of ethnographic knowledge*, p. 285-313. Madison: University of Wisconsin Press

Valdés Marcos

1999 - "Identidad social en jóvenes mapuches urbanos: un acercamiento preliminar". *L'ordinaire latino-américain* 177, p. 67-72

2000 - "A propósito de errores ancestrales y desaciertos contemporáneos: una respuesta posible a Villalobos."
<http://www.xs4all.nl/~rehue/art/vald1.html> [texte en ligne, consulté le 06.06.2007]

Van Cott Donna Lee

1994 - *Indigenous peoples and democracy in Latin America*. New York: San Martin's Press

Villalobos Sergio

1983 - *Breve historia de Chile*. - Santiago: Editorial Universitaria

2000 - "Araucanía: errores ancestrales". in *El Mercurio*, Santiago de Chile, 14 mai 2000, p. A2 [en ligne à <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/villa1.html>, consulté le 06.06.2007]

Volle Aurélie

1999 - "Le tourisme communautaire mapuche contre l'écotourisme chilien?" *L'ordinaire latino-américain*, 177, *L'ordinaire latino-américain*, p.73-78

Wilson Robert McLiam, Wylie Donovan

2005 - *Les dépossédés*. Paris: Christian Bourgois [1e éd. 1990, sous le titre: *The Dispossessed*]

Wittersheim Eric

2004 - "L'Etat et les régions au Vanuatu : découpage du territoire et mobilisation identitaire en situation postcoloniale" in: Dejan Dimitrijevic (éd.), *Fabrication des traditions: invention de modernité*, p. 22-53. Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme

Yuval-Davis Nira

1997 - *Gender and nation*: Sage Publication

Zavala José Manuel

2000 - *Les Indiens Mapuche du Chili : dynamiques inter-ethniques et stratégies de résistance, XVIIIe siècle*. Paris: L'Harmattan