

Et si le territoire mapuche n’existait pas ? Imagination constituante et territoires existentiels chez les Mapuche du sud Chili(1)

Fabien Le Bonniec

*Dr. en Anthropologie Sociale (EHESS) et en histoire mention Ethno-histoire
(Universidad de Chile)*

*Chercheur Núcleo de Investigación en Estudios Interétnicos e Interculturales
de la Universidad Católica de Temuco (Chili)*

*Chercheur associé à l’Institut de recherche interdisciplinaire sur les enjeux
sociaux (IRIS-France)*

Résumé

Cet article présente à la fois les conclusions d’une thèse doctorale sur la territorialité mapuche défendue en décembre 2009 assorties d’un regard réflexif et prospectif sur celles-ci après deux années passées en pays mapuche (Temuco – Chili). Il vise à démystifier la territorialité mapuche souvent montrée sous des aspects normatifs, statiques et essentialistes et ainsi dévoiler les différents acteurs, processus et contextes qui participent à sa fabrique et sa reconfiguration. Il devient alors plus approprié de penser celle-ci en termes de « régimes de territorialité » et comme une coproduction entre divers acteurs mapuche (dirigeants, artistes, intellectuels, « ethnofonctionnaires »....) et agents de l’Etat et d’organisations non gouvernementales constitués en champ de lutte symbolique. Cette manière de penser autrement la territorialité mapuche et de dépasser diverses généralités et dichotomies repose sur un renouvellement des méthodes de recherche et des problématiques dans le champ des études mapuche.

Mots-clés : Mapuche ; Chili ; Territorialité autochtone ; Communauté indigène ; Relations entre Etat et peuples indigènes.

Introduction

La territorialité mapuche constitue depuis plusieurs années le terreau de nombreux conflits et débats, au Chili, en Argentine mais également dans d’autres pays principalement européens par l’intermédiaire des réseaux transnationaux tissés par les Mapuche (Kradolfer, 2010). Cette émergence des Mapuche sur les scènes nationales et internationales

ne peut que nous interroger sur l'univers des possibles et les modalités de constitution de l'ensemble des discours et pratiques relatifs à une supposée territorialité mapuche et aujourd'hui arborés par une diversité d'acteurs Mapuche mais également par des agents de l'Etat et d'ONG. Cette territorialité mapuche s'affirme comme un phénomène social, culturel et politique fortement lié aux conjonctures locales mais également d'ordre national, continental voire international qu'il s'avère nécessaire de démystifier et surtout d'appréhender à partir des acteurs, des processus et des contextes. Réexaminer la question de la territorialité Mapuche dans une optique, qui nous est ici proposée - c'est-à-dire consistant à questionner les catégories couramment utilisées ou tout du moins les remettre à jour, pour mieux comprendre et analyser les dynamiques sociales, culturelles et politiques animant les sociétés latino-américaines actuelles - peut se révéler d'un grand intérêt. Dans la littérature spécialisée pour traiter de la situation actuelle des peuples autochtones en Amérique Latine, les concepts de communauté, d'Etat (dans le sens de « relation à l'Etat ») et de territoires, s'avèrent inévitables. Ils sont souvent utilisés comme catégories issues du sens commun et donc sans être définis, laissant place à un certain niveau d'idéalisation ou de généralisation d'autant plus affirmé dans le contexte de l'émergence des mouvements indiens de ces vingt dernières années et la mise en place de politiques publiques revendiquant le multiculturalisme dans la plupart des pays d'Amérique Latine.

Une telle perspective critique, recourant notamment au travail de « généalogie » des concepts et des pratiques, doit nous aider à « déconstruire » les notions de territorialité et de territoire, qui surtout dans le contexte autochtone sont souvent aux prises avec des approches essentialistes et culturalistes. La géographie culturelle de Paul Claval (1995) ou Joël Bonnemaïson (1992) a apporté de nouveaux éclairages sur la conception et la perception du territoire, dans les différentes cultures, et a ainsi montré qu'il était vain de débattre sur une définition de l'espace ou du territoire, puisque ces entités étaient avant tout des constructions culturelles. Cependant cette même géographie culturelle a eu tendance à enfermer les territoires dans une culture, à assigner un groupe à un territoire, à stipuler qu'à chaque culture correspondait une territorialité, en omettant l'action de l'Etat (Wittersheim, 2004), le brassage des populations qui ont modelé ces espaces et les multiples interactions entre les différents groupes qui ont contribué à former le territoire que l'on prétend étudier comme une construction culturelle. Continuer à associer un territoire à une identité, s'avère aujourd'hui difficile. Aussi, une autre aporie présentée par un grand nombre des travaux de géographie culturelle est que ceux-ci présupposent l'existence de fait d'une identité collective et d'un territoire correspondant, et n'informent en rien sur les possibilités et les conditions historiques et sociales d'une ethnogenèse de ces groupes et de « leurs territoires traditionnels », comme cela peut-être le cas pour les Mapuche.

