



Université catholique de Louvain

Faculté des sciences économiques, sociales, politiques et de communication
Commission Doctorale du Domaines des Sciences Politiques et Sociales
Académie universitaire Louvain

*Le mouvement mapuche : Les types de mouvements portés par
les Mapuche*

Dalma AHUES

Thèse présentée en vue de l'obtention du grade de docteur en sciences politiques et sociales
de l'Université catholique de Louvain

Mercredi 14 mai 2014

Membres du Jury

Président : Prof. SCHIFFINO, Nathalie (UCL Mons).
Co-Promoteur : Prof. LELOUP, Fabienne (UCL Mons)
Co-Promoteur : Prof. BENGUA, José (Academia Humanismo Cristiano)
Autres Membres du Jury :
Prof. YEPEZ, Isabel (UCL)
Prof. CHARLIER, Jean-Émile (UCL Mons)
Prof. PICOUE, Patrick (Université de Lille 1)

Dédicace

À ma nièce que j'aurais aimé voir grandir chaque jour.

Remerciements

Je tiens à remercier Sra. Ángela pour me présenter et m'introduire dans le monde mapuche, ainsi que Don Benito, Don Francisco, Doña Beatriz, Don Gustavo pour leur confiance, les communautés pour leur bienvenue, José Luis, Eduardo y Karen, Pavel, Lise, Nestor, Jorge, Reynaldo, Sra. María pour leur disponibilité, leur soutien et leur bienvenue, Miquel, Daniel, Josep Mari, José Maria, pour leur bonne volonté et leur disponibilité.

Je remercie ma famille au Chili, en France et en Espagne pour leur soutien moral, économique et logistique. En particulier pour leur apport à travers leurs connaissances particulièrement fondamentales pour la bonne rédaction de mon travail.

Je voudrais remercier Fabienne Leloup, pour m'avoir orienté, pour ses appels à l'ordre, pour sa gentillesse et son soutien moral, ainsi que José Bengoa pour me maintenir connectée à la quotidienneté du peuple et les membres de mon jury, Nathalie Schiffino, Isabel Yopez, Jean-Émile Charlier et Patrick Picouet, pour leur orientation, leur honnêteté et leur critique constructive.

Je remercie également Sandrine Delhay pour toute son aide et accompagnement.

Finalement, je remercie mes amis, Siobhan Conlan (un pilier), Michael Barbut, Claudia Achard, pour leur soutien moral et logistiques à des moments en particulier et Marie Audain pour son aide précieuse en français.

Résumé

Le peuple autochtone mapuche est originaire du Chili et de l'Argentine. C'est la population autochtone qui, aujourd'hui, se trouve en conflit au caractère social avec les autorités d'État. Avant l'invasion espagnole, ce peuple montrait une structure décentralisée et uniquement en temps de guerre était désignée une autorité de centralisation. Cependant, la guerre contre les Espagnols a signifié l'apparition d'un nouvel ordre social en rendant permanente cette autorité unique centrale et entraînant de la sorte des changements sociaux, politico-administratifs, économiques et religieux. Cette évolution a abouti à l'apparition de nouvelles structures centralisées.

De nos jours, de nouvelles identités territoriales basées sur quelques aspects traditionnels, mais également sur des éléments acquis durant la colonisation sont observables dans la population mapuche. La situation de pauvreté dans laquelle habite la population rurale a entraîné une vague de migration urbaine importante, ce qui explique l'existence d'au moins deux réalités mapuche différentes de nos jours. L'intégration difficile dans l'activité économique et l'emploi met cette population dans une situation de pauvreté, mais en même temps retrouve l'accès à un niveau d'éducation plus élevé dans le système chilien, ce qui implique la formation d'intellectuels mapuche. Ceux-ci favorisent la mobilisation mapuche, renforcée par une relation avec les États marquée dans un temps par l'exclusion politique et puis l'application de politiques publiques d'assimilation. Dans ce processus, quelques organisations commencent à se former constituant le mouvement mapuche à partir des années 1980, tant dans les secteurs rural et urbain qu'en Europe, pour exiger la réparation du tort fait aux peuples autochtones et la reconnaissance de leur existence dans le territoire des deux pays en question. Les différentes étapes vécues par ce mouvement décrivent le changement de l'approche de leurs revendications et des stratégies à suivre.

De ce contexte surgit la question de cette recherche, quels sont les types de mouvements portés par les Mapuche ? Nous abordons cette question tenant compte de l'échelle locale, nationale et internationale sous une méthode qualitative, cherchant à tenir compte de la perception des sujets impliqués. Nous faisons cela du point de vue de la théorie sur le mouvement politique et sur le mouvement social, tenant compte en particulier du contexte de l'Amérique latine, où les revendications sont souvent influencées par la multiplicité de cultures dans la population, par l'expérience vécue durant les dictatures et par un élément anti-impérialiste, ainsi que des signes d'implication dans le système politique montrés par le mouvement. En raison du caractère ethnique de la population étudiée, apparaît a priori le rôle de la théorie sur l'identité, sur les frontières et sur le rôle joué par les organisations. Finalement, la formation et le rôle des organisations dans la mobilisation sociale sont également intéressants notamment en ce qui concerne le recrutement, la mobilisation et la formation de réseaux pour comprendre le fonctionnement du mouvement mapuche, que ce soit en tant que mouvement politique ou en tant que mouvement social.

Mots-clés

Mapuche : dénomination propre du peuple mapuche qui signifie littéralement « gens de la terre ».

Peñi : confrère mapuche

Winka : fait référence aux personnes non mapuche mais qui littéralement veut dire trompeur.

Mapuchologie : connaissances générées par les recherches qui portent sur le peuple mapuche.

Huaso : dénomination des paysans au Chili.

Gaucha : dénomination des paysans en Argentine.

Reducciones : concentration de la population mapuche dans des terrains limités.

Awinkamiento : assimilation de la culture occidentale ou étrangère en général.

Abstract

The Mapuche people are natives of Chile and Argentina. Today, they live a sociopolitical conflict against the Chilean and Argentinean states. Before the Spanish invasion, this people had a decentralized sociopolitical structure and only in times of war they would designate a centralized authority provisionally.

Nonetheless, the lengthy war against the Spanish meant the appearance of a new social order which made permanent this centralized authority and caused social, politico-administrative, economical and religious changes. This evolution resulted in the appearance of a new centralized structure. Nowadays, we can distinguish new territorial identities in the mapuche people based not only in a number of traditional aspects but also in other aspects assimilated during the colonization.

The poverty condition in which the rural population lives has caused a significant urban migration that explains the existence of at least two different mapuche realities. The arduous insertion in the economic activities and in the employment, positions this population in poverty conditions. However, they find themselves able to access a higher education level in the Chilean system. This generates the conditions for the appearance of mapuche intellectuals, who promote the mapuche mobilization, which is reinforced by a relationship with both states which is marked by the political exclusion and by the application of assimilation public policies.

In this process, the creation of organizations has led to the strengthening of a mapuche movement in the 1980's demanding the compensation for all the grievances they were subjected to and to demand the acknowledgment of their existence in the territory in Chile and Argentina. This movement takes place in the rural and urban areas as well as in Europe.

This movement has been through several phases that have implied the emergence of different demands and strategies making evident the presence of currents in the mapuche movement.

In this background emerges our research question: is the mapuche movement a social movement, a political movement or a new social movement? We approach this matter considering the local, national and international levels, applying the qualitative method to take into account the perception of the actors involved. This research is based in the theory of social movement and the theory of political movement, bearing in mind the context of Latin America, where the demands are frequently influenced by the multiplicity of cultures within the population, where the population has experienced several dictatorships, where there is an anti-imperialist element and considering also the fact that the mapuche movement shows signs, as well, of an implication in the Chilean political system. We also take into consideration the ethnical nature of the people studied in this research, which leads to the importance of incorporating the theories concerning the concept of identity, the concept of borders and the role of organizations.

Last but not least, the creation and the role of organizations in the social mobilization is also particularly interesting in their function of recruitment, mobilization and establishment of social networks, to understand the functioning of the mapuche movement, both as a political movement and as a new social movement.

Keywords

Mapuche : name auto-assigned by the Mapuche people which literally means "people of the earth"

Peñi : confrere mapuche

Winka : refers to non-Mapuche people, but it literally means deceptive.

Mapuchologie : knowledge produced by research focusing on the Mapuche people

Huaso : designation of peasants in Chile.

Gaicho : designation of peasants in Argentina.

Reducciones : deportation of the Mapuche population into a limited land.

Awinkamiento : assimilation of the Western or a foreign culture in general.

Table des matières

DÉDICACE	3
REMERCIEMENTS	5
RÉSUMÉ	7
MOTS-CLÉS	8
ABSTRACT	8
KEYWORDS	9
INTRODUCTION GÉNÉRALE	14
PREMIÈRE PARTIE	23
I. LE PEUPLE QUI VIT DE LA TERRE ET POUR LA TERRE	25
1. CONTEXTE DÉMOGRAPHIQUE ET GÉOGRAPHIQUE ACTUEL DE LA POPULATION MAPUCHE	26
2. ÉVOLUTION HISTORIQUE	28
2.1. STRUCTURE DÉCENTRALISÉE	30
2.2. NOUVEL ORDRE SOCIAL	33
2.3. AYLLAREWE	36
2.4. BUTANMAPU	37
2.5. REDUCCIONES	39
A. TÍTULOS DE MERCED	41
B. REDUCCIONES	41
2.6. EXPANSION EN ARGENTINE	43
2.7. NOUVELLES IDENTITÉS TERRITORIALES	46
3. LA POPULATION MAPUCHE AUJOURD'HUI	48
3.1. AU CHILI	48
A. RÉPARTITION	48
B. ÉCONOMIE	51
C. MIGRATION	54
3.2. EN ARGENTINE	57
A. RÉPARTITION	57
B. ÉCONOMIE	58
C. MIGRATION	59
4. LE TERRITOIRE MAPUCHE	60
A. LES LIMITES DE LA RECONNAISSANCE	60
B. TERRITOIRE HISTORIQUE	63
C. TERRITOIRE VÉCU	65
D. TERRITOIRE SYMBOLIQUE	67
5. LES CONFLITS	68
5.1. LES SOCIÉTÉS CHILIENNE ET ARGENTINE	68
A. AU CHILI	68
B. EN ARGENTINE	69
5.2. L'ÉTAT CHILIEN ET L'ÉTAT ARGENTIN	69
A. LA POLITIQUE INDIGÈNE	69
B. LA POLITIQUE INDIGÈNE DE L'ÉTAT CHILIEN	74
C. LA POLITIQUE INDIGÈNE DE L'ÉTAT ARGENTIN	77
6. LE MOUVEMENT	79
	10

6.1.	AU CHILI.....	81
6.2.	EN ARGENTINE.....	87
6.3.	LA FORMATION D'ORGANISATIONS	87
A.	LA FORMATION D'ORGANISATIONS AU CHILI.....	87
B.	LA FORMATION D'ORGANISATIONS EN ARGENTINE	92
C.	LA FORMATION D'ORGANISATIONS INTERNATIONALES	93
	CONCLUSION PARTIELLE	94
II.	UN MOUVEMENT MAPUCHE OU DIFFÉRENTS MOUVEMENTS MAPUCHE ?.....	97
1.	À PARTIR DE L'ÉTAT DE L'ART.....	97
2.	QUESTION DE RECHERCHE ET OBJECTIFS	99
III.	DE LA FORMATION ET DE L'ÉVOLUTION DES MOUVEMENTS	101
1.	LES ORGANISATIONS.....	101
2.	LE MOUVEMENT SOCIAL ET LE MOUVEMENT POLITIQUE	104
3.	L'IDENTITÉ	108
4.	LA FRONTIÈRE	113
5.	DU MOUVEMENT SOCIAL AUX NOUVEAUX MOUVEMENTS SOCIAUX	115
5.1.	LES NOUVEAUX MOUVEMENTS SOCIAUX	115
5.1.1.	LES NOUVEAUX MOUVEMENTS SOCIAUX EN AMÉRIQUE LATINE	127
6.	LES NOUVEAUX MOUVEMENTS SOCIAUX ET LE MOUVEMENT POLITIQUE	131
	CONCLUSION PARTIELLE	133
IV.	ACCÉDER AU QUALITATIF	135
1.	L'APPROCHE	136
2.	MÉTHODOLOGIE	137
A.	ÉTAPES	137
B.	OPÉRATIONNALISATION	138
C.	LE TERRAIN	141
D.	L'ANALYSE DE CONTENU.....	150
E.	L'ANALYSE DE RÉSEAUX	151
	CONCLUSION PARTIELLE	154
	DEUXIÈME PARTIE.....	157
V.	LES MOUVEMENTS MAPUCHE.....	159
1.	ORGANISATIONS ET RÉSEAUX	160
1.1.	LES ORGANISATIONS	160
1.2.	ORGANISATIONS ET OBJECTIFS	180
1.2.1.	L'APPARTENANCE À L'ORGANISATION.....	180
1.2.2.	LES OBJECTIFS	182
1.2.3.	L'INFLUENCE EXTERNE SUR L'ORGANISATION.....	183
1.2.4.	LOGIQUE DE CALCUL	189
1.2.5.	RECRUTEMENT.....	191
1.3.	LIEN AVEC DES INSTITUTIONS GOUVERNEMENTALES ET L'ÉTAT	194
1.4.	INTÉGRATION INTERNE.....	202
1.5.	LIENS EXTERNES	205
2.	RÉSEAUX	217
3.	MOUVEMENT POLITIQUE.....	223
3.1.	PARTICIPATION POLITIQUE	223