La discipline anthropologique peut certainement contribuer à proposer des changements paradigmatiques dans ce domaine, à condition de considérer son matériel ethnographique comme le résultat d'une lente maturation, de la collecte de nombreuses données et de diverses expériences ethnographiques. Aussi s'il est certain que les arguments ici présentés se basent principalement sur les résultats d'une recherche doctorale (2001-2009) comprenant différents séjours d'enquête ethnographique en pays mapuche, dans les communautés de Toltén (IX^o région, Araucanie), ainsi que l'approfondissement de certains aspects de cette thèse depuis sa défense, ces conclusions se doivent d'être expliquées à travers certaines situations tout en essayant de montrer justement comment le cheminement même de ces observations a contribué à une prise de conscience progressive. Il est ainsi important de souligner que

« dépasser les dichotomies », redéfinir certaines catégories qui gouvernent nos domaines de recherche et objets d'étude, implique également le recours à d'autres méthodes d'enquête, et d'énonciation de celle-ci ainsi que la transgression des champs disciplinaires. Le récit même de l'enquête qui restitue les conditions de fabrication et les étapes d'une recherche, ses avancées, découvertes, renversements, les analyses qui sont produites de ces différentes situations, peut contribuer à rendre perceptibles les entraves cognitives qui nous empêchent de sortir de certaines dichotomies. Cette démarche réflexive ouvre tout un univers des possibles situationnels qui permet de repenser les catégories qui y sont associées. Ce n'est qu'au cours de ma recherche doctorale, « à la chaleur » du terrain, que j'ai ainsi été amené à questionner les concepts de communauté et de territoire et de m'interroger sur la place de l'Etat, en tant que champ social, dans la constitution de ces deux entités ; remises en question souvent provoquées par le déphasage produit entre d'une part les situations dans lesquelles j'étais engagé et d'autre part ce que j'avais pu lire dans la littérature préexistante. Ce sont souvent des incompréhensions et déceptions qui m'ont ainsi conduit sur différents chemins de traverse en quête de réponses et de sens.

I) Une communauté déterritorialisée

Parmi ces déceptions, l'une qui eut une grande incidence sur l'écriture de ma recherche est certainement celle liée à l'idéalisation de la communauté indigène. Alors que la plupart des récits ethnologiques que j'avais lus vantaient l'esprit d'harmonie, d'égalitarisme et de réciprocité qui les habitait, cette image idyllique fut éreintée en découvrant avec stupeur des communautés divisées, tant au sein des familles que politiquement et religieusement. De même, contrairement à l'idée reçue, un grand nombre de communautés ne s'était pas opposé à leur division légale durant le régime dictatorial pinochetiste (1973-1989), puisque celles-ci l'étaient déjà de fait. Aussi, pour comprendre ces divisions, l'existence de leaderships de différentes natures au sein d'une communauté, il m'a fallu déconstruire cette entité en lui retirant toutes les prénotions que j'avais pu y associer tout en retraçant la genèse de cette institution.

Sur invitation d'un ami étudiant d'origine mapuche et d'un supposé dirigeant de communauté, j'avais commencé, en juin 1999, à faire des recherches sur l'histoire foncière d'une communauté de Toltén, la communauté Juan de la Cruz Pinchumilla. Il s'agissait de collecter la mémoire et les témoignages de la dépossession territoriale des habitants de cette communauté et les comparer avec la « version officielle ». J'ai eu recours à une histoire locale des communautés à travers les récits oraux et les archives administratives qui pour la plupart se réfèrent à la situation foncière. Je me suis également intéressé au cadre juridique – c'est-à-dire aux lois, décrets, débats parlementaires et politiques, ainsi qu'aux « imaginaires » qui les traversaient – dans lequel les communautés ont été fondées, divisées puis « réinventées ». Malgré différents allers et venues dans la communauté, plusieurs séjours de 4 à 7 jours, le recueil d'information s'avérait assez décevant, je n'y trouvais pas l'univers symbolique que j'avais imaginé. Parti à la recherche de mythes, de généalogies s'étalant sur plusieurs générations, d'un savoir toponymique pouvant expliquer la propriété et le sens de chaque lieu sacré, je me retrouvais face à des interlocuteurs qui souvent avaient comme unique réponse à mes questions : « je ne sais pas », ou encore « Vous savez, ici on a beaucoup perdu de notre culture, les gens ne savent plus grand-chose. Ceux qui savaient sont tous morts aujourd'hui ». Plus qu'une déception c'était une grande frustration et une incompréhension qui s'emparaient

de moi face à ce refus de me faire partager leur univers symbolique. Je ne pouvais que rester dubitatif en constatant la distance entre les propos de mes interlocuteurs et ceux des dirigeants et spécialistes auxquels je m'étais habitué lors de mon séjour à Temuco(2) et qui présentaient la culture mapuche comme un tout assez homogène, cohérent et partagé par toutes les communautés du pays.

L'un des moments clé dans cette prise de conscience progressive fut certainement ma rencontre avec une famille originaire de cette même communauté dont une partie des membres avait migré à Santiago une vingtaine d'années auparavant. On m'invita dans leur maison située dans un quartier populaire en périphérie de la capitale. J'y trouvai un réconfort inattendu et fort apprécié après une semaine passée sous les pluies incessantes dans la communauté où je faisais mon terrain, isolé chez mon informateur privilégié, Manuel, et dont j'avais commencé à me lasser de ses propos récurrents. En plein moment de doute sur ma capacité à mener à bien mon enquête, j'étais parti retrouver cette famille à Santiago et en l'espace d'une chaleureuse soirée, j'oubliais la semaine endurée et je redécouvrais mon terrain. On me parla des pratiques cérémonielles encore existantes, du raz de marée qui avait inondé toute la zone en 1960 et de ses effets, des conflits entre les familles... On y valorisait plus la culture locale de Toltén que ses habitants même. En une soirée j'en avais appris plus sur Juan de la Cruz Pinchumilla qu'en une semaine passée dans le froid et l'humidité. Alors que lorsque j'avais commencé ma recherche à Toltén, je considérais la communauté comme le centre de la connaissance, de la tradition, très vite j'avais été déçu. Le hasard de la déroute ethnologique m'avait amené à rencontrer la communauté là où je ne m'y attendais pas, m'obligeant à remettre en cause la dichotomie classique séparant la ville comme espace de déculturation et les campagnes comme lieu du maintien des traditions.

La communauté apparaît alors plus comme un sentiment d'appartenance qu'un espace physique déterminé. On peut se revendiquer appartenir à une communauté tout en vivant une grande partie de l'année à 700 kilomètres de celle-ci. Cela n'empêche pas, par exemple, de participer aux cérémonies traditionnelles, les *Ngillatun*, c'est-à-dire à un moment important de la vie sociale des communautés de la zone. Dans le cas de Rosario, une femme d'une cinquantaine d'années chef de famille qui vivait avec enfants et petits-enfants en banlieue santiaguine, sœur d'un ancien chef de cérémonie de la communauté Juan de la Cruz Pinchumilla, elle n'hésitait pas à aller aux réunions de préparation des *Ngillatun* pour participer aux décisions. En 2003, suite à un rêve qu'elle avait fait, elle avait même demandé d'en changer le cérémoniel et de sacrifier un animal en bord de mer, pratique qui, selon ses dires, avait été abandonnée par la communauté peu avant le raz de marée de 1960. Pour Rosario, et de nombreuses familles ayant migré à Santiago, la participation à ces cérémonies, tous les 2, 3 ou 4 ans s'avèrent une coutume à laquelle ils ne peuvent pas déroger. On n'hésite pas à engager d'importants frais pour organiser le voyage de toute la famille jusqu'à la communauté et de payer un demi ou un animal entier (mouton, bœuf, cheval) pour recevoir ses convives durant la cérémonie. Plus étonnant était lorsque je m'étais aperçu que Manuel, qui, lui, vivait dans la communauté, ne participait pas à ces cérémonies sous le léger prétexte de devoir garder la maison.

Les relations polymorphes entre ville et communautés s'avèrent complexes. Il serait ici trop long d'en décrire les différents niveaux (économique, démographique, familial...) sur lesquels elles jouent et la richesse d'interactions auxquelles elles donnent lieu. Parler aujourd'hui des Mapuche, de leur identité ou de leurs communautés oblige ainsi à prendre en compte ces relations, et ne pas opérer une frontière imperméable entre ces réalités plurielles ou reléguer la

vie traditionnelle au milieu rural et l'acculturation à la ville. On peut également observer ces dernières années, avec l'émergence d'un mouvement revendicatif autonomiste et une meilleure mise en visibilité des Mapuche, des transformations dans cette relation entre expériences urbaines et vie communautaire. Elles donnent lieu à des formes particulières d'expression et de revendication de la culture et l'identité mapuche où bien souvent la communauté est idéalisée par ceux et celles qui vivent loin d'elles, mais prétendent un jour revenir s'y installer. L'immigration inexorable des Mapuche durant le XXe siècle dont les populations ont grossi les quartiers pauvres des grandes villes (plus de 50% de la population mapuche actuelle se trouve en milieu urbain) a marqué plusieurs générations. Les plus anciens comme Rosario continuent à s'identifier à leur communauté, à entretenir le rêve d'y retourner pour y passer leurs vieux jours. Mais c'est parmi leurs enfants et petits-enfants, qui ont grandi principalement en milieu urbain, connectés à leur « communauté d'origine » le temps des grandes vacances, que l'aspiration de « retourner en pays mapuche », est la plus marquée (Ancan & Calfio, 1995). Certains d'entre eux participent à des associations culturelles dans leurs quartiers, d'autres à des organisations plus politisées revendiquant la récupération des terres dans le sud du pays, il n'est pas rare de les retrouver participant à des mobilisations consistant à occuper des terrains privés revendiqués par les communautés.

Malgré la diversité de biographies et trajectoires, les différences de génération, force est de constater que les populations mapuche urbaines partagent des discours, pratiques et représentations, ils participent en ce sens à une « communauté d'expérience »⁽³⁾ marquée par diverses situations, au cours de leur existence, ressenties comme des actes humiliants de discrimination. Le retour dans le sud constitue l'une de ces représentations, et parfois pratiques, que l'on retrouve. Elles reposent sur une certaine idéalisation, surtout pour les jeunes, de la vie communautaire, et la vigueur des traits culturels qui devrait y être associée. Le contraste que je pouvais observer entre cette idéalisation et ce que j'avais pu connaître autour de la vie communautaire, m'amena à m'interroger sur comment s'était construit tout un imaginaire autour des « communautés indigènes » qui peu avait à voir avec les réalités contemporaines de celles-ci.

II) La communauté comme travail d'Etat

Le terme de « communauté » est aujourd'hui utilisé couramment pour se référer au monde indigène, tant de la part des Mapuche que des non-indigènes. La communauté a ainsi été au centre des politiques publiques mais aussi des mobilisations territoriales et politiques de ces dix dernières années. Elle reste ainsi un référent identitaire et politique important dans l'actualité, que ce soit aux yeux des Mapuche, de l'opinion publique ou bien des autorités publiques. La communauté est présentée comme une évidence, une entité naturelle et intemporelle, sans que les contextes coloniaux et postcoloniaux dans lesquels cette entité a vu le jour et a évolué ne soient explicités, et sans que la diversité de pratiques et de réalités qu'elle regroupe soient considérées. Les communautés mapuche au Chili depuis leur fondation sous la forme de réserve et la distribution de titres communautaires, les *Titulos de Merced*, à la fin du XIXe siècle ont ainsi connu plusieurs transformations et plusieurs étapes, pour devenir ce qu'elles sont aujourd'hui. Elles incarnent les relations de pouvoir et de violence inhérentes à la superposition – voire l'osmose – de l'espace régional actuel de l'Araucanie (avec ses provinces, ses institutions et ses *reducciones*) sur celui, plus ancien, du « territoire indépendant araucan ». La fin de ce territoire et l'établissement du système des

reducciones, faisant passer le mapuche d'un « autre extérieur » à un « autre intérieur », a en effet marqué l'avènement d'une situation « néocoloniale » dans le sud du pays encore perceptible aujourd'hui.