3.2.	PARTAGE DES CROYANCES DU SYSTÈME POLITIQUE HÉGÉMONIQUE	225
3.3.	CRÉATION PARTI POLITIQUE.....	227
4.	IDENTITÉ.....	233
4.1.	APPARTENANCE POLITIQUE ET CITOYENNETÉ	243
5.	FRONTIÈRE	244
6.	NOUVEAU MOUVEMENT SOCIAL	255
6.1.	REVENDICATIONS POST-MATÉRIELLES	255
6.1.1.	REVENDICATIONS NON MATÉRIELLES	255
6.1.2.	REVENDICATIONS MATÉRIELLES.....	258
6.1.3.	REVENDICATIONS, CHOIX INDIVIDUEL ?	260
6.1.4.	AUTONOMIE DES MEMBRES VIS-À-VIS DES ORGANISATIONS	261
6.1.5.	VOIES ALTERNATIVES AU GOUVERNEMENT	262
6.1.6.	COORDINATION D'ACTIVITÉS ET GENRE D'ACTIVITÉS	265
6.1.7.	STRUCTURE D'UN PROJET.....	267
6.2.	FRAGMENTATION DE LA TEMPORALITÉ DE L'ENGAGEMENT	270
6.2.1.	ÉLÉMENTS DU PROJET DANS LA VIE QUOTIDIENNE	270
6.2.2.	MILITANCE DANS L'INTIMITÉ.....	271
6.2.3.	RÔLE DE L'APPARTENANCE AU TERRITOIRE	273
6.2.4.	AUTONOMIE PAR RAPPORT À LA LOCALITÉ DE L'ORGANISATION	276
6.3.	RÉSISTANCE AUX IMPOSITIONS DU PUBLIC SUR LA VIE PRIVÉE	278
6.3.1.	REFUS D'ÉLÉMENTS CULTURELS « OCCIDENTAUX »	278
6.3.2.	ESPACES DE PARTICIPATION UTILISÉS	283
6.3.3.	ORGANISMES UTILISÉS	285
6.3.4.	ORGANISMES UTILISÉS AU NIVEAU INTERNATIONAL.....	285
	CONCLUSION PARTIELLE	290
VI.	CONCLUSIONS GÉNÉRALES	303
A.	DIFFÉRENTES STRUCTURES SOCIOPOLITIQUES	303
B.	AUTOUR DE NOTRE QUESTION	304
C.	LE POLITIQUE ET LE SOCIAL	305
D.	LES ORGANISATIONS MAPUCHE	305
E.	VERS DES MOUVEMENTS MAPUCHE.....	308
	BIBLIOGRAPHIE.....	311
	THÈSES DE DOCTORAT	311
	MÉMOIRE DE DEA	312
	MÉMOIRE DE LICENCE.....	312
	OUVRAGES CULTURE ET SITUATION MAPUCHE	312
	ARTICLES CULTURE ET SITUATION MAPUCHE.....	315
	OUVRAGES SCIENTIFIQUES.....	316
	ARTICLES SCIENTIFIQUES.....	318
	SITES WEB	321
	ANNEXES.....	323
	LISTE DES ORGANISATIONS POUR MATRICE	324
	GUIDE D'ENTRETIEN.....	325
	MON VOYAGE EN 2010 À PANGUIPULLI.....	331
	RÉCIT DE VIE	346

Liste des cartes

CARTE 1 : DIVISION POLITICO ADMINISTRATIVE DU CHILI	27
CARTE 2 : DIVISION POLITICO ADMINISTRATIVE DE L'ARGENTINE.....	28
CARTE 3 : LES RÉGIONS ADMINISTRATIVES CHILIENNES DANS LA ZONE DU WALLMAPU	61
CARTE 4 : PROVINCE DE NEUQUÉN	62
CARTE 5 : TERRITOIRE AU CHILI OCCUPÉ PAR LE PEUPLE MAPUCHE AU XVII ^E SIÈCLE	63
CARTE 6 : LE WALLMAPU EN 1550	64
CARTE 7 : LE WALLMAPU SUR UNE CARTE MAPUCHE.....	65

Liste des tableaux et graphiques

TABLEAU 1 : CHEFFERIE MAPUCHE	39
GRAPHIQUE 1 POPULATION INACTIVE INDIGÈNE DE 15 ANS ET PLUS, SELON RÉGIONS (POURCENTAGES).....	97
TABLEAU 2 : VOYAGES RÉALISÉS EN PHASE EXPLORATOIRE	141
TABLEAU 3 : VOYAGES RÉALISÉS EN PHASE EMPIRIQUE, APPLICATION D'ENTRETIENS	142
TABLEAU 4 : LISTE PRÉALABLE D'ORGANISATIONS	144
TABLEAU 5 : LISTE D'ORGANISATIONS CONTACTÉES AU WALLMAPU.....	145
TABLEAU 6 : LISTE D'ORGANISATIONS CONTACTÉES EN EUROPE	146

Introduction générale

En termes sociopolitiques, le monde et la société ont évolué vers de nouvelles structures et organisations, tant en ce qui concerne les sociétés modernes comme l'existence actuelle des peuples autochtones. La présence de ces peuples n'est pas à mépriser en raison de la densité de leur population, mais par la coexistence et l'impact culturel et sociopolitique qu'elle signifie vis-à-vis des sociétés modernes.

Effectivement, aujourd'hui encore, la présence indigène est importante dans les pays d'Amérique latine. Cependant, leur existence n'est pas toujours acceptée par les gouvernements en place. Le Chili et l'Argentine sont des cas qui illustrent cette situation. Au Chili, ce n'est qu'à partir de 1993 que le gouvernement franchit le pas de déclarer, dans la rédaction de la Loi indigène N° 19.253, l'existence de huit peuples autochtones dans le territoire chilien : les Mapuche, les Aymaras, les Rapa Nuis, les Atacameños, les Quechuas et les Collas dans le nord du pays, les Kawashkars et les Yamana dans l'archipel. Celles dont la population est la plus élevée sont les Aymaras, les Mapuche et les Diaguitas. Cependant, ceci n'est pas une reconnaissance constitutionnelle du caractère multiculturel du pays. En Argentine, la Constitution dont les dernières modifications ont été appliquées en 1994, spécifie la reconnaissance d'une préexistence des peuples indigènes. Déjà en 1985 le gouvernement argentin crée l'Institut National d'Affaires indigènes, lequel déclare qu'il existe une trentaine de peuples autochtones sur l'ensemble de son territoire : les Atacama, les Ava guaraní, les Aymara, les Chané, les Charrúa, les Chorote, les Chulupí, les Comechingón, les Diaguita, les Guaraní, les Huarpe, les Kolla, les Lule, les Mapuche, les Mbyá guaraní, les Mocoví, les Omaguaca, les Ona, les Pampa, les Pilagá, les Quechua, les Querandí, les Rankulche, les Sanavirón, les Tapiete, les Tehuelche, les Toba, les Tonocote, les Tupí guaraní et les Wichí. Selon cette organisation, les peuples autochtones Abaucáns, Abipóns, Ansiltas, Chanás, Incas, Maimarás, Manuáns, Ocloyas, Olongastas, Pituits, Pulars, Shagans, Tapes, Ticaras, Tiliáns et Vivelas existent encore à l'heure actuelle, mais leur faible nombre ne permet pas une analyse statistique réelle.

Le peuple mapuche nous intéresse en particulier dans cette recherche en raison de la formation progressive depuis les années 1990 d'un mouvement mapuche qui a de plus en plus d'impact sur la réalité du Chili et de l'Argentine.

Un des premiers événements qui reflètent la formation d'un mouvement mapuche actif est celui qui a lieu à Lumako, où un groupe de personnes mettent le feu à un camion propriété d'une compagnie forestière en 1997. Les gouvernements chiliens ont décidé alors d'appliquer contre le peuple mapuche dans des cas différents la Loi anti-terroriste, créée durant la dictature de Pinochet. C'est par exemple le cas de 12 paysans appartenant aux communautés mapuche qui se trouvent dans la zone de Temuco, lesquels sont poursuivis par l'État chilien pour avoir lancé des pierres à un bus interprovincial

en 2009. En 2013, les 12 paysans, ayant été mis en prison préventive suivant la Loi anti-terroriste, sont acquittés¹. Plusieurs affrontements ont eu lieu entre la police et des communautés mapuche. Ces affrontements ont entraîné la mort de membres des communautés mapuche et de membres des forces de police. Les dernières décennies, la situation est devenue de plus en plus grave. La population mapuche qui habite la zone rurale vit dans un climat de persécution constante, étant victime de violentes perquisitions policières qui entraînent la mort de plusieurs occupants des maisons, comme le cas de Matías Catrileo, étudiant universitaire mapuche de 22 ans, mort le 3 janvier 2008 assassiné par la police d'une balle dans le dos², ou le cas du dirigeant mapuche Ricardo Melinao qui avait reçu plusieurs menaces de mort de la part de la police et qui a été assassiné le 6 août 2013 par deux balles dans le cœur dans les territoires de sa communauté³. De l'autre côté, la population non mapuche qui habite la zone est victime d'occupations des territoires où se trouvent leurs maisons ou business, comme le cas du mari de la gouverneure de l'Araucanie, Flor Waisse, qui a perdu son complexe touristique dans un incendie causé par les membres de la résistance territoriale Lafkenche⁴.

Cependant, cette ligne d'action n'est pas menée par toutes les organisations formées au sein du mouvement mapuche. Quelques organisations suivent d'autres lignes d'action et d'autres stratégies, comme le cas de la formation du parti politique mapuche Wallmapuwén pour participer au système politique chilien, ou la formation d'organisations sociales qui décident d'utiliser d'autres espaces et d'autres ressources de mobilisation. Il est donc important d'un point de vue empirique d'avoir une vision plus claire sur les différentes tendances présentes dans le mouvement mapuche. Cette recherche représente un apport au monde empirique, car la situation est difficile pour la population mapuche, pour la population chilienne et pour la population argentine. Les organisations au sein du mouvement mapuche ressentent également le besoin d'avoir une vision globale des tendances qui sont présentes dans celui-ci.

Les études réalisées sur la population mapuche en général et sur le mouvement mapuche parlent déjà de différents courants à l'intérieur du mouvement historiquement. Il nous semble que ces différents courants observables à l'intérieur du mouvement mapuche répondent à plusieurs facteurs différents qui peuvent être analysés à partir de différentes disciplines. Les différentes revendications ou les différentes stratégies choisies par chaque organisation pourraient permettre de visualiser la structure que le mouvement mapuche adopte dans son évolution.

¹Journal électronique Azkintuwe

<http://www.azkintuwe.org/20130822_002.htm>. Consulté le 30 /09/2013.

²Centre de documentation mapuche, source La Tercera.

<<http://www.mapuche.info/index.php?kat=1&sida=4122>>. Consulté le 30 /09/2013.

³Journal électronique Azkintuwe.

<http://www.azkintuwe.org/20130807_004.htm> Consulté le 30 /09/2013.

⁴Centre de documentation mapuche, source radio Bio Bio.

<<http://www.mapuche.info/index.php?kat=1&sida=2613>>. Consulté le 30 /09/2013.

La première question qui surgit à propos de son évolution est : le peuple mapuche est-il en train de s'approcher ou bien de s'éloigner de la participation politique aux systèmes hégémoniques ? Ce qui entraîne la question de la recherche suivante : quels sont les types de mouvements portés par les Mapuche ?

La situation du peuple mapuche, présent au Chili et en Argentine, exige une vision transfrontalière du mouvement, ce qui est également considéré comme un symbole de décolonisation des connaissances par les auteurs qui font de la recherche sur ce peuple. Cette recherche a l'originalité d'analyser le mouvement mapuche tant du côté du Chili que du côté de l'Argentine. L'analyse des deux pays permet de mieux visualiser le positionnement imaginaire des frontières de la part des organisations au sein du mouvement.

Dans cette ligne, cette recherche a également tenu compte des différents espaces qui jouent un rôle dans le mouvement : le secteur rural et urbain, le niveau local, le niveau national et le niveau international, ce qui témoigne de l'internationalisation du mouvement et du rôle des frontières et leur évolution symbolique.

Du point de vue théorique, cette recherche est un apport dans son approche interdisciplinaire. La problématique de recherche est abordée à partir d'un cadre non purement anthropologique, car elle analyse un mouvement autochtone, mais aussi provenant de la sociologie et de la géographie sociale, car il est primordial de tenir compte des territoires, ainsi que des sciences politiques, car des enjeux de participation politiques et de frontières doivent être considérés dans l'analyse.

Un autre apport de cette thèse est méthodologique du point de vue de la recherche qualitative et de l'application d'instruments permettant un accès approfondi à l'information. De même, les conditions disponibles grâce à l'expérience dans une première phase de recherche ont permis la réalisation d'une analyse en continuum dans le travail de terrain, fournissant un approfondissement du discours des interviewés, un rapprochement avec la culture et une rétroalimentation des données obtenues.

Composée de cinq chapitres, cette recherche répond à la question de recherche dans l'ordre suivant : un premier chapitre sur l'état d'art, un deuxième chapitre où sont développées la problématique et la question de recherche, un troisième chapitre sur le cadre théorique utilisé, un quatrième chapitre qui décrit la méthodologie utilisée et un cinquième chapitre sur l'analyse effectuée.

Pour mieux comprendre le contexte et la situation du peuple mapuche, nous faisons dans le premier chapitre un parcours de l'histoire du peuple mapuche.

Avant l'invasion espagnole, le peuple mapuche avait une structure sociopolitique décentralisée, ce qui était lié à l'interprétation identitaire que la culture mapuche attribue au concept de territoire. En conséquence, les localités et la chefferie locale jouaient un rôle principal, malgré

l'importance attribuée à la formation d'alliances qui donnaient naissance à des unités sociales plus élargies formant des autorités multiscalaires.

Ce n'est qu'en temps de guerre qu'était désignée une autorité unique. La guerre de plus de cent ans contre les Espagnols a signifié l'apparition d'un nouvel ordre social, car elle institutionnalise et rend permanente l'autorité unique centrale. De même, elle entraîne des changements sociaux, politico-administratifs, économiques et religieux, car les Mapuche adoptent plusieurs éléments de la culture européenne. En outre, la guerre entraîne la délocalisation de la population mapuche.

Dans ce contexte, de nouvelles alliances parentales plus importantes apparaissent, telles que l'*ayllarewe* et le *butanmapu*. Ceci implique l'apparition d'un nouveau concept de « nation » dans le processus de défense de l'identité mapuche.

L'invasion des Espagnols a entraîné le déplacement d'une partie de la population mapuche de l'autre côté des Andes. L'indépendance du Chili a signifié un nouveau changement dans la société mapuche. La formation de l'État chilien entraîne l'intention d'imposer son autorité sur le territoire mapuche, ce qui aboutit dans la campagne militaire de « Pacification de l'Araucanie⁵ ».

Cette invasion militaire a eu comme conséquence la formation de *reducciones* qui signifiaient la concentration de la population mapuche dans des terrains limités et éloignés les uns des autres, empêchant la récupération de leur structure politico-administrative. Après la formation de l'État argentin, la population mapuche installée dans cette zone a vécu un processus similaire à celui de la population mapuche au Chili avec la campagne militaire de « Conquête du Désert » qui a signifié l'invasion du territoire mapuche et la formation de *reducciones* également.