La constitution des « communautés indigènes » au Chili, principalement sous la forme de remises des *Titulos de Merced* dans le cas des Mapuche, relève d'une politique de colonisation menée par une élite créole. Celle-ci était animée d'intérêts d'ordre patriotique (civiliser et incorporer l'Indien et son territoire à la « grande famille du Chili »), économiques (développer ces terres vierges fertiles⁽⁴⁾) et géopolitiques (renforcer les frontières du sud du pays contre toute menace étrangère). La communauté indigène au Chili est en quelque sorte une « invention coloniale », puisque issue de la mentalité de l'élite créole chilienne qui voyait dans le système foncier mapuche un modèle de communauté agraire primitive se caractérisant par l'absence de propriété privée, ainsi que par la tenure et le travail collectif des terres. Cette conception, quelque peu erronée car réductrice, de l'organisation socio-économique des sociétés indigènes était répandue depuis la conquête espagnole un peu partout sur le continent. Elle est en effet très vague puisqu'elle regroupe sous un même terme, un ensemble d'organisations sociales bien différentes comme par exemple les *ayllu* dans les Andes (Izko, 1992 : 1972), les communautés paysannes ou *ejidos* distribués durant la réforme agraire mexicaine mais dont l'origine était plus ancienne (Dumoulin & Michel, 2005).

Il s'avère nécessaire de reconsidérer la communauté indigène, non plus comme un allant de soi, mais comme une « invention ». Conscient des débats que l'utilisation de ce terme peut produire, il n'est pas inutile d'éclairer la signification de l'usage qui est fait de ce type de terminologie, même si c'est tout un processus de réflexion, alimentée autant par mes recherches en archives, sur le terrain ou encore bibliographiques, qui m'ont amené à l'utiliser. Par « invention de la communauté », j'entends seulement « désenchanter » et démythifier une entité que l'on a souvent eu tendance à qualifier « d'originelle », « d' ancestrale » et à reléguer « hors de l'histoire » sans en questionner l'historicité. Il ne s'agit donc pas de chercher le « vrai » du « faux », ou de se questionner sur l'authenticité de l'identité culturelle des acteurs ou de leurs communautés, mais de rendre compte de la façon dont les Mapuche, soumis à une politique de « colonisation interne », ont réussi à « réinventer » leur quotidien, trouvant des réponses aux nouveaux problèmes qui se posaient à eux.

Les *reducciones*, peuvent être également considérées comme le fruit des politiques de « géographies imaginaires » (Le Bonniec, 2009b) inaugurées par les Espagnols et aujourd'hui menées par l'Etat chilien. Elles s'inscrivent en effet dans un processus plus ample de formation d'un imaginaire social autour de territoires et de leurs habitants. Cette « imagination constituante » pour reprendre l'expression de Paul Veyne (1983), ses représentations hégémoniques (la forêt vierge, les Indiens paresseux, la supériorité des Européens...), participent à la production de lois et à la mise en œuvre de politiques de colonisation et de *reducción*. Celles-ci débouchent sur l'émergence de nouvelles entités sociales, identitaires et territoriales, tels que la communauté mapuche. Ces géographies imaginaires consistent ici en la construction d'un récit de genèse ou d'un mythe fondateur imprégnant les imaginaires sociaux. Elles façonnent une vision partagée présentant le colon chilien arrivant dans une forêt vierge qu'il transforme pour la rendre fertile et productive. Elles participent ainsi à l'établissement des *reducciones*, rendant leurs fondations « naturelles » et logiques sans que l'arbitraire de ces délimitations imaginaires – ne correspondant pas à des limites naturelles – de ces nouveaux territoires ne puissent être remis en question.

Les politiques d'invention (1884-1929), de division (1929-1989) et de réinvention (1993 à nos jours) des communautés consistent en une imposition de logiques socio-territoriales étatiques au nom du progrès et du développement qui on ensuite fait l'objet d'une réappropriation de la part des Mapuche. L'idée de communauté indigène instaurée par l'Etat chilien dans le sud du pays à la fin du XIXe siècle est ainsi passée dans la sphère du sens commun, y compris pour ses habitants qui souvent lui donnent un caractère a-historique. Les *Areas de Desarrollo Indígena* (« Zones de développement Indigène »), « espaces territoriaux où les organismes de l'Etat focalisent leur action au bénéfice du développement harmonieux des indigènes et des communautés » (CEPI 1993), mis en place par la loi indigène à partir de 1993 relèvent de cette même logique de constitution de « géographies imaginaires » basées sur de vieux discours consensuels mais questionnables, tels que ceux de la pauvreté indigène ou du manque d'opportunité. L'efficacité de ce type de dispositifs de contrôle socioculturel se fonde sur le pouvoir de l'Etat de nommer, classer, délimiter ces populations, cet « autre intérieur », et la disposition de ces dernières à accepter et intégrer ces catégories exogènes pour les faire siennes. Tandis que certains auteurs, tels que Christian Martinez (2008), considèrent que le système de *reducción* a « rompu deux principes basiques de la société mapuche, le *tuwün* ou unité résidentielle et le *küpalme* ou lignage », on peut se demander si l'importance prise par ces deux catégories d'identification familiale et territoriale n'est pas lié aux effets provoqués par la fondation des communautés. Si on ne peut guère contester l'existence de ces deux notions bien avant la remise de *Titulos de Merced*, on peut constater qu'aucun dictionnaire ou chronique ne semblent signaler à cette époque la centralité de ces deux notions dans la société mapuche(5). La distribution des *Titulos de Merced*, en assignant des territoires bien délimités à des groupes familiaux dont les noms étaient inscrits sur le titre, a ainsi réaffirmé ces liens de légitimité par le lieu et par le sang définis par les termes *tuwün* et *küpalme*. On peut ainsi dire que les politiques d'Etat de colonisation et *reducción* n'ont pas seulement eu des effets déstructurant sur la société mapuche, mais elles ont certainement contribué à réaffirmer et structurer des éléments qui aujourd'hui sont en son centre et qui sont difficilement questionnables.