La population mapuche a vécu l'acculturation en raison de cette délocalisation et son intégration dans la culture chilienne ou argentine s'est faite à travers une importante assimilation. En conséquence, une grande partie de la population mapuche habite aujourd'hui dans la zone urbaine, en particulier la Région Métropolitaine au Chili et la Province de Neuquén et de Buenos Aires en Argentine, développant de la sorte une identité mapuche urbaine. Malgré l'importante assimilation, l'évolution sociale de la population au Chili et en Argentine aboutit dans une importante séparation entre l'identité mapuche et l'identité *winka*, ce qui mène à une discrimination mutuelle dans tous les aspects de la vie quotidienne.

La distribution de la population mapuche dans le secteur rural, résultat de la colonisation, est aujourd'hui intégrée dans l'imaginaire mapuche, en déplaçant les frontières et la structure politique reconnues traditionnellement.

⁵Les Espagnols donnent le nom d'araucan aux Mapuche, et ensuite d'Araucanie à la zone habités par ceux-ci au sud du Chili.

La situation de pauvreté dans laquelle habite la population rurale a entraîné des vagues de migration importantes et a pour conséquence la formation de réseaux d'amitié urbains. Une autre conséquence de la migration est l'accès à un niveau d'éducation plus élevé dans l'éducation *winka*, ce qui implique la formation de quelques intellectuels mapuche.

La mobilisation mapuche apparaît dans une première instance en réponse à la situation de pauvreté dans le secteur rural et dans le secteur urbain. Cependant, elle est influencée postérieurement par l'apparition des intellectuels qui font appel à leur origine communautaire, par l'importance du lien familial, de la culture et de la langue. La socialisation mapuche de cette population est menée par les organisations mapuche, et donc le lien entre la population mapuche urbaine et la culture mapuche dépend de leur participation à la mobilisation. Actuellement, de nouvelles identités territoriales sont observables dans la population mapuche en général, combinant des éléments traditionnels avec des éléments acquis des autres cultures durant les différentes invasions.

La relation avec les États commence en 1810, avec la formation de ces derniers, par une exclusion politique de la population mapuche et, cent ans après, par l'application de politiques publiques destinées à leur insertion soit par l'assimilation forcée, au travers de l'insertion politique, économique ou éducationnelle en tant que citoyens chiliens ou argentins, soit par l'intégration tenant compte de certains aspects culturels mapuche. Au Chili, cette relation est fortement influencée par le travail effectué avec les partis de gauche, notamment dans la lutte contre la dictature de Pinochet. Cependant, elle se termine après le retour de la démocratie en raison des différentes priorités, qui dans le cas du peuple mapuche sont culturelles, alors que dans le cas de la gauche chilienne sont politiques et économiques.

À partir des années 1990, quelques organisations commencent à se former à nouveau, quelques-unes existaient depuis le début du siècle, d'autres depuis les années 1970 et d'autres depuis les années 1980, constituant le mouvement mapuche pour demander la réparation du tort fait aux peuples autochtones en général et la reconnaissance dans la Constitution argentine et chilienne de leur existence dans le territoire argentin et chilien.

L'expérience de la dictature n'a pas uniquement déterminé la relation entre les organisations mapuche et la politique chilienne, mais aussi l'exil d'une partie importante de la population mapuche politiquement active a signifié la formation d'organisations mapuche à l'étranger, dans sa majorité en Europe, qui se sont séparées en une deuxième étape des partis politiques chiliens.

Dans le deuxième chapitre, nous exposons la problématique et la question de recherche qui porte sur les différents types de mouvements présents dans le mouvement mapuche. Trouve-t-on un mouvement politique où les organisations ont pour but d'accéder au pouvoir par le biais de la participation au système politique chilien ou bien un mouvement social où les organisations cherchent

des espaces de participation alternatifs et forment un mouvement transfrontalier qui commence à établir des liens avec d'autres mouvements à l'étranger ?

Dans le troisième chapitre, nous développons le cadre théorique des théories appropriées à la problématique en question. Ce cadre théorique commence par mettre en évidence l'importance du rôle des organisations. Ce contenu théorique justifie que les organisations soient l'unité d'analyse de cette recherche, car dans leur formation, leurs objectifs et leurs stratégies elles reflètent les éléments qui déterminent le mouvement qu'elles intègrent. La théorie sur la formation et le rôle des organisations dans la mobilisation sociale est également considérée dans ce cadre théorique notamment en ce qui concerne le recrutement, la mobilisation et la formation de réseaux.

Ensuite, ce cadre théorique tient compte de la théorie sur le mouvement politique et sur le mouvement social. Ces derniers apparaissent sous la condition de l'existence d'une revendication collective qui soit elle est dirigée envers les autorités, soit elle porte sur la reconnaissance d'une identité, de la reconnaissance d'un statut ou d'un programme.

Nous nous concentrons spécialement sur le contexte de l'Amérique latine, où les revendications sont déterminées par la présence d'une multiplicité de cultures dans la population, par l'expérience vécue durant les dictatures et par un élément anti-impérialiste, qui est également une conséquence de la dictature en raison des soupçons sur le rôle joué par les États-Unis au coup d'État en 1973. La théorie sur le concept de mouvement politique est également considérée dans ce cadre théorique, car un courant du mouvement mapuche montre des signes d'implication dans le système politique chilien.

Dès la première phase, la théorie sur l'identité et sur les frontières a été incorporée, en raison du caractère ethnique, mais aussi du caractère pluriel du groupe étudié.

Le concept d'identité est important pour deux raisons. D'un côté, l'identité joue un rôle important parmi les revendications du mouvement mapuche en ce qui concerne la tradition et la structure culturelle ancestrale et, d'un autre côté, elle joue un rôle dans l'appartenance au territoire. Le concept de frontière est important dans la définition d'un territoire social et dans la définition d'un territoire d'action au niveau local, national et international. Ce concept prend cependant différentes formes dans la réalité du mouvement mapuche, tant physiques, symboliques ou imaginaires, ainsi qu'idéologiques.

Les frontières jouent donc un rôle dans la définition des revendications, dans la définition identitaire, dans la territorialisation et dans la relation avec les autorités.

Après une première phase de travail théorique, l'adoption des concepts d'identité et de frontière a mis en évidence la nécessité de recourir à la théorie sur les nouveaux mouvements sociaux, développée entre autres par Alain TOURAINE et Alberto MELUCCI qui observent la société post-

industrielle. Cette théorie tient compte de l'aspect post-matérialiste des revendications de plusieurs mouvements actuels, lesquelles attribuent plus d'importance au domaine du culturel et du non matériel pour se rapprocher de l'intuition et de l'émotion, sans négliger totalement les revendications matérielles.

Cette nouvelle caractéristique est attribuée notamment à la définition de l'identité du sujet dans sa vie privée et au niveau individuel. Avec l'apparition de la société de l'information et de la communication, l'individu acquiert plus d'importance, ce qui empêche la formation d'une revendication unique et générale et entraîne l'affiliation des individus à une multiplicité de luttes, s'éloignant des modèles de société traditionnels tels que le marxisme, dont les institutions politiques ne sont plus adéquates pour satisfaire les besoins identitaires et culturels des individus.

Les liens formés au travers de la participation à ces mouvements représentent le nouveau type de solidarité et d'intégration sociale dans la société post-industrielle. Spécifiquement, dans le contexte de l'Amérique latine, ce processus est fortement influencé par l'hétérogénéité culturelle et les régimes autoritaires qui ont eu lieu durant les années 1970, en raison des expériences personnelles vécues par les victimes. En plus, la crise économique vécue durant les années 1980 provoque un affaiblissement du lien social et l'adoption du système capitaliste, ce qui renforce l'individualisme ainsi que l'importance de l'appartenance culturelle et de la redéfinition identitaire.

Les mouvements formés par les peuples autochtones sont de bons représentants de la formation de nouveaux mouvements sociaux, notamment dans la combinaison de revendications de redistribution, c'est-à-dire de revendications matérielles et de reconnaissance, c'est-à-dire de revendications non matérielles, ce qui se traduit par leur intention de s'éloigner des partis politiques qui n'assuraient qu'un travail vis-à-vis des revendications matérielles. La construction de ce cadre théorique représente une évolution dans cette recherche, car il démontre qu'il est préférable d'observer la possible existence d'un mouvement politique et d'un nouveau mouvement social.

Le quatrième chapitre expose l'approche méthodologique qualitative suivie dans cette recherche. Pour réussir une meilleure compatibilité entre le travail sur la théorie et le travail de terrain, les deux étapes sont effectuées de façon alternée.

Dans le chapitre suivant, nous présentons notre analyse à partir d'un travail de terrain approfondi et pluriel, en nous basant sur l'opérationnalisation du cadre théorique. Nos données sont analysées selon les éléments qui définissent le type d'organisations qui se forment et les réseaux qu'elles développent en observant les objectifs et stratégies des organisations, les liens qu'elles développent, et les éléments qui déterminent la formation d'un mouvement politique ou d'un nouveau mouvement social, c'est-à-dire les types de revendications effectuées, la temporalité de leur engagement et leur posture par rapport aux systèmes politiques auxquels les organisations sont exposées.

L'analyse a été réalisée en tenant compte de la différence entre le *Puelmapu*, le *Ngulumapu*. L'expérience d'une première phase de travail de terrain et d'analyse de données a mis en évidence l'importance de tenir compte de la formation d'organisations mapuche à différents endroits de l'Europe par la population mapuche et non mapuche en exil depuis la période de dictature. Ces organisations se forment pour prêter un soutien au mouvement mapuche, mais qui représente également un impact sur la dynamique d'ouverture de celui-ci et le déplacement des frontières symboliques du mouvement. Grâce à cette deuxième phase du travail de terrain, il est possible d'effectuer également une analyse permettant de différencier chaque territoire selon ses spécificités.

Après le travail d'analyse, nous sommes en mesure de répondre à notre question de recherche en observant dans l'empirie la présence ou l'absence d'un mouvement politique et d'un nouveau mouvement social.

Première partie

I. Le peuple qui vit de la terre et pour la terre

Ce chapitre, qui commence par une présentation du contexte démographique et géographique de la population mapuche telle qu'elle se présente aujourd'hui, analyse l'évolution historique vécue par le peuple mapuche. Le but de cette perspective est d'appréhender les conditions dans lesquelles se sont configurées les organisations du mouvement mapuche, depuis leur naissance jusqu'à la consolidation du mouvement en termes sociopolitiques. En nous basant sur les recherches effectuées depuis les années 2000, nous obtenons une perspective documentée de l'évolution historique mapuche jusqu'à présent autant au Chili qu'en Argentine. Comme nous l'examinerons, le peuple mapuche montrait une structure décentralisée avant l'invasion espagnole. Cependant, la guerre de plus de cent ans contre les Espagnols a entraîné des changements sociaux, politico-administratifs, économiques et religieux. L'invasion des Espagnols a eu également comme conséquence l'expansion de la population mapuche de l'autre côté des Andes, avant la formation des États chilien et argentin.

Cette analyse de l'évolution historique nous permet en conséquence de comprendre les bases de la situation sociale actuelle de la population mapuche. Depuis le début du XX^e siècle, la population mapuche commence à adopter de nouvelles identités territoriales, basées sur quelques aspects traditionnels, mais également sur des éléments acquis durant les différentes invasions. La plus grande partie de la population mapuche réside aujourd'hui en zone urbaine, notamment dans la Région Métropolitaine au Chili et dans la Province de Neuquén et de Buenos Aires en Argentine, ce qui implique la formation d'une identité mapuche urbaine déconnectée en grande partie de la population rurale.

Nous proposons ensuite une description des conflits entre le peuple mapuche et la société chilienne et argentine ainsi qu'avec les États chilien et argentin, ces conflits se caractérisant entre autres par l'exclusion politique et par l'application de politiques publiques visant exclusivement les problématiques économiques.

Finalement, nous décrivons le mouvement mapuche tel qu'il s'est formé et son évolution jusqu'à nos jours. Ce mouvement expérimente plusieurs étapes qui se différencient par l'approche de leurs revendications et les stratégies à suivre.

De la sorte, ce chapitre nous permet de nous situer par rapport à la réalité du peuple mapuche, d'appréhender la formation du mouvement dans sa diversité et dès lors de comprendre la naissance de la problématique de cette recherche, ainsi que d'en identifier les éléments d'analyse.

1. Contexte démographique et géographique actuel de la population mapuche

Selon le dernier recensement en 2002, 4,6 %⁶ de la population au Chili se déclarent appartenir à un peuple autochtone. De ce groupe, 87,3 % se déclarent appartenir à la population mapuche dont 35,2 % résident en communautés rurales, avec une grande concentration dans la zone de Temuco, dans la Région IX, représentant 23,4 % de la population de cette région. En Argentine, du total de la population, 2,4 % déclarent appartenir à un peuple autochtone, dont 21,5 % se déclarent Mapuche⁷ représentant 8,7 % de la population de la Province de Chubut et 8 % de la population de la Province de Neuquén. Ce peuple originaire d'Amérique latine est apparu durant la période de la civilisation précolombienne. Il occupait les moitiés sud du Chili et de l'Argentine. Aujourd'hui, les Mapuche sont seulement présents dans quelques régions du sud du Chili et de l'Argentine, du fait de leur migration importante vers les capitales. Ce peuple a été marqué par une forte influence de la culture occidentale des peuples chilien et argentin.

Notons dès à présent que la division de la population et la séparation géographique et administrative des communautés mapuche ne reflètent pas leur configuration territoriale traditionnelle, très importante dans leur culture. Actuellement, les territoires administratifs chiliens à forte densité de population mapuche sont surtout les Régions IX, X et XIV⁸.

La Région IX ou Région de l'Araucanie, au sud de la rivière Bío-Bío, a pour capitale la ville de Temuco qui se situe à 667 km de Santiago. Les caractéristiques ethnographiques de cette région sont très marquées par le métissage hispano-amérindien, mais aussi par l'influence des immigrants allemands, italiens, suisses et espagnols entrés dans le pays vers 1885. En 2013, 26 % de la population présente dans cette région déclare appartenir à l'ethnie mapuche⁹.

La Région X, ou Région des Lacs, possède aussi une forte densité de population hispano-amérindienne. Cependant, la population mapuche est surtout concentrée dans la zone de la précordillère des Andes qui rassemble à elle seule 7,4 % de la population totale mapuche du Chili¹⁰.

La Région XIV, ou Région des Rivières, a pour capitale Valdivia. La particularité de cette région est qu'elle est majoritairement autochtone, même si le pourcentage de population mapuche total

⁶Institut National de Statistiques, gouvernement du Chili, Estadísticas Sociales de los Pueblos Indígenas en Chile, Censo 2002 (2002).