III) De la terre au territoire au champ bureaucratique

Forts de ces constations, on ne peut que s'interroger sur le succès remporté par les discours appelant à lutter contre l'Etat chilien qualifié de « génocidaire », ou à récupérer le « territoire ancestral » mapuche. Les Mapuche sont loin des sociétés amérindiennes « contre l'Etat » décrites par Clastres. Au contraire, l'existence de leurs communautés, de certaines catégories d'appartenance, est intimement liée à un « travail d'Etat d'identification »(6). En quête de certaines formes de reconnaissance et de prestige de la part d'ONG ou de l'Etat, tout en contestant ce dernier ainsi que les formes rendues visibles d'inégalité et de marginalisation sociale, les leaders mapuche participeraient plus d'« un processus d'intégration par le conflit » (Gros, 1998 : 54). De la même façon, l'étude de l'histoire des relations entre Mapuche et Etat chilien, montre que la « question foncière » s'est construite principalement à partir de l'Etat. Elle est apparue comme un moyen de dépolitiser des rapports sociaux et ethniques avant que les Mapuche adoptent un discours et des pratiques autour du territoire. Cette territorialité aujourd'hui arborée par les organisations et communautés Mapuche est avant tout une forme de relation à l'Etat, à l'histoire et au politique. Cependant, elle se manifeste par des réalités concrètes, avec les récupérations de terres qui débouchent parfois sur des affrontements

violents mais également sur la mise en place au sein des communautés d'un système d'autogestion destiné à les exploiter collectivement. Les politiques publiques de patrimonialisation d'espaces à signification socioculturelle accompagnées parfois par la construction d'œuvres d'art ou de bâtiments se référant à la culture mapuche, a été un autre biais pour matérialiser ce rapport à l'Etat qu'est la territorialité. La décolonisation des cartes géographiques, passant par la remise en question de leurs catégories nominatives et de l'histoire officielle du Chili, suivie de l'émergence d'une cartographie autochtone décrite par Irène Hirt (2009), ont également eu leur effet dans ce processus *idéal* et matériel de reconstruction de la territorialité Mapuche. De telles pratiques de « reconstruction de la gènese » (Le Bonniec 2003) consistant à remettre en cause la constitution des Etats nationaux en effaçant les frontières administratives et nationales et en établissant leur « propre » cartographie, se veulent à plus d'un titre transgressives. La terminologie *Wallmapu* (« Toutes les terres »), revitalisée par les intellectuels mapuche et les organisations autonomistes pour qualifier l'ensemble de leur territoire, de chaque côté de la Cordillère, est de plus en plus fréquemment utilisée dans les travaux de chercheurs non-indigènes. La réécriture de l'histoire et de la géographie pratiquée par les historiens mapuche (Le Bonniec, 2011), mais également de plus en plus par les non-mapuche, a eu comme effet de réaffirmer les liens entre les organisations et les communautés de *Puelmapu* (frange du territoire mapuche situé à l'est de la Cordillère des Andes, c'est-à-dire en Argentine) et celles de *Ngulumapu* (frange du territoire mapuche situé à l'ouest de la Cordillère des Andes, c'est-à-dire au Chili), les engageant ensemble dans l'organisation de réunions, de cérémonies et de projets politiques. Les sentiers jonchés de lieux à signification culturelle et les routes qu'empruntaient dans le passé les voyageurs mapuche avec leur bétail pour circuler librement d'un côté à l'autre de la Cordillère ont été retrouvés dans la mémoire « des anciens » transcrite par les anthropologues (Bello, 2011).

A peine ce pays mapuche, le *Wallmapu*, avait-il été redessiné, à peine avait-il obtenu le consensus des organisations et lui avait-on trouvé une bannière, qu'il s'est fragmenté en plusieurs micro-territoires au cours des années 2000. En effet, cette époque a été marquée par l'émergence d'organisations socio-territoriales revendiquant leur assise locale et traditionnelle, et appelant à revivifier et à restructurer des formes d'organisations socio-politiques que l'on croyait disparues tels que les *lof*, *aillarewe* et *identidades territoriales* (Le Bonniec, 2002). Cette tendance de fragmentation du *Wallmapu* en micro-territoires différenciés culturellement correspond en partie aux politiques publiques menées par les agents de l'Etat chilien qui à la même époque, au nom du sacro-saint développement et de la reconnaissance des indigènes, ont promu la constitution de pouvoirs et de savoirs locaux, reproduisant ainsi une logique coloniale consistant à associer un chef à un groupe et leur assigner un territoire. Ces politiques de fixation de populations sur des territoires à des fins de gouvernementalité, ont de tout temps contribué à ce que celles-ci y développent des relations d'intimité culturelle et d'identification. Ces dernières années ont ainsi été marquées au Chili par l'avènement de la territorialité mapuche en tant que véritable champ bureaucratique composé d'institutions et d'agents variés. Ce champ se caractérise par des luttes symboliques de classement et de classification. Leur enjeu porte notamment sur la légitimité des procédures qui fondent le pouvoir de dénomination, d'identification, de catégorisation et de délimitation des groupes et de leurs territoires. Aborder la territorialité mapuche à partir d'une telle perspective constitue ainsi une bonne alternative à d'autres approches, plus radicales, qui considèrent l'Etat multiculturaliste comme une machine « ethnophage ». Comme le signale Guillaume Boccara (2008) à propos de l'interculturalité, penser en termes de champ ces