<http://www.ine.cl/canales/chile_estadistico/estadisticas_sociales_culturales/etnias/pdf/estadisticas_indigenas_2002_11_09_09.pdf> [consulté le 7 février 2013] et Chile: los mapuches y el Bicentenario / José Bengoa y Natalia Caniguan.; Cuadernos de Antropología Social N°34, pp7-28, 2011. FFyL, UBA.

⁷Institut National de Statistiques et Recensements, gouvernement d'Argentine. Population. Peuples Indigènes. Population par peuple indigène. Total du pays. Année 2010.

<<http://www.indec.gov.ar>>

⁸Institut National de Statistiques, gouvernement du Chili.

<http://www.ine.cl/canales/chile_estadistico/demografia_y_vitales/demografia/pdf/poblacion_sociedad_enero09.pdf>, consulté le 4 juillet 2013.

⁹Ibid.

¹⁰Ibid.

qu'elle abrite n'est pas le plus important au niveau national. Malheureusement, en raison de sa récente création, les informations statistiques sur cette région ne sont pas encore disponibles officiellement¹¹.

Ces trois régions partagent des frontières administratives, c'est-à-dire que les provinces forment un territoire continu, mais la distribution de la population mapuche dans ces régions ne partage pas un espace territorial contigu.

Carte 1 : Division Politico administrative du Chili

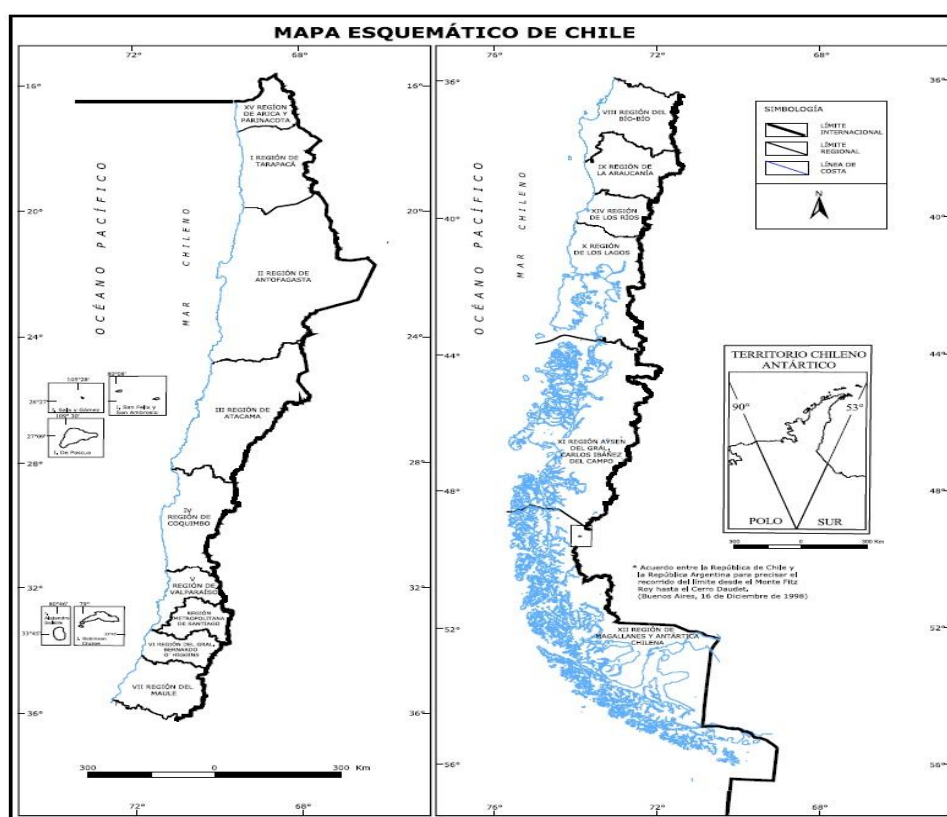


Image obtenue dans Division Politico administrative du Chili¹²

En Argentine¹³, la population mapuche se situe principalement dans la zone délimitée au nord par la Province de San Luis et au sud par les canaux de Magellan en passant par la Pampa et la Patagonie. Elle se concentre plus spécifiquement dans les villes Neuquén, Mendoza, Buenos Aires (population mapuche uniquement urbaine), Rio Negro et Chubut ainsi qu'au nord de Santa Cruz.

¹¹ Institut National de Statistiques, gouvernement du Chili. http://www.ine.cl/canales/chile_estadistico/estadisticas_sociales_culturales/etnias/pdf/estadisticas_indigenas_2002_11_09_09.pdf. Graphique 3. Page 13. 07/02/2013.

¹² Instituto Nacional de Estadísticas (2008). *División Política Administrativa y Censal 2007*. Page 13. Tiré de http://www.ine.cl/canales/chile_estadistico/territorio/division_politico_administrativa/pdf/DPA_COMPLETA.pdf

¹³ Institut National de Statistiques et Recensements, gouvernement d'Argentine <http://www.indec.gov.ar>. Population. Peuples Indigènes. Tableau 1. Population par peuple indigène et région échantillon. Années 2004 et 2005. Consulté le 07/02/2013.

Carte 2 : Division politico administrative de l'Argentine



Section d'image obtenue dans Mapas, Gouvernement d'Argentine¹⁴

2. Évolution historique

Afin de présenter l'évolution historique de la configuration sociopolitique des Mapuche, il apparaît nécessaire d'utiliser l'ensemble des travaux relatifs à l'évolution de ce peuple. Les recherches portant sur le peuple mapuche ont principalement été menées par des anthropologues. Nous pouvons par exemple citer Guillaume BOCCARA (1998), Tom DILLEHAY (2011), José BENGUA (2000), Rolf FOERSTER (1983), Fabien LE BONNIEC (2009) ou encore José MARIMÁN (1990). Cependant, les études se basant sur les sciences juridiques et politiques ou sur la sociologie, et réalisées entre autres par José AYLWIN (2001), Jorge Iván VERGARA (2005) et Sabine KRADOLFER (2011), ne sont pas négligeables. Les connaissances générées par ces recherches portent le nom de *mapuchologie*.

¹⁴ Instituto Geográfico Nacional, Gobierno de Argentina. Tiré de <http://www.argentina.gob.ar/advf/documentos/4e5d2b7bdc922.pdf>

Depuis le début des années 1990, la problématique mapuche s'est imposée progressivement dans la recherche scientifique. De nombreuses thèses doctorales s'articulent ainsi autour de ce thème. Au début, comme énoncé plus haut, il faisait presque exclusivement l'objet d'études anthropologiques, mais ces dernières années nous le retrouvons aussi dans divers autres domaines tels que ceux des lettres, de la psychologie, des sciences de l'éducation, de la philosophie, de la géographie, de l'ethnohistoire, de la sociologie ou encore des sciences politiques¹⁵. Le présent chapitre tient compte des thèses doctorales effectuées à partir de l'an 2000 par Raul GONZÁLEZ MEYER, Carlos Alberto ORTIZ AGUILERA, Alexia PEYSER ALCIATURI, Águeda GÓMEZ SUÁREZ, Fabien LE BONNIEC, Jorge IVAN VERGARA DEL SOLAR, Bastien SEPÚLVEDA, Sabine KRADOLFER, Irène HIRT et Roberto J. CAMPBELL. Divers aspects ont été traités dans les différents domaines précités. Deux des auteurs se sont penchés sur le développement durable et le tourisme ; huit sur la culture et l'identité mapuche ; cinq sur la politique indigène menée par l'État du Chili ; une sur la langue et particulièrement les spécificités culturelles propres à cette ethnie ; une autre sur la relation transfrontalière avec les Chiliens dans l'histoire ; cinq sur la territorialité ; deux sur la confection et la recomposition sociale ; et trois sur la mobilisation politique. Parmi ces trois dernières études, une est un mémoire de licence que nous avons toutefois retenu pour mettre au point cet état de l'art en raison de la pertinence du sujet traité. Les sujets sont variés : en philosophie, nous retrouvons la configuration sociopolitique ancestrale ; en géographie, le territoire et la reformulation du territoire ; en histoire, les alliances territoriales ancestrales ; en anthropologie, la territorialisation, l'identité, la langue, la culture et la religion ; et en sciences politiques, la mobilisation et le territoire, entre autres.

Le recensement de ces thèses s'est effectué comme suit : il s'est agi de collecter exhaustivement les thèses concernant la population mapuche en sciences humaines et de retenir parmi ces travaux les recherches abordant la question de la configuration sociopolitique au sens large. Ces thèses, dont deux sont des cotutelles, viennent ainsi essentiellement d'Europe : Louvain-la-Neuve, Santiago de Compostela, Paris, Berlin, Rouen et Genève.

Vu notre sujet, et pour tirer parti de ces thèses, nous allons repérer trois entrées, et donc articuler ces thèses en fonction de ces entrées. Les connaissances acquises à partir des thèses réalisées sont complétées ensuite par d'autres sources provenant notamment de l'anthropologie et de l'histoire ; celles-ci font partie de la mapuchologie et sont relatives à la configuration sociopolitique des Mapuche au Chili et en Argentine, à l'évolution des relations avec les deux États et, finalement, au processus de formation de ce que la mapuchologie appelle « le mouvement mapuche ».

¹⁵Les informations sur les thèses que nous avons utilisées réalisées dans différentes universités d'Europe sont disponibles dans les catalogues en ligne SUDOC -ABES, Virtuose, Thèses et dans le Dépôt institutionnel de l'Académie de Louvain (DIAL) où nous avons répertorié un total de 27 thèses réalisées entre 1989 et 2011 dont une a été réalisée dans le domaine des études ibériques et ibéro-américaines ; une dans celui des études latino-américaines ; deux en psychologie ; une en sciences de l'éducation ; une en littérature ; deux en philosophie et en lettres ; quatre en géographie et géographie humaine ; deux en ethnohistoire ; cinq en anthropologie, anthropologie sociale et ethnologie et huit en sciences sociales et politiques, tenant compte des études politiques, des sciences de la population et du développement et de la sociologie.

Ce que nous présentons ici est un suivi de l'évolution du peuple mapuche, notamment dans sa structure sociopolitique à partir de la période précédant l'arrivée des Espagnols jusqu'à nos jours. Pour cela, nous avons tenu compte des connaissances des anthropologues DILLEHAY et BOCCARA en ce qui concerne l'aspect décentralisé de leur structure sociopolitique, en observant leur système de chefferie, et sa postérieure évolution vers une structure sociopolitique centralisée. Ceci est observable notamment dans la formation progressive d'alliances entre les familles, arrivant jusqu'à la formation de types de clans appelés *Ayllarewe* ou *Butanmapu* décrits essentiellement par DILLEHAY. Par la suite, l'invasion chilienne du territoire habité par la population mapuche entraîne des changements plus drastiques dans leur structure sociopolitique, lesquels sont exprimés dans la formation de *reducciones*, expliquée par BENGUA, PARRA-JEREZ et LE BONNIEC, l'expansion en Argentine, expliquée par BOCCARA et KRADOLFER et la formation de nouvelles identités basées sur les nouveaux territoires habités, observées par LE BONNIEC. Finalement, nous concluons cette évolution historique en analysant la situation de la population mapuche aujourd'hui, tant du côté du Chili que du côté de l'Argentine.

2.1. Structure décentralisée

Avant l'arrivée des Espagnols, le territoire mapuche s'étalait de la rivière Itata jusqu'à l'île de Chiloé¹⁶. Il a été démontré que les peuples mapuche et diaguitas partageaient les territoires de la zone de la rivière Itata. Par contre, à partir d'Aconcagua en se dirigeant vers le Sud, le peuple mapuche était le seul occupant. En ce qui concerne le territoire est-ouest, la présence mapuche arrivait jusqu'en Argentine, dans les actuelles Provinces de San Luis au Nord et de Chubut au Sud.

Les auteurs BOCCARA (1998) et DILLEHAY (2011) observent qu'à cette période la structure sociopolitique des Mapuche était caractérisée par son aspect décentralisé. Il convient de préciser que cette spécificité a souvent été considérée la raison de la difficulté éprouvée par les Espagnols à conquérir ce peuple.

Selon DILLEHAY (2011), avant l'arrivée des Espagnols, les Mapuche avaient un système politique très organisé, leur population était très dense et les groupes que les Espagnols ont rencontrés en premier lieu étaient des guerriers, ce qui constituait un obstacle à la victoire pour les Espagnols.

DILLEHAY (2011) explique que la structure organisationnelle des Mapuche était définie par leur importante territorialisation, suivant une hiérarchie multiscalaire, des réseaux politico-religieux centralisés, ayant une provision centralisée de biens et de services publics. Le seul élément, selon DILLEHAY (2011), qui a empêché que la structure politique mapuche évolue vers la constitution d'un État, est l'existence d'un consensus non hiérarchique, qui se reflétait dans l'autonomie des différents niveaux de leurs structures sociales.

¹⁶BENGUA, J. (2000). Historia del pueblo mapuche. Siglo XIX y XX. Santiago : LOM HISTORIA. Page 20.

Selon l'auteur, la structure sociopolitique des Mapuche était basée sur l'unité du *lov*, qui était formé par la communauté locale composée par les familles patrilinéaires élargies. Plusieurs *lov*¹⁷ composaient une unité supralocale appelée *rewe*, qui était au centre de l'économie, de la politique et de la religion. Les leaders étaient le *toki* et l'*ülmen*, le *toki* était le leader politique et l'*ülmen* était le leader religieux. Ils étaient respectés grâce à leur expérience et à leur capacité de leadership quant aux régulations de conflits. Le *toki* incarnait un pouvoir au niveau personnel et local, notamment grâce aux réseaux personnels qu'il développait. Une partie de son pouvoir portait sur le choix des lieux où devaient se réaliser les rituels, décision qui revint par la suite aux figures chamanistiques. La légitimité du *toki* se basait davantage sur le contrôle qu'il exerçait sur le peuple plutôt que sur les richesses matérielles. Selon DILLEHAY (2011), le pouvoir du *toki* était idéologique, car fondé sur le contrôle des symboles du pouvoir qui définissaient et reliaient entre elles les institutions des autres domaines de pouvoir. Le leader accède par voie héréditaire au pouvoir à vie. Les réseaux d'alliances développées par le leader lui étaient associés personnellement.

Malgré l'aspect fort localisé du pouvoir, caractéristique d'un pouvoir décentralisé, la formation d'alliances était un élément clé, selon l'auteur. Ces alliances se créaient grâce à l'échange matrimonial, qui était facilité par la polygynie. L'échange matrimonial permettait de s'associer avec d'autres lignages, et entraînait la migration des membres de la famille.

Selon BOCCARA (1998), le chef totémique du *lov* se dénommait *Inapolonko*. Les *lov* partageant un totem commun formaient un *cahuin*, dont le chef était le *lonko* et l'union de plusieurs *cahuin* ayant des totems différents et un tronc généalogique commun formait un *lebo*, dont le chef était le *toki*. Le *lebo* de BOCCARA est alors équivalent au *rewe* de DILLEHAY (2011). BOCCARA (1998) note cependant une différence entre le *lebo* et le *rewe*. Pour lui, ils représentent la même unité, mais le *lebo* fait référence à l'aspect civil et politique, et le *rewe*, à l'aspect religieux. Selon BOCCARA, cette unité n'existe pas sans l'appartenance à leurs terres, car les éléments naturels présents sur celles-ci concrétisent la protection des ancêtres et des esprits (BOCCARA, 1998). Cette caractéristique crée donc des frontières sociopolitiques et identitaires qui, selon l'auteur, vérifient l'approche de Pierre CLASTRES (2001) qui affirme que le peuple mapuche exerçait non seulement une politique intérieure, mais également extérieure. En ce qui concerne la politique extérieure, les personnes qui incarnaient l'unité du groupe représentaient la communauté dans ses rapports à l'extérieur. Ces leaders devaient réunir les membres de leur communauté avant de prendre des décisions, ce qui est considéré par BOCCARA (1998) comme une *isigoria*, une démocratie primaire ayant une structure sociopolitique décentralisée.

Selon BOCCARA (1998), le *ngen-toki*, ou *toki* général, symbolisait l'unité politique et la différenciation identitaire chez les Mapuche, étant le cas unique de centralisation du pouvoir. Le *toki*, héritait de son pouvoir, ce qui était observable par le passage d'une génération à l'autre de la *tokicura*,

¹⁷La langue mapuche, le *mapuzungún*, ne fait pas d'accords au pluriel (Bengoa, 2000).

une hache en pierre noire. Ceci implique donc que le *toki* était responsable de la pérennité du *rewe*. Toutefois, BOCCARA (1998) note également, en se basant sur la définition du concept de *toki* dans la langue mapuche, que son rôle n'était pas uniquement défini par l'héritage. Il est associé à l'évaluation et à la modération, deux aspects qui étaient recherchés chez le *toki*. Or, le concept de *toki* signifie aussi « nation ». BOCCARA (1998) conclut donc que le *toki* était le point nodal de la configuration sociale indigène, et qu'il était, selon sa dérivation conceptuelle *token*, directement lié au *rewe*.

Malgré la formation d'alliances chez les Mapuche, la structure sociopolitique de ce peuple est restée décentralisée (BOCCARA, 1998), car les *rewe* ont maintenu leur autonomie en tant qu'unité politique différenciée de façon stable et permanente, contrairement aux alliances formées, surtout au cours du XVII^e siècle, telles que l'*ayllarewe* qui était éphémère et qui consistait en un pacte plutôt qu'en un contrat. Nous reparlerons de cette alliance plus tard. BOCCARA (1998) observe trois éléments de la culture mapuche qui reflètent cette décentralisation : le schéma fédératif des expéditions de guerre ; l'espace particulier et propre destiné à chaque *rewe* au sein des réunions massives ; le pouvoir de décision de chaque *rewe* vis-à-vis des déclarations de guerre ou des armistices.

Penchons-nous à présent sur une recherche en philosophie qui soutient également cette théorie de structure sociopolitique décentralisée. La thèse doctorale de Roberto J. CAMPBELL, « *Socioeconomic differentiation, leadership and residential patterning at an araucanian chiefly center (Isla Mocha, AD 1000-1700)* », a été effectuée en 2011 à l'Universidad de Chile et l'University of Pittsburg sous la direction de Marc P. BERMANN. CAMPBELL s'interroge sur la différenciation socioéconomique, le leadership et la structuration résidentielle des communautés mapuche entre les années 1000 et 1700, en réalisant sa recherche sur une communauté mapuche de la Isla Mocha, au sud du Chili. Lors de sa thèse, il a effectué une analyse archéologique des restes humains retrouvés dans la Isla Mocha et des collections des artefacts trouvés en surface. Son approche théorique est définie par des perspectives ethnohistorique et archéologique. Il observe l'existence dans la Isla Mocha de trois communautés relativement autonomes d'un point de vue social et économique. Il a pu discerner la présence de foyers dont les niveaux de richesse étaient si semblables qu'il était impossible de détecter celui abritant le chef. Le pouvoir de centralisation de richesses du chef était donc très faible. En outre, aucune preuve archéologique ne démontre que l'un des foyers était hiérarchiquement central par rapport aux autres, le lien social étant assuré par l'aspect cérémoniel d'intégration idéologique. Dans la population, l'auteur reconnaît des différenciations certes subtiles, mais bien présentes d'ordre social. Ces dernières ne permettent cependant pas d'identifier une famille de chef. Au sein de la population, aucune différenciation économique n'a pu être notée, ni dans les matériaux utilisés, ni dans les échanges ou activités économiques. La guerre n'a causé aucun changement dans cette configuration. Elle n'a eu pour répercussion qu'un appauvrissement général de la population. Les résultats divergeant d'autres études réalisées dans d'autres territoires mapuche, il est impossible de généraliser. CAMPBELL préfère dès lors

parler de la différenciation sur l'île : « *l'organisation sociopolitique mapuche était peut-être plus complexe* »¹⁸ que ce que les études montrent jusqu'à présent. CAMPBELL a déduit de ses recherches que la différence de richesses, bien que subtile, était présente dans chaque communauté au fil du temps. Ceci démontre l'existence d'héritages de richesses qui ne sont pas nécessairement liés à un statut de chef, ce qui confirme les ethnographies de BOCCARA (1998), qui parlent d'autres autorités religieuses et militaires.

CAMPBELL conclut donc qu'il n'y avait pas d'inégalité sociale, que la différenciation sociale était basée sur les idéologies et le prestige du chef, que le travail et les richesses profitaient à la communauté et non à l'individu et que les cérémonies étaient des éléments essentiels pour l'intégration sociale. Les résultats de la thèse réalisée par CAMPBELL démontrent que le peuple mapuche a eu des modes de leadership et de division sociale changeants ou multiples.

Les ethnographes et les historiens observent une structure décentralisée chez les Mapuche, où plusieurs familles s'unissaient pour former le *lebo*, dirigé par le *lonko*, lequel avait un prestige important, mais pas de pouvoir coercitif, et qui était l'autorité maximale, sauf en temps de guerre où le *toki* devenait son supérieur. Ceci démontre une configuration de décentralisation du pouvoir en temps de paix : chaque famille suit son propre chef qui va communiquer avec les autres chefs dans des sommets qui pourront durer des semaines, les *Trawun* (parlements). Lors de ces réunions, chaque chef de famille sera présent et pourra donner son avis sur la situation. Toute la population a le droit de participer à ces réunions, mais seuls les sages, ou « anciens », pourront avoir la *priorité* dans le droit de parole.

Le contact avec les Européens a rendu le statut de leader du *toki* permanent et l'a institutionnalisé en raison de la guerre contre les Espagnols. Les alliances entre les *rewe* donnent naissance à une forme de centralité. Cependant, il est également possible de constater que cette centralité s'installe progressivement chez les Mapuche et qu'elle n'est pas homogène : des différences se remarquent principalement dans les groupes les plus isolés dans le secteur rural.

2.2. Nouvel ordre social

L'interminable guerre contre les Espagnols a eu plusieurs conséquences sur la structure sociopolitique des Mapuche. DILLEHAY (1990 et 2011) explique que cette longue lutte entraîne des changements sociaux, économiques, religieux et politiques, tels que la formation de dynasties confédérées pour créer une force de résistance. BOCCARA (1998) parle même d'ethnogenèse.

Comme décrit plus haut, avant l'arrivée des Espagnols en Amérique latine, le peuple mapuche avait une structure politique plutôt de décentralisation du pouvoir propre à sa culture. À l'arrivée des conquistadores, la structure politique des Mapuche a changé pour s'adapter au statut de guerre, en

¹⁸CAMPBELL, R. (2002). *Socioeconomic differentiation, leadership and residential patterning at an araucanian chiefly center (Isla Mocha, AD 1000-1700)*. (Thèse de Doctorat en Philosophie sous la direction de Marc P. Bermann. Universidad de Chile, Santiago, Chili). Page 266.

choisissant un seul chef, le *toki*, pour guider le peuple lors des combats. Cette structure va se maintenir pendant plus de cent ans, le temps de la guerre contre les forces espagnoles. Le peuple mapuche pourrait récupérer sa structure politique de temps de paix à condition que des traités de paix soient signés. Ceci a bien failli se passer lors de la signature du Traité de paix avec la Monarchie espagnole qui a reconnu l'existence de la République Mapuche qui se trouvait entre la rivière Bío Bío et la rivière Toltén au sud du Chili.

L'anthropologue DILLEHAY (2011) explique dans ces études que la société a vécu une réorganisation, accédant à un niveau sociopolitique plus élevé, au travers de la complexification du cadre d'autorité politique et religieuse.

En raison des contacts avec les Espagnols, les Mapuche ont adopté plusieurs éléments culturels européens. En conséquence, la participation politique a augmenté et une idéologie, une cosmologie ainsi qu'une religion unifiée se sont développées. Des codes juridiques ont été élaborés dans le but de « *créer un système de gouvernement qui soit du point de vue politique et organisationnel lisible pour les Espagnols* »¹⁹.

La guerre a inévitablement entraîné une dispersion de la population, car certains Mapuche étaient recrutés par les Espagnols donc délocalisés, et également en raison des maladies transmises qui ont décimé la population. En conséquence, certains groupes patrilinéaires ont été fragmentés et dissolus. Des inégalités ont surgi, car certains leaders ont commencé à accumuler de plus en plus de pouvoir, en raison de la formation d'alliances parentales et du succès militaire qui dénotait l'autorité et le contrôle d'un leader.

Dans ces circonstances émerge un système de gouvernement confédéré, où l'autorité centrale, généralement militaire, est jumelée avec le pouvoir religieux dans une structure peu claire, hétérohiérarchique (DILLEHAY, 2011). La formation d'alliances et spécialement le recrutement de nouveaux membres dans ces structures a engendré la création de nouvelles instances. De nouveaux lignages sont apparus, qui doivent faire face à de nouvelles exigences quotidiennes étant donné que la société est devenue plus ample et qu'elle s'est complexifiée. Ses membres sont à présent considérés comme des « compatriotes ». Cet élément est un pas vers la construction d'un gouvernement, à travers « l'appropriation symbolique » et « l'organisation sélective » pour renforcer la configuration du système de gouvernement et la définition des paramètres de ce compatriotisme, par exemple, par la création de rituels publics. Selon DILLEHAY (2011), une restructuration de la configuration sociale s'est institutionnalisée après le XV^e siècle.

¹⁹DILLEHAY, T. (2011). *Monumentos, imperios y resistencia en los Andes : el sistema de gobierno mapuche y las narrativas rituales*. (M. González Gálvez, Trad.) (M. Catrileo, Trad.). San Pedro de Atacama : Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo Gustavo. Page 135.

Même si la concentration politique et économique du peuple mapuche n'a jamais été très élevée (DILLEHAY, 1990), il a atteint un niveau supranational de solidarité militaire et de configuration religieuse durant les XVI^e et XVII^e siècles. La centralisation du pouvoir des leaders principaux s'est imposée de façon permanente, ce qui a impliqué l'apparition d'une configuration politique hiérarchique qui était toutefois conditionnée en fonction de la situation politique, sociale et religieuse, le *toki* ayant plus d'autorité en temps de guerre, mais moins en temps de paix. DILLEHAY (2011) observe donc la formation d'un système de gouvernement qui était à la fois répandu et segmentaire. Il était composé de regroupements régionaux de patrilignage de courte et longue durée. En conséquence se forme une confédération d'organisations géopolitiques formées par multipatrilignage de plus en plus larges : initialement au niveau local, puis au niveau régional donnant naissance aux *multirewe* ou *ayllarewe* et finalement au niveau interrégional, donnant naissance au *butanmapu*.

Pour BOCCARA (1998), le processus de formation d'alliances est en réalité un processus de restructuration et d'ethnogenèse résultant de l'impact de la guerre. Il observe que l'idéal guerrier s'efface progressivement pour laisser s'installer une logique d'accumulation de richesses et de capital politique. Dans ce sens, le nouveau chef est caractérisé par une accumulation de capital économique et de fonctions de coordination politique, économique et guerrière. C'est-à-dire que, dans la pratique, le chef est chargé d'organiser des *Trawun* et des *Malon*²⁰ et de renforcer le commerce. Tout comme DILLEHAY, BOCCARA (1998) observe la formation de l'*ayllarewe* et du *butanmapu*. Il attribue aussi à ce processus un changement dans les mécanismes de défense identitaire, car, « *les structures politiques embrassant de façon permanente la totalité de l'espace indigène, on assiste à l'émergence d'une conscience politique et ethnique macro-régionale* »²¹. Ceci implique un déplacement des lignes de définition d'appartenance, résultant dans une définition de l'identité s'opposant à ce qui est défini comme *winka*. Dans le but de se différencier des Blancs, des Espagnols et des Chiliens surgit le concept de « Mapuche », dont la traduction française est « gens de la terre ».

Selon BOCCARA (1998), dans le cadre de ce nouvel ordre, le chef *ülmen* doit réunir de nouvelles caractéristiques, telles qu'être riche, tisser un vaste réseau d'alliances, concentrer et redistribuer de manière asymétrique d'importantes quantités de biens. L'exercice du pouvoir ne varie plus selon les circonstances (guerre ou paix), le pouvoir est concentré dans un seul sujet avec la disparition de la tripartition des fonctions politiques. Une nouvelle hiérarchie politique se forme. Le *cacique gobernador*, ou *apülmen*, qui signifie « plus grand que l'*ülmen* », est le chef spirituel de l'*ayllarewe* et le *cacique de bastones* ou *ülmen*, inférieur en hiérarchie, est le chef du *rewe*. Dans la pratique, BOCCARA (1998) observe cette différence hiérarchique dans le parlement. Le parlement fait maintenant partie intégrante de la dynamique politique Mapuche. Les alliances ne s'effectuent plus par

²⁰ Recherche du contrôle du capital économique par l'utilisation de la force (BENGOA, 2000).