politiques de territorialité permet de « voir autre chose dans la bureaucratie d'Etat qu'une mécanique aveugle, mais un espace de lutte, de concurrence, de connivence et de collaboration entre des agents qui occupent les différentes positions de cet espace de relations objectives que constitue le champ ». Cela permet surtout de mieux comprendre les tensions entre les discours et les pratiques des médiateurs et des « ethnofonctionnaires »(7) qui, en prétendant changer le système de domination « de l'intérieur », participent à la transformation de l'Etat. Une telle perspective permet d'aborder les relations polymorphes entre Mapuche et Etat à partir de leur complexité et ambiguïté, et de renouveler le champ d'étude développé depuis les années 80 sur ces questions en intégrant les problématiques les acteurs rendus visibles après l'attaque incendiaire de camions forestiers en décembre 1997, connue sous le nom « d'évènements de Lumako », qui a ouvert un nouveau cycle de mobilisation et médiatisation du mouvement mapuche autonomiste qui n'est toujours pas achevé (Tricot, 2009 ; Pairacan, 2009).

L'Etat chilien, sous la pression de ses bailleurs internationaux et du mouvement Mapuche contemporain, s'est emparé du thème de la territorialité indigène et en a fait un axe central de sa politique indigène actuelle. Des « projets territoriaux » et l'organisation de réunions, d'ateliers et de *trawun* (réunions traditionnelles) au sein de ces micro-territoires ont ainsi été promus dans le cadre de ces politiques. Ce regain d'intérêt de la part d'un Etat à tradition centraliste pour les processus locaux de participation citoyenne s'inscrit dans une tendance internationale de désengagement des pouvoirs publics et d'effacement des mécanismes nationaux de régulation, laissant ces territoires et leurs ressources sous l'emprise de l'économie de libre marché (Giraut & Antheaume 2005 : 11).

Un autre point à souligner concernant le caractère intangible du territoire mapuche, c'est le rôle joué par la connaissance et le savoir en tant que mode de production de la territorialité. La territorialité mapuche n'est pas forcément produite au sein des communautés, au contraire elle dispose de différents centres de production tels que les politiques multilatérales établies à Washington, les universités, les foyers étudiants mapuche ou au sein des organisations mapuche urbaines. Et la légitimité de ces fabriques de territoire repose sur le pouvoir performatif de dire, de nommer, d'écrire et de cartographier. En effet, si l'autochtonie revêt une dimension performative, c'est dans sa relation au territoire qu'elle est la plus flagrante. Pour preuve, de la même manière qu'en 1852, l'Etat chilien a pris possession, de façon performative, du territoire indépendant mapuche en créant légalement la province d'Arauco (Pinto 2000). Les Mapuche tentent aujourd'hui de reconquérir cet espace par la loi et l'écrit. C'est ainsi qu'une population indigène en minorité sur son propre territoire a réussi à faire valoir en l'espace de quelques années dans les espaces académiques, dans les débats publics et dans les textes de lois de la République, ses conceptions de la territorialité. Avec la loi *lafkenche*(7), les Mapuche vivant en bord de mer (les *lafkenche*(8)) ont obtenu la reconnaissance d'espaces territoriaux qui leur sont propres et dont l'exploitation des ressources naturelles doit être adaptée à leur vision du monde. Conscients de l'importance de ce pouvoir dont les capitaux symboliques, culturels et économiques requis sont généralement possédés par une élite créole, les organisations et les intellectuels Mapuche se sont lancés dans une reconquête *idéelle* du « dit », « de la nomination » et de « l'écrit ». André Menard (2007) l'a très bien décrit, les dirigeants des premières organisations mapuche avaient établi un principe de souveraineté avec l'écrit comme en témoignent l'imposante correspondance figurant dans les archives trouvées au hasard de mes visites dans les communautés.

Les organisations, communautés et intellectuels cherchent aujourd'hui à reprendre un contrôle culturel et politique de leur territoire. Cette bataille idéale a non seulement des implications matérielles, économiques et géopolitiques, mais également existentielles pour les Mapuche puisqu'elle recouvre un sens important dans leur existence, leur intimité culturelle et leur environnement social. Le rôle joué par les rêves (*pewma*) dans les mobilisations individuelles et collectives chez les Mapuche reflète l'existence d'une conception onirique du territoire qui se transforme en pratique, celle de sacralisation à travers le *Ngillatun*, et re-donne existence, histoire et sens au lieu revendiqué. Certaines mobilisations pour récupérer des terres ont en effet trouvé leur origine dans l'interprétation de rêves. Plus qu'une simple résistance, les Mapuche ont réussi à faire preuve d'une capacité non seulement à subir mais également à créer des contextes dans ce champ de lutte qu'est la territorialité. Le glissement de la terre au territoire a également signifié le passage d'une « ethnorésistance » à une « ethnostratégie » (Garcia-Ruiz 2006) où les Mapuche ont acquis un rôle de producteur et de transformateur de leur destin commun.