²¹ BOCCARA, G. (1998). *Guerre et ethnogenèse Mapuche dans le Chili colonial : L'invention du soi*. Paris : Nathan ; L'Harmattan. Page 347.

le biais d'échange de femmes ; elles se basent uniquement sur le réseau économique et patrilinéaire. Les postes et les grades sont toujours héréditaires. En bref, la « *compétition económico-politique semble s'imposer comme mode de production et de reproduction du pouvoir* »²². Ceci a pour conséquence la formation de macro-agrégats politiques et l'unification identitaire. Des changements fonctionnels surviennent. Ainsi, le *butanmapu*, qui était une structure à caractère purement militaire, devient l'unité politique macro-régionale, divisant la totalité du territoire mapuche en trois de façon stable. Ceci implique une perte de l'autonomie politique du *rewe* et l'apparition de nouvelles formes de la définition identitaire. Le pouvoir est défini, durant les premières décennies du XVI^e siècle, par la concentration de capital économique (possession de femmes et de bétail), le capital politique (formation d'alliances), le capital informationnel (l'intelligence du champ politique global), le capital physique (possession de plusieurs *kona*²³), le capital culturel (capacité de lire, d'écrire et de parler l'espagnol) et le capital symbolique (qui était à la base de la succession). Cependant, quelques mécanismes anciens du contrôle du pouvoir se maintiennent, comme la dispersion dans la répartition spatiale, l'obligation des *rewe* de consulter les *ülmen* et le fait que le chef n'a aucun pouvoir judiciaire ni de tribut direct, mais qu'il est, par contre, dans l'obligation de donner et de rétribuer la communauté.

Dans ce contexte, il est important de préciser que le concept de représentation est toujours délicat en ce qui concerne la structure politique, car le « *pouvoir de représentation n'est concédé que dans l'exacte mesure où le représentant rend compte [...] de ses actes et paroles extracommunautaires* »²⁴, même si l'évolution politique tend à un rapprochement vers le système de délégation de pouvoir. Dans ce processus, le rôle joué par les parlements organisés est décisif selon BOCCARA (1998). DILLEHAY (2011) observe, tout comme BOCCARA (1998), l'influence de la coordination de parlements dans cette formation, car elle obligeait le peuple mapuche à choisir un représentant, concept qui implique la concentration du pouvoir. Cette institution représente une socialisation de la population mapuche par le colonialisme, générant un nouveau sentiment identitaire, une structuration sociopolitique et des normes juridico-politiques différentes.

2.3. Ayllarewe

DILLEHAY (2011) situe la formation des *ayllarewe* vers la fin du XVI^e siècle et les définit comme l'union à un niveau socio-politico-religieux plus élevé de plusieurs lignages dynastiques dans le but de se défendre et s'engager avec une structure plus large. Cette structure est formée en patrilignage par les gouvernants locaux, dont le chef est l'*apülmen*.

Dillehay (2011) explique qu'au début, ces alliances étaient une stratégie de défense contre l'invasion espagnole, qui n'étaient pas nécessairement stables ni permanentes. Dans cette formation

²²*Ibid.* Page 353.

²³Le rôle de *kona* dans la tradition mapuche est équivalent à celui des gardiens ou agents de sécurité dans la culture occidentale.

²⁴BOCCARA, G. (1998). *Guerre et ethnogenèse Mapuche dans le Chili colonial : L'invention du soi*. Paris : Nathan ; L'Harmattan. Page 357.

d'alliances, les échanges, au début symboliques, deviennent un système économique plus large basé sur des biens matériels. Dans un contexte plus vaste, le peuple mapuche va passer d'une horticulture de subsistance à une économie commerciale de biens de prestige sous un nouveau système de gouvernement local et régional qui s'étend jusqu'en Argentine et qui est guidé par l'accumulation de capital et de richesses.

Dans cette dynamique de vouloir élargir le nombre d'alliés dans la lutte contre l'invasion espagnole, les alliances donnent naissance à la formation des *butanmapu*.

2.4. Butanmapu

DILLEHAY (2011) observe la formation des *butanmapu* au début du XVII^e siècle, comme étant le résultat de l'union de plusieurs *ayllarewe*. Ces alliances étaient tellement larges qu'elles divisaient la totalité du territoire en trois circonscriptions, et postérieurement en quatre. Les chefs de ces formations étaient les *ngen-toki* qui se trouvaient au-dessus des autres autorités hiérarchiques. À cette époque, le chef se distinguait par sa richesse et son pouvoir qui s'exprimait dans la régulation des conflits à l'intérieur du groupe et dans la coordination de ce dernier.

DILLEHAY (2011) dans ses études et ORTIZ (2006) dans sa thèse définissent le *butanmapu* comme une organisation dont le seul but était la défense du territoire, mais DILLEHAY (2011) explique que ce n'était pas son unique rôle. Il visait également la transformation de la sphère domestique, du cosmos pan-araucan et des mondes ancestraux d'une même localité, du territoire au niveau de la famille. L'auteur définit les *butanmapu* comme des « cosmunautés » formées au niveau local et régional qui jouissent d'une souveraineté politico-religieuse particulière, qui tiennent compte des leaders locaux et qui ont pour objectif la création d'un panorama qui permet de refléter la coordination de lignages hétérohiérarchiques unis pour la cause araucane.

En ethnohistoire, nous reprenons la thèse de Carlos Alberto ORTIZ AGUILERA « *Alianzas y territorialidad entre los linajes mapuche al sur del Biobío en el siglo XVII: algunas consideraciones acerca de los butalmapus*²⁵ » réalisée en 2006 sous la direction d'Osvaldo SILVA GALDAMES à l'Universidad de Chile à Santiago du Chili, disponible en ligne. ORTIZ étudie les relations entre les grandes alliances de lignages mapuche présentes au XVII^e siècle dans la région du Biobío au sud du Chili et tente de déterminer si elles peuvent ou non être considérées comme transfrontalières. Il a effectué une analyse des bases de données documentées dans la Bibliothèque Nationale du Chili et dans les Archives nationales de Séville, et a recherché de possibles témoignages relatifs à l'information obtenue à partir des documents. Du point de vue théorique, il se base sur les assertions de Pierre CLASTRES (2001) qui explique la définition du soi par la différenciation de l'autre.

²⁵ Les différentes études utilisent parfois une orthographe différente pour ce mot car les organisations mapuche ne sont pas encore d'accord sur la définition d'un système unique d'écriture (alphabet).

Les résultats de ses recherches montrent que la sensation de danger vécue par les familles mapuche a entraîné la nécessité de former des alliances temporaires pour affronter l'invasion espagnole à partir de la moitié du XVI^e siècle, en dépit des disputes internes. Ces unions évoluent jusqu'à la formation de l'unité *butanmapu*, qui pouvait s'étendre jusqu'aux territoires situés au-delà du fleuve Bío-bío.

ORTIZ observe l'existence de trois franges parallèles de division des lignages : *labquen-mapu* sur la côte (pays maritime), *lelvun-mapu* entre la Cordillère de la Côte et la Cordillère des Andes (pays plat) et l'*inapire-mapu* (pays subandin) en dessous de la limite des neiges éternelles sur la Cordillère des Andes. Au XVII^e siècle le *pire-mapu*, le lignage des Pewenche, apparaît sur la montagne andine. Au XVIII^e siècle se forme le cinquième *butanmapu* qui est le lignage des Williche, à partir du sud du fleuve Toltén jusqu'à Puerto Montt.

ORTIZ explique qu'au début chaque *butanmapu* avait son propre chef de guerre appelé *toki*, mais qu'un accord collectif permettra plus tard l'élection d'un *toki* général, comme expliqué plus haut. Au XVI^e siècle, les *toki* étaient choisis en fonction de leurs habiletés à faire la guerre. Au XVII^e siècle, les tactiques changent, des campagnes de ravage des champs des Espagnols sont menées pour éradiquer leurs ressources. Symboliquement, le *toki* le plus puissant était celui qui avait réussi à ravager et voler le plus possible, ayant accumulé le plus de biens matériels, bien que d'autres leaders aient été choisis pour leur courage. Cependant, ces alliances n'étaient pas toujours performantes. Dans certains cas, le manque d'alliances a permis l'avancement des troupes espagnoles, ce qui a renforcé les problèmes entre les *butanmapu*. ORTIZ explique que vers la fin du XVII^e siècle, les actions de guerre déterminaient la vie quotidienne. Dès lors, chacune des alliances cherchait sa propre autosubsistance. La répartition géographique des alliances est définie par les territoires sur lesquels les *toki* exercent leur leadership, ce qui explique l'importance de ces alliances. Malgré tout, ORTIZ explique qu'il serait erroné de parler d'union territoriale. Les lignages étaient, par essence, liés au territoire propre et exclusif et qui était délimité au niveau local. Une preuve concrète réside dans le fait que la violation des territoires constituait une justification suffisante pour déclarer la guerre, et ce, même entre les lignages ayant formé une alliance de *butanmapu*.

La thèse réalisée par ORTIZ soutient la théorie qui, contrairement à celle de DILLEHAY, considère que l'apparition d'intérêts communs entre les lignages mapuche est uniquement due au besoin de défendre les territoires de la conquête espagnole. Le *toki* n'était pas un chef constant de la structure politique. De ce fait, chaque famille ne le reconnaissait pas comme chef propre, ce qui explique les variations des alliances et l'instabilité des alliances de guerre due à leur caractère sporadique. ORTIZ précise qu'avec l'invasion espagnole, le leadership du *toki* s'est accentué et que son pouvoir s'est consolidé dans le but de défendre le territoire. Ceci représente un changement majeur dans la structure politique : le *toki* est désormais élu selon son habileté guerrière. Les rivalités entre les lignages ont eu

une influence manifeste sur les alliances de guerre. Parfois, elles ont même amené quelques lignages à donner leur soutien aux forces espagnoles. ORTIZ et Alfred R. RADCLIFFE-BROWN (1993) expliquent la conformation de liens sociaux à travers l'acquisition d'une personnalité juridique, c'est-à-dire une instance dans la structure sociale. Les relations entre les différents leaders étaient de type dominant dominé et alliés ennemis.

Tableau 1 : Chefferie mapuche

Selon Boccara (1998)		Selon Dillehay (2011)	
Chef	Unité sociopolitique	Chef	Unité sociopolitique
Ngen-toki	Totalité	Ngen-toki	Butanmapu
Apülmen	Ayllarewe	Apülmen	Ayllarewe
Toki – Ülmen	Lebo	Toki – Ülmen	Rewe
Lonko	Cahuin	--	--
Inapolonko	Lov	Lonko	Lov

2.5. Reducciones

Les rapports officiels entre la population mapuche et l'État chilien débutent après la fin de la guerre d'indépendance de ce dernier qui se termine en 1823. Le concept d'appartenance territoriale est un élément essentiel de la culture mapuche. Le peuple appartient au territoire, et toute la construction sociale se bâtit sur la relation entre le peuple et la terre. Le titre de propriété n'a aucune raison d'être si ce n'est parce qu'il profite à une collectivité qui représente un peuple entier²⁶. La construction sociale du peuple mapuche est basée sur une cosmovision différente de celle de la société occidentale. La vision holistique de l'espace qu'ils occupent dans l'environnement implique la considération de vivre de la nature sans abuser de ses ressources et, surtout, sans la considérer comme une propriété de l'être humain, ce qui implique l'impossibilité de les commercialiser. Le territoire est une concrétisation de leur culture, les communautés établissent un lien étroit avec leur environnement et les territoires où habitèrent traditionnellement leurs ancêtres (PARRA-JEREZ, 2007).

L'indépendance du Chili a mis la population mapuche dans l'obligation de choisir un camp. Une partie de la population a soutenu les forces royalistes dans le but de défendre leurs territoires protégés par les traités signés avec la Monarchie espagnole, lesquels définissaient une frontière séparant la République Mapuche du Royaume du Chili. Cependant, une partie de la population mapuche a suivi la lutte du côté des « patriotes » en raison du discours adopté par ces derniers revendiquant l'identité

²⁶COORDINADORA MAPUCHE DE NEUQUÉN. (2000). *Educación para un Neuquén intercultural*. Centro de Educación Mapuche Norgvlamtuleayñ. Tiré de <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/wajm1.html>

mapuche comme la base de la formation d'une identité chilienne, séparée de l'identité espagnole. Après l'indépendance, a commencé ce que l'historien MACKENNA appelle, selon Bengoa (2000), la « guerre à mort » entre les « troupes araucanes » et celles des « patriotes ». Quelques restes des troupes espagnoles s'étaient réfugiés dans les terres du Sud et avaient organisé les troupes mapuche en accord avec les traités réalisés auparavant, menant à la formation d'une guerre frontalière.

Malgré la célébration du parlement de Taphue en 1825, lequel a permis la reconnaissance mutuelle et la paix entre le gouvernement du Chili et le gouvernement mapuche, durant 40 ans, le processus d'invasion des terres du Sud avait déjà commencé par le biais du commerce, du déplacement de la population et du pillage. Ces processus font partie d'une colonisation spontanée. L'image de « barbares » que la population chilienne développe à propos du peuple mapuche et la constante tentative de l'État chilien d'imposer son autorité dans le territoire du gouvernement araucan, ainsi que l'instabilité politique qui s'installe dans la moitié du XIX^e siècle par les luttes des provinces contre la centralité du gouvernement culminent dans le soulèvement général mapuche, qui joignait celui des forces fédéralistes, en 1859. Ce soulèvement a signifié la destruction de la plupart des villes construites au sud du fleuve Bío-Bío, ce qui a déclenché l'occupation des territoires du Sud. Cet événement est appelé par la plupart des historiens chiliens, tels que Sergio Villalobos, avec quelques exceptions, « Pacification de l'Araucanie ».

Selon LE BONNIEC (2009), la refondation de Villarrica en 1883 est l'événement qui représente la culmination du processus d'annexion du territoire mapuche. Cependant, du point de vue législatif, l'État formule des lois depuis 1852 dans le parlement pour prendre contrôle des territoires au-delà du Bío-Bío.