Conclusion

Et si le territoire mapuche n'existait pas ? C'est la question que je me suis posée à conclure ma recherche doctorale au risque de balayer d'un revers de coup de main huit années entreprises à écrire et parler de la territorialité mapuche. En France ou dans les pays anglo-saxons, il est courant d'entendre des chercheurs dire que les ethnies et les autochtones n'existent pas, qu'il s'agit de catégories coloniales ou étatiques, tout droit sorties de l'imagination du colonisateur, et dont les expressions ne sont que des actes performatifs. Les Indiens faisant trop étalage de leur indianité ont suscité la méfiance de plus en plus d'anthropologues. Au Chili et en Argentine, ce sont principalement les historiens, incapables de concevoir les identités autochtones hybrides, métissées, flexibles et dialogiques, qui se sont chargés de nier de façon nettement moins théorique l'existence des Mapuche et leurs revendications. L'action civilisatrice de la colonisation espagnole puis de la construction des Etat-Nations aurait eu raison de ces barbares. Déplacés, soumis, métissés, éliminés, les Indiens auraient intégré la grande famille nationale, perdant toute particularité. Leur assimilation symbolique et biologique dans les imaginaires nationaux rendrait illégitime toute revendication. Cette négation de l'autochtone a pour corolaire l'impossibilité de considérer l'existence d'une territorialité qui lui serait propre.

Or s'il est un fait avéré, tant par la géographie que par les sciences sociales en générale, que tout phénomène de territorialité, qu'il soit autochtone ou non, relève en premier lieu de l'« idéal », de la pratique et l'action des être humains dans des contextes particuliers, ses enjeux et ses implications affectent les existences et ont des répercussions sociales, économiques et politiques. S'il y a une dichotomie récurrente en anthropologie, celle séparant l'idéal du matériel, l'infrastructure de la superstructure, celle-ci est parfois difficile à dépasser. Elle nous oblige à faire face à l'essentialisme dominant les discours contemporains des autochtones et à reconsidérer leur relation « privilégiée » et « innée » à la terre et au territoire comme un rapport social historiquement né. Le territoire est source et producteur d'enjeux pour ses habitants ou pour ceux qui prétendent l'accaparer, que ce soit au niveau local, régional ou national. Les mobilisations collectives auxquelles ces enjeux donnent lieu se font dans le cadre de rapports sociaux, mais jamais de façon exclusive dans une logique culturelle dont elles se revendiquent généralement. Si les territoires des Etats-Nation se sont avérés être

des constructions artificielles souvent basées sur des mystifications de l'histoire, le territoire revendiqué par les Mapuche se révèle être une plateforme de lutte contre les injustices, un vecteur de subjectivation, donnant sens à une existence collective d'un peuple que personne ne peut nier aujourd'hui.

Notes de fin

(1) La participation de l'auteur à cet article s'inscrit dans le cadre d'un programme de recherche financé par la Direction Générale de Recherche et Postgrado de l'Université Catholique de Temuco et par le projet Mecesus UCT 0804.

(2) Temuco est la capitale de la neuvième région, cette ville est considérée par beaucoup comme la capitale du pays mapuche de part sa situation géographique mais également car elle est le principal centre de rencontre des organisations politiques et culturelles mapuche.

(3) L'expression m'a été suggérée par la lecture de la littérature sociologique portant sur le racisme et les quartiers populaires en France. Mais les origines de l'expression semble venir des travaux de Pierre Bourdieu et Sayad Abdelmalek (1977 : 136) qui expliquaient, à propos des déplacements forcés de populations rurales algériennes par l'armée française, que « la communauté d'expérience se substitue à l'expérience de la communauté »

(4) Comme il l'a été décrit dans des travaux antérieurs (Le Bonniec, 2009a), la colonisation et l'invasion du « territoire indépendant araucan », la fondation des *reducciones*, ont été conditionnée par tout un imaginaire colonial et paysager décrivant de vastes espaces de forêts vierges n'attendant que la venue du colon européen pour les exploiter.

(5) Le dictionnaire de référence d'Augusta datant de 1916 témoigne de l'existence de ces deux mots dans la langue araucane sans en signaler l'importance : *küpalme* est ainsi traduit comme la « descendance, famille » tandis que *tuwün* est utilisé pour dire « venir de, provenir de, être d'un lieu ».

(6) Par « travail d'Etat d'identification » je réfère directement à l'ouvrage dirigé par Gérard Noiriel (2007) où sont expliqués les différents dispositifs mis en place pour soit disant « intégrer » les étrangers en France. De nombreux parallèles peuvent être faits, les Mapuche représentant pendant longtemps une certaine forme d'altérité et d'étranger de l'intérieur.

(7) J'emprunte le terme à Guillaume Boccara pour référer aux fonctionnaires indigènes qui mettent en avant leur origine et leur capital culturel autochtone.

(8) Fruit d'intenses tractations entre dirigeant des communautés de bord de mer et les gouvernements de Ricardo Lagos et de Michelle Bachelet, la « loi lafkenche » N° 20.249, promulguée en février 2008, institue la figure juridique de « l'espace côtier maritime des peuples originaires » dans le but de préserver et reconnaître l'usage coutumier de ces espaces par ces communautés.

Bibliographie

Ancán, José et **Calfío**, Margarita (1999). « El retorno al País Mapuche: Preliminares para una utopía por construir ». *Liwen*, N°5 : 43-77.

Bello, Álvaro (2011). *Nampulkafe: El viaje de los mapuches de la Araucanía a las pampas argentinas. Territorio, política y cultura en los siglos XIX y XX*. Temuco : Ediciones Universidad Católica de Temuco.

Boccaro, Guillaume (2008). « L'interculturalité comme champ : socioethnographie de l'Etat multiculturel dans le Chili de la post-dictature ». Intervention dans le séminaire ERSIPAL 2008-2009, IHEAL, 10 Octobre 2008.

Bonnemaison, Joël (1992). « Le territoire enchanté : croyances et territorialités en Mélanésie ». *Géographie et Cultures*, N° 3 :71-85.

Bourdieu, Pierre et Sayad, Abdelmalek. (1977) [1964]. *Le Déracinement*. Paris : Ed. de Minuit.

CEPI (1993). *Ley indígena N°19.253*, Santiago.

Claval, Pierre (1995). *La Géographie culturelle*, Paris : Nathan.

Dumoulin, David et Michel Aurelia. (2005). « La Communauté Indienne Participative: De quelques utilités pratiques dans la politique mexicaine à partir des cas lacandon et zapothèque », *Colloque : Cultures et Pratiques Participatives : Une Perspective Comparative*, Paris, 20-21 janvier 2005. Version préliminaire du texte consultable sur <http://www.afsp.msh-paris.fr/activite/diversafsp/collaios05/txt/dumoulinmichel.pdf>, consulté le 20 novembre 2006.

Garcia-Ruiz, Jesús (2006). « De la resistencia a la alternativa. Entre 'etnoresistencia' discursiva y 'etnoestrategia' operativa: construcción de la identidad sociopolítica y dinámicas de la acción colectiva en el llamado 'movimiento maya' ». *Anales de Desclasificación : La derrota del área cultural*. Vol.1, N°2 : 567-598 [en ligne] <http://www.desclasificacion.org/pdf/Garcia-Ruiz.pdf> consulté le 10 avril 2008.

Giraut, Frédéric et Antheaume, Benoît (2005). « Au nom du développement, une (re)fabrication des territoires » Dans, Antheaume, B. et Giraut F. (dir.) *Le territoire est mort. Vive les territoires!*. Paris : IRD.

Gros, Christian (1998). *Pour une sociologie des populations indiennes et paysannes de l'Amérique Latine*. Paris : Ed. L'Harmattan.

Hirt, Irène (2009). « Cartographies autochtones. Éléments pour une analyse critique ». *Espace géographique*, 2009/2, Tome 38 : 171-186.

Izko, Xavier (1992). *La Doble Frontera. Ecología, Política y Ritual en el Altiplano Central*. La Paz : HISBOL/CERES.

Kradolfer, Sabine (2010). « The transnationalisation of indigenous peoples' movements and the emergence of new indigenous elites ». *International Social Science Journal*, Vol.61, n°202 : 377-388.

Le Bonniec, Fabien (2002). « Las Identidades Territoriales o como hacer historia desde hoy día », Dans Morales, R. (dir.). *Territorialidad Mapuche en el siglo XX*. Temuko: Instituto de Estudios Indígenas.

----- (2003). « Etat de droit et droits indigènes dans le contexte d'une post-dictature : Portrait de la criminalisation du mouvement mapuche dans un Chili démocratique », *Amnis*, N°3, Université de Bretagne Occidentale. Brest

----- (2009a). « Transformaciones sociales y ambientales del paisaje de la Frontera entre los siglos XIX y XXI », Ellison, N. et Martínez M. *Paisajes, espacios y territorios. Reelaboraciones simbólicas y reconstrucciones identitarias*. Quito: Ediciones Abya Yala : 47-67.

----- (2009b). « Reconstrucción de la territorialidad Mapuche en el Chile contemporáneo. Un acercamiento necesario desde la historia y la etnografía ». Dans Calbucura, J. et Le Bonniec F. *Territorio y territorialidad en contexto post-colonial. Estado de Chile - Nación mapuche*. Working Paper Series 30 Ñuke Mapuförlaget : 44-79).

----- (2011) « Mitos y realidades acerca de la figura de la intelectualidad mapuche en la edad del multiculturalismo neoliberal chileno ». *Revista Cuadernos Interculturales*. N°17 : 53-72.

Martínez, Christian (2008). « Autonomía y alianza en la sociedad mapuche ». *First Conference on Ethnicity, Race, and Indigenous Peoples in Latin America and the Caribbean*, University of California, San Diego, 22-24 mai 2008.

Menard, André (2007). *Pour une lecture de Manuel Aburto Panguilef (1887-1952). Écriture, délire et politique en Araucanie post-réductionnelle*. Thèse de Doctorat en Sociologie dirigée par André MARY, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris.

Noiriel, Gérard (dir.) (2007). *L'identification. Genèse d'un travail d'État*. Paris : Belin, coll. Socio-histoires.

Paicán, Fernando, (2009). *La Nueva Guerra de Arauco. La Coordinadora Arauco Malleco y el Conflicto Mapuche en el Chile de la Concertación. 1997 - 2002*. Tesis para optar al grado de licenciado en Historia, Universidad de Santiago de Chile.

Pinto, Jorge (2000). *De la inclusión a la exclusión: la formación del estado, la nación y el pueblo Mapuche*. Santiago : Instituto de Estudios Avanzados Editorial de la Universidad de Santiago de Chile.

Tricot, Tito. (2009). « Lumako. Punto de Inflexión en el desarrollo del nuevo movimiento mapuche ». *HAOL*, n°19 : 77-96.

Veyne, Paul (1983). *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes*. Paris : Editions du Seuil.

Wittersheim, Eric (2004). « L'Etat et les régions au Vanuatu. Découpage du territoire et mobilisation identitaire en situation postcoloniale ». Dans, Dimitrijevic, D. *Fabrication des traditions, invention de modernité*. Paris : Edition de la Maison des Sciences de l'Homme : 23-53.

Pour citer cet article :

Fabien Le Bonniec, « Et si le territoire mapuche n’existait pas ? Imagination constituante et territoires existentiels chez les Mapuche du sud Chili », *RITA* [en ligne], n°6: février 2013, mis en ligne en février 2013. Disponible en ligne <http://www.revue-rita.com/race-culture/fabien-le-bonniec.html>