Des actions menées par l'État chilien, celles qui ont le plus marqué la situation et l'évolution de la population mapuche sont : la répartition dans la population mapuche de *Títulos de Merced*, ou « titres de marché »²⁷, que nous préférons traduire par « titres de grâce », car ils correspondaient à des faveurs octroyées par le gouvernement ; l'établissement de *reducciones* équivalant aux réserves établies aux États-Unis ; et, postérieurement, la dénommée Loi indigène. La loi indigène est la Loi 19253, créée en 1993, qui « établit les normes portant sur la protection, la promotion et le développement des indigènes » (traduit de LOI INDIGÈNE 19253). Dans ce but, la loi comprend plusieurs rubriques tenant compte des cultures indigènes, des terres indigènes, du développement indigène, de l'éducation, de la participation et en conséquence de la création de la Corporation Nationale de Développement indigène (CONADI), des procédures judiciaires et d'autres dispositions en particulier. Ces actions ont eu pour conséquence l'établissement de *reducciones* dispersées, divisant le peuple et les familles, ce qui a empêché le retour à la structure politique mapuche en temps de paix. Les liens familiaux ont évolué,

²⁷En note au pied de page dans LE BONNIEC, F. (2009). *La fabrication des territoires mapuche au Chili de 1884 à nos jours : communautés, connaissances et État*. (Thèse de Doctorat en Anthropologie Sociale et Ethnologie sous la direction de Alban Bensa et José Luis Martínez. Paris, France). Page 119.

ainsi que leur configuration politique. Les *reducciones* sont devenues des communautés, formées par des familles organisées entre elles, sans coordination avec le reste du peuple mapuche qui se trouvait dans d'autres *reducciones*.

a. Títulos de Merced

Les *Títulos de Merced* ont été formulés en 1884. Ils définissaient de façon légale une propriété communautaire des terrains des familles mapuche, mais LE BONNIEC (2009) montre que, dans la pratique, chaque famille avait déjà sa parcelle avant que le *Título de Merced* ne soit émis. En livrant un *Título de Merced* à chaque famille, l'État exigeait la désignation d'un chef. Ce chef s'inscrit sur la figure de l'*ülmen*, décrite par BOCCARA (1998), ayant l'habileté de former des réseaux et de former des relations extérieures (LE BONNIEC, 2009), c'est-à-dire des relations commerciales et politiques. L'auteur explique que les *Títulos de Merced* entraînent des transformations dans le champ politique local. Le chef devient un dirigeant avec un rôle purement fonctionnel, entraînant une distinction entre le dirigeant traditionnel et le dirigeant fonctionnel. Le pouvoir n'était plus basé sur l'alliance matrimoniale, la capacité de rendre justice et les relations interpersonnelles. Cependant, le rôle de chef exigeait encore un capital culturel linguistique, cette fois-ci pas en espagnol, mais en *mapuzungún*²⁸, et économique, ainsi que des croyances religieuses cohérentes en même temps avec la religion évangélique et la religion mapuche. Il observe aussi une accumulation de différents types de pouvoir, même politique et religieux parfois. Dans ce contexte, LE BONNIEC (2009) montre qu'il existe un réseau de relations de parenté réunissant plusieurs communautés sous un seul *Ngillatufe* en tant que chef. Il n'y a alors pas forcément un lien de parenté avec le chef politique. Selon LE BONNIEC (2009), il y a alors un changement dans la chefferie en raison des pressions colonisatrice et micropolitique locale. La figure du *lonko*, le chef, existe uniquement en tant que symbole.

b. Reducciones

LE BONNIEC (2009) reprend les idées de DURAN (1998) pour expliquer que la formation des *reducciones* a souvent été considérée comme la cause de la rupture de l'ethnicité, ayant une ample portée sur le rôle du chef par l'imposition du nouveau mode de configuration. En reprenant les narrations de GUEVARA (1913), LE BONNIEC (2009) considère qu'elle représente la perte de pouvoir des chefs traditionnels, par le démantèlement des alliances entre les *lonko*, diminuant leur capital politique et économique ainsi que, surtout, leur capacité à redistribuer les terres et leur fonction dans la coordination des tâches collectives. Cette perte de pouvoir des chefs a entraîné la naissance et la multiplication d'organisations mapuche en tant que nouveaux médiateurs pour compenser le manque d'un rôle de représentation permanent.

²⁸Langue du peuple Mapuche dont la traduction française est « langue de la terre », mapu = terre et dungun = parler. - http://www.mapuche.nl/espanol/idioma/index_idioma.htm

Pour l'auteur, la formation de *reducciones* symbolise le début du colonialisme interne, car elles se construisent et se maintiennent sous la tutelle de l'administration coloniale chilienne. Ceci déclenche un processus de bureaucratisation, dont une des conséquences est le changement des noms de famille dans le registre de la population mapuche, le prénom mapuche devient le nom de famille et l'administration chilienne leur désigne un prénom chrétien. Ceci rend postérieurement difficile la démonstration d'appartenance à la culture mapuche. Cette bureaucratisation aboutit à leur désarticulation²⁹. Désormais, toute rébellion serait considérée comme interne à la nation chilienne. Les Mapuche deviennent donc des ennemis internes à la nation, changeant la connotation de sauvages utilisée jusqu'à maintenant. LE BONNIEC (2009) précise que ce processus a pour conséquence l'incorporation de l'assignation d'une nationalité dans l'imaginaire de la population en général, ils sont argentins ou chiliens, mais ne sont plus Mapuche uniquement.

Une autre conséquence mentionnée par LE BONNIEC (2009) est le ressentiment entre quelques groupes autochtones, car, pour sauver leur capacité d'échange, quelques communautés s'allient aux militaires chiliens ou argentins dans la coordination de *Malon* contre leurs compatriotes. Les différentes postures prises au sein de la population mapuche provoquent l'apparition des concepts d'« indien ami » et d'« indien rebelle », qu'aujourd'hui se traduisent par « l'indien travailleur intégré » versus « l'indien terroriste antimoderne », concepts que l'auteur reprend de BOCCARA (1998).

Une dernière conséquence évoquée par LE BONNIEC (2009), et peut-être la plus importante, est la formation de la communauté. Celle-ci est aujourd'hui naturalisée. Dans le discours mapuche, la communauté représente la structure traditionnelle, qui implique la capacité de distribution de la terre sous une vision de non-exploitation de celle-ci, etc. Cependant, le concept de communauté est une invention de la colonisation interne. Il n'est pas originaire de la culture mapuche, ainsi que le concept de *comunero*, qui est aussi une catégorie juridique imprécise. Ce concept est associé à l'idée péjorative d'indien, et fait allusion à tout individu au sein d'une *reducción*. Conséquence de la naturalisation de la communauté apparaissent ce que l'auteur appelle des géographies imaginaires observables dans la formation de frontières entre les différentes communautés. Ces frontières évoquent une différenciation entre les groupes et la formation de nouvelles altérités. La population mapuche fait une appropriation de cette assignation, donnant naissance à de nouvelles entités sociales, identitaires et territoriales.

La formation des communautés a signifié l'appauvrissement de la population, l'usurpation de leurs terres et la fin de la souveraineté des Mapuche, ainsi que de nouveaux modes d'identification.

²⁹LE BONNIEC, F. (2009). *La fabrication des territoires mapuche au Chili de 1884 à nos jours : communautés, connaissances et État*. (Thèse de Doctorat en Anthropologie Sociale et Ethnologie sous la direction de Alban Bensa et José Luis Martinez. Paris, France). Page 134.

Cette évolution démontre l'importance du rôle de l'État dans le processus de territorialisation, de regroupement, de qualification, de désignation des chefs. En définitive, l'État chilien a joué un rôle dans la division du monde social.

La population mapuche s'organise actuellement au niveau local en communautés qui se trouvent à l'intérieur du niveau administratif régional chilien. Dans chaque région se trouvent des communautés mapuche qui constituent une partie de la population de la région, qui souvent ne se reconnaissent pas comme une partie de la structure administrative conçue par l'État, mais qui sont constatées par l'appareil administratif de l'État pour faire l'objet de politiques publiques.

2.6. Expansion en Argentine

Le peuple mapuche revendique aujourd'hui son appartenance non seulement au territoire du côté du Chili, mais aussi à celui du côté de l'Argentine. Néanmoins, la plupart des historiens et anthropologues parlent d'une expansion de la population mapuche vers l'est des Andes comme conséquence de l'invasion espagnole.

Selon l'information officielle du gouvernement argentin, pendant le « *XVI^e siècle les Mapuche d'origine transandine commencèrent leur avancement à travers la Patagonie (cherchant à fuir les invasions espagnoles de l'autre côté de la frontière) et provoquèrent l'acculturation progressive des tribus locales, situation qui les fait changer leurs langue et croyances. Vers la fin du XIX^e siècle la région était habitée uniquement par des Mapuche* »³⁰ processus qui détermine la situation géographique en Argentine des Mapuche actuellement.

BOCCARA (1998) et BENGGOA (2000) appellent cette expansion « l'araucanisation de la Pampa », et précisent qu'elle était basée principalement sur des contacts commerciaux préexistants, ayant défini des points de circulation aisée. Selon BOCCARA (1998), le premier contact entre le peuple *Reche*, dénomination antérieure à celle de Mapuche, et le peuple *Puelche*, qui signifie « gens de l'Est », a été au XVI^e siècle. Avec le temps, des relations intenses se développent, ce qui a eu comme résultat la formation du *Puelmapu*, territoire de l'Est³¹. Ces contacts étaient le résultat des voyages effectués dans le but d'approvisionner les communautés, mais postérieurement ces deux peuples ont noué une alliance guerrière contre l'invasion des Espagnols, par la mise à disposition mutuelle de renforts. Il convient de préciser que BOCCARA (1998) parle du peuple puelche en tant que peuple différent du peuple mapuche, alors qu'aujourd'hui, les Mapuche parlent des Puelche en tant qu'une identité territoriale faisant partie du peuple mapuche. L'invasion espagnole a entraîné l'abandon d'animaux dans les zones des Andes, ce qui représente une des raisons des voyages d'approvisionnement, car les Mapuche portaient à la recherche de chevaux. Ceci a eu pour conséquence la transformation économique de la zone, l'élevage

³⁰Portail Officiel du gouvernement de la République Argentine.

<<http://www.argentina.gov.ar/argentina/portal/paginas.dhtml?pagina=611>>, consulté le 8 juin 2009.

³¹BOCCARA, G. (1998). *Guerre et ethnogenèse Mapuche dans le Chili colonial : L'invention du soi*. Paris : Nathan ; L'Harmattan. Page 283.

est devenu l'activité principale. L'araucanisation des pampas est alors récapitulée par BOCCARA (1998) en différentes étapes, par siècle. Au XVI^e siècle, se produisent des expéditions et des transmigrations de faible envergure, au XVII^e siècle, la formation d'alliances et l'instauration de réseaux économico-guerriers et au XVIII^e siècle et durant la moitié du XIX^e siècle se produisent des migrations massives dans le nord de la Patagonie et dans la Pampa.

Néanmoins, selon KRADOLFER (2011), la première influence de ce contact n'est observable qu'au début du XVII^e siècle par la domestication du cheval, laquelle entraîne une modification du mode de vie des communautés, les transformant en éleveurs équestres, ce qui devient le support de l'économie autochtone.

En outre, DILLEHAY (2011) positionne l'expansion de la population mapuche au XVIII^e siècle comme le résultat de la forte influence culturelle au sud du Chili.

BOCCARA (1998) et KRADOLFER (2011) appellent ce processus « araucanisation », car il implique l'acculturation interne des peuples habitant la zone, notamment au travers de leur imposition de la langue mapuche, le *mapuzungún*. Cependant, l'influence culturelle a été mutuelle dans certains aspects, car il y a eu une *mapuchisation* des peuples de la Pampa et du nord de la Patagonie et une *tehuelchisation* des Mapuche³², les Tehuelche étant le peuple du nord de la Patagonie.

KRADOLFER (2011) reprend le concept d'araucanisation de la Pampa et formule que le point culminant est en 1820 où se sont déroulées les nombreuses migrations aux pampas argentines jusqu'à Buenos Aires. Ceci explique l'émergence d'un commerce de bétail qui suivait des nouveaux circuits dont un était dédié exclusivement au commerce traversant les frontières mapucho chiliennes. Elle explique que ceci a entraîné la fin de l'autosubsistance et le début de la production de biens manufacturiers ainsi que la vente aux Mapuche qui faisaient le voyage du Chili uniquement dans le but de faire du commerce. En conséquence, il y eut une modification de la structure sociale de la population, car elle a adopté des formes de regroupement plus importantes, faisant preuve d'une homogénéisation sociale. Le système économique qui s'est installé a aussi déterminé les chefferies mapuche, selon la possession du bétail. L'activité d'exportation des cuirs a interpellé les nouveaux colons qui ont déplacé la population autochtone vers le Sud, définissant des nouvelles lignes de frontière. Selon l'auteure, la formation de ces lignes se situe durant le XIX^e siècle avec la réalisation de parlements entre Argentins et Mapuche. Cependant, ces frontières ne sont jamais respectées et agissent plutôt comme des filtres des relations interethniques, avec l'exception de quelques alliances entre le peuple mapuche et les autorités blanches contre d'autres secteurs mapuche pour récupérer le commerce.

Durant les années 1870, l'Argentine a reconnu une frontière entre le territoire mapuche et le territoire conquis. Parallèlement à l'occupation du territoire du sud du Chili par la « Pacification de

³²*Ibid.* Page 302.

l'Araucanie », se produit ce que les historiens argentins appellent la *Conquista del Desierto* (« la Conquête du Désert »), mais cet événement est appelé par les Mapuche « l'époque de la Ruine ». Ce processus débute par l'apparition de demandes de terres de la part des *estancieros* (propriétaires de champs) qui déclenchent un conflit avec la population mapuche. Les troupes argentines, dirigées par le colonel Avellaneda, décident d'avancer sur le territoire autochtone. En 1876 se concrétise l'occupation militaire de la Province de Buenos Aires dans sa totalité. En 1878, les militaires aboutissent à l'occupation du territoire mapuche en coordination avec les militaires chiliens qui traversaient la zone de Neuquén, où se trouvaient les communautés mapuche les plus importantes et surtout les plus aisées. Au Sud, se trouvait la communauté *Sayhueque*, installée sur le territoire appelé *Pais de las Manzanas* (« Pays des Pommes ») dont le centre était à *Caleufú*. Au Nord se trouvait la communauté *Purran*, dont le territoire s'étalait de *Corrunco* à *Barrancas* et de *Rio Neuquén* à *Lonquimai* du côté chilien. Au Centre se trouvait la communauté *Reuquecura*, dont le chef était le frère de *Calfucura*, important *toki* du *Puelmapu* à l'époque. En 1879, la *Conquista del Desierto* repousse la frontière au sud de la ville de Neuquén. Au lieu de suivre les ordres d'Avellaneda et signer la paix, les troupes militaires, commandées par le général Uriburu, ont détruit toutes les communautés mapuche et ont conquis le nord de la Province de Neuquén. La campagne de *Nahuel Huapi* a fait fuir les Mapuche face aux troupes argentines. En 1883, la campagne des Andes a fini avec la population autochtone non soumise. Finalement en 1884, le reste de la population a fui au Chili et d'autres abandonnèrent la lutte (KRADOLFER, 2011).

L'avancement des troupes a eu comme résultat la concentration de la plupart des familles mapuche dans le territoire de la Province de Neuquén dans la zone andine. Durant les années 1960, ces familles ont été forcées de s'installer dans des *reducciones*. Aujourd'hui, 56 communautés sont inscrites dans cette zone, la notion de *reducciones* ayant disparu. Il y a une concentration des familles dans le territoire de la Province de Neuquén, ce qui a une influence directe sur leur configuration administrative et sur leur fonctionnement politique ancestral.

Depuis la *Conquista del Desierto*, le peuple mapuche a vécu une importante persécution et discrimination. La population nie de plus en plus son origine mapuche et tout élément de leur culture. Cette vision a été internalisée par la population mapuche, d'une part pour survivre à l'invasion, mais d'autre part par l'acculturation. Les Mapuche eux-mêmes ont renié leur identité, voulant à tout prix s'adapter à la culture occidentale envahissante. Les parents n'ont plus appris à leurs enfants la langue ni leurs croyances, pour leur permettre d'accéder à une éducation argentine et de s'intégrer entièrement. L'imposition de la culture occidentale a fait reculer plusieurs aspects de la culture mapuche, ce qui s'est concrétisé surtout dans l'éducation de la population. Les personnes qui ont pu maintenir vivante la langue jusqu'à nos jours sont les générations qui ont précisément vécu cette conquête, mais qui ont pu rester dans leurs terres, qui se trouvaient déjà dans la zone andine (HERNANDEZ, 1993).

2.7. Nouvelles identités territoriales

L'*ayllarewe* et postérieurement le *butanmapu* se maintiennent comme structures sociopolitiques durant les siècles suivants jusqu'à l'apparition de ce que LE BONNIEC (2009) appelle les nouvelles identités territoriales mapuche.

Pour comprendre ces nouvelles identités, nous nous basons sur la thèse de Fabien LE BONNIEC intitulée « *La fabrication des territoires Mapuche au Chili de 1884 à nos jours. Communautés, connaissances et État* » sous la direction conjointe d'Alban BENSA de l'EHESS et José Luis MARTINEZ de l'Universidad de Chile, réalisée en 2009. L'auteur concentre ses recherches sur la territorialisation mapuche, en étudiant les communautés qui se trouvent à Toltén au sud du Chili. Son travail est réalisé dans le contexte du projet transdisciplinaire « Mapu-Territorialidad Mapuche en el siglo XX »³³. Pour cela, LE BONNIEC a effectué une enquête ethnographique, se basant sur un cadre théorique anthropologique et ethnohistorique. Il explique que la définition du concept de territorialité est utilisée par les États de façon limitée à un espace à administrer, mais que pour comprendre la réalité mapuche et l'apparition de ce qu'ils appellent les identités territoriales, il faut tenir compte du concept d'identité dans la définition du territoire. Le projet « Mapu-Territorialidad Mapuche en el siglo XX » propose alors la définition suivante : « *les conceptions et utilisations des espaces matériels, culturels et d'exercice du pouvoir, des sociétés humaines dans un contexte temporel* »³⁴, tenant compte de la relation subjective entre l'homme et son environnement, ce qui permet de déclencher des processus de reconnaissance de l'existence du territoire indigène. Elle permet la reconnaissance de l'existence d'espaces à mémoire collective, de leur rôle dans la subsistance socioéconomique et dans la construction sociopolitique. LE BONNIEC reprend alors le concept d'ethnoterritoire de Raúl MOLINA qui fait allusion aux territoires habités par les peuples indigènes, ayant des caractéristiques définies de façon politique, culturelle, économique et religieuse. Cependant, il ajoute l'aspect dynamique de la construction du territoire et de l'identité en soi, car dans ce processus de définition et de construction, les deux ont une forte influence l'un sur l'autre.

LE BONNIEC conclut qu'après les territorialités déjà travaillées selon la *mapuchologie*, de nouvelles identités territoriales mapuche naissent. Elles se réclament traditionnelles, représentent le passage d'une demande foncière à une revendication territoriale, se caractérisent en tant que naturelles et originelles et souscrivent au concept de *Wallmapu*. Ce dernier est conçu en tant que territoire mapuche de part et d'autre de la Cordillère des Andes, et est formé par le *Ngulumapu* à l'Ouest et le *Puelmapu* à l'Est. Le concept de *Wallmapu* est utilisé pour la première fois par l'organisation Aukiñ Wallmapu Ngulam dans les années 1980 et est, aujourd'hui, au centre de la rhétorique autonomiste et nationaliste.

³³Site web Universidad de la Frontera.

<http://antropologia.uct.cl/academicos_lebonniec.php>, consulté le 03/04/2012.

³⁴LE BONNIEC, F. (2002). Las identidades territoriales. Dans MORALES R. (comp.). *Territorialidad Mapuche en el siglo XX*. (p 31-49). Temuco : IEI-UFRO, Ediciones Escaparate. Tiré de <http://meli.mapuche.org/spip.php?article89>

Selon LE BONNIEC (2009), ces nouvelles territorialités partagent une vision géopolitique qui n'a pas été utilisée avant et qui ne démontre aucun consensus sur sa définition. Ce territoire est symbolique dans la cartographie. Il est défini à partir de bases culturelles, avec « *des dimensions idéelles, épistémologiques et sociales en réactivant le rôle et la connaissance des autorités traditionnelles* »³⁵, tenant compte des divisions culturelles déjà mentionnées. Ces nouvelles identités territoriales sont liées aux *butanmapu* formés durant les siècles antérieurs. Dans le territoire du *Ngulumapu*, LE BONNIEC (2009) observe les identités *Lafkenche*, de la mer ; *Nagche*, du bas ; *Wenteche*, des plaines ; *Pehuenche*, du *Pehuen* (des Andes) ; *Williche*, du Sud et *Picunche*, du Nord.

LE BONNIEC explique aussi l'influence de cette territorialisation dans le mouvement mapuche : « *l'écriture, le pouvoir de nommer et renommer, de déconstruire des frontières pour en établir d'autres, sont au centre du dispositif discursif du mouvement mapuche contemporain* »³⁶ en rendant légitime leur propre « di-vision ».

Les identités territoriales représentent le regroupement des communautés suivant une cohérence écologique. La création et l'utilisation de ces identités datent de l'époque de l'organisation *Aukiñ Wallmapu Ngulam*, cherchant à insister sur l'unité du peuple et faisant agir chaque identité comme une partie du mouvement. Dans ce sens, selon LE BONNIEC, le mouvement *Lafkenche* est un processus politique local qui commence avec Adolfo MILLABUR durant les années 1990 et qui donne lieu au processus de re-formation des identités territoriales. Son nom complet est « Identité Mapuche *Lafkenche* de la Province d'Arauco » (IMLPA) et il regroupe 52 communautés situées à Arauco qui cherchent la reconnaissance de leurs espaces territoriaux suivant la Convention 169 de l'OIT. En 2002, cette organisation devient le « Mouvement Identité Territoriale *Lafkenche* » (MITL) pour lutter contre la loi de pêche, travaillant pour la coordination des communautés. Son discours est principalement basé sur la différenciation entre la dissonance du *winka* et l'harmonie du Mapuche vis-à-vis de la nature. Selon LE BONNIEC, la structure basée sur l'unité « communauté » est une invention de la colonisation interne. Elle n'est pas originaire de la culture mapuche, mais « *issue de la mentalité de l'élite créole chilienne qui voyait dans le système foncier mapuche un modèle de communauté agricole primitive se caractérisant par l'absence de propriété privée, ainsi que par la tenure et le travail collectif des terres* »³⁷. Il précise que le processus de formation de géographies imaginées, basé sur l'eurocentrisme, entraîne la naturalisation du concept de communauté et la naissance de frontières entre les différentes communautés, développant des différenciations entre les groupes et donnant naissance à de nouvelles altérités. Ceci signifie que la population mapuche fait une appropriation de la dénomination de communauté entraînant l'émergence de nouvelles entités sociales, identités et territoires. La capacité de

³⁵ LE BONNIEC, F. (2009). *La fabrication des territoires mapuche au Chili de 1884 à nos jours : communautés, connaissances et État*. (Thèse de Doctorat en Anthropologie Sociale et Ethnologie sous la direction de Alban Bensa et José Luis Martinez. Paris, France). Page 517.

³⁶ *Ibid.* Page 525.

³⁷ *Ibid.* Page 199.

passer de la représentation et de l'idéologie à la réalité et au matériel a pour conséquence que le concept est nécessairement accepté par la population mapuche. Selon l'auteur, il a signifié l'appauvrissement de la population mapuche, l'usurpation de leurs terres et la fin de leur souveraineté, ainsi que l'apparition de nouveaux modes d'identification par la subjectivation d'autochtonie et donc le sentiment d'appartenance à une communauté.

Ce processus est devenu aujourd'hui un des outils du mouvement mapuche, que nous expliquerons postérieurement.

3. La population mapuche aujourd'hui

3.1. Au Chili

a. Répartition

Près de 70 % de la population mapuche habite en zone urbaine, bien que le phénomène de migration ait diminué les dernières années. 10,63 % de la population de la Région Métropolitaine du Chili est d'origine mapuche³⁸, population qui représente 44,1 % de la population totale mapuche. La plus grande concentration de la population mapuche se trouve dans la Région Métropolitaine, les régions avec des concentrations de population mapuche en ordre décroissant sont les régions IX, XIV et VIII. Au total, 79,2 % de la population totale mapuche habite les zones urbaines du pays. Ceci rend compte de l'existence d'une importante migration vers la capitale, ainsi que vers d'autres zones urbaines, en raison de la recherche d'emploi.

La géographie a étudié la situation actuelle de la population mapuche. Les dernières thèses doctorales sur le sujet se concentrent sur les interprétations subjectives du peuple mapuche pour reconstruire son territoire.

Irène HIRT a effectué sa thèse « *Redistribuer les cartes : approche postcoloniale d'un processus de cartographie participative en territoire mapuche (Chili)* » en 2008 à Genève sous la direction de Bernard DEBARBIEUX. Dans sa thèse, elle applique la cartographie participative au projet de redéfinition du territoire des communautés de Chodoy, plus spécifiquement du *lov* ou *lebo Gbvam Logko Pikunwijimapu* à Lanco, qui se trouve dans la Province de Valdivia au sud du Chili. Pour tenir compte des subjectivités de la population avec laquelle elle travaille dans ce projet, elle a utilisé la méthode ethnographique. Cependant, étant donné qu'elle a participé au projet de cartographie des communautés, elle a suivi la méthode de recherche engagée. Elle a considéré les approches théoriques de l'École du territoire et de la territorialité et des Études postcoloniales, suivant un courant de cartographie critique. Pour aborder le sujet, elle a tenu compte des concepts de *agency* ; du postcolonialisme, qui représente la « *capacité d'initiative et d'action des opprimés pour résister contre*

³⁸Institut National de Statistiques, gouvernement du Chili.
<http://www.ine.cl/canales/chile_estadistico/demografia_y_vitales/demografia>, consulté le 5 juin 2009.

le pouvoir colonial »³⁹ ; de *Researching back*, comme une révision des connaissances déjà acquises par des méthodes colonialistes et leur reproduction à partir des acteurs mêmes ; de processus dynamiques géographiques de RAFFESTIN (1980) où le concept commence à contenir le sujet, son point de vue et sa relation avec le territoire ; et celui de territorialité construite socialement par la définition du propre par rapport à autrui (RAFFESTIN, 1980). Finalement, elle a tenu compte du concept d'écogenèse territoriale que, SELON RAFFESTIN (1986), est effectuée par le biais de la territorialisation, de la déterritorialisation et de la reterritorialisation. HIRT définit le peuple autochtone reprenant la définition donnée par José R. MARTÍNEZ COBO au sein des Nations Unies en 1986 : ils sont descendants des premiers occupants du territoire et ont une relation privilégiée avec la terre. Malgré le fait qu'aujourd'hui la plupart des peuples autochtones ont vécu les effets de la migration, formant des diasporas autochtones, ils sont toujours liés à leur territoire d'origine, créant un territoire de référence non vécu. Selon cette définition, ils ont une conception identitaire et culturelle du territoire, en opposition à la conception économiciste et rationaliste occidentale. HIRT observe que quelques éléments de la configuration sociopolitique du peuple mapuche sont présents dans la représentation que font les acteurs mapuche aujourd'hui de leur territoire, par exemple l'histoire, le lignage et le lien ancestral à la terre. Durant sa participation au projet, elle a observé que la cartographie participative a renoué des liens, ravivé un discours historique et recomposé un discours d'appartenance identitaire, ce qui a permis une réappropriation territoriale à travers la capacitation des familles. Cette expérience a mis en évidence l'imposition du besoin de délimiter leur territoire de nos jours. Il est intéressant de remarquer que cet élément n'est pas primordial dans la description de la configuration sociale et politique ancestrale donnée par CAMPBELL. C'est donc un élément nouveau, résultant du colonialisme. HIRT repère dans l'histoire mapuche les trois phases de territorialisation, déterritorialisation et reterritorialisation, qui correspondent à ce que nous avons décrit plus haut sur la restructuration sociale mapuche. Elle reprend la description de ZAVALA (2000) sur la phase de territorialisation qui se déroule avec la conformation des *butanmapu* au XVIII^e siècle. La phase de déterritorialisation commence avec la création des *reducciones* par les colons qui a eu pour conséquence, entre autres, le conflit entre les différentes familles mapuche, notamment quand une partie de la population était obligée de s'installer dans le territoire où une autre famille était déjà installée. La phase de reterritorialisation commence avec la migration. Les conditions de pauvreté et de surpeuplement dans les *reducciones* provoquent la migration urbaine et en conséquence la formation d'une identité de la population mapuche dans le secteur urbain.

HIRT montre que la reconstruction du territoire commence par le peuple organisé, formé par des organisations légalement reconnues par l'État et des organisations indépendantes qui forment un mouvement autonomiste à tendance minoritaire. Cependant, elle remarque que le terme de mouvement

³⁹HIRT, I. (2008). *Redistribuer les cartes : approche postcoloniale d'un processus de cartographie participative en territoire mapuche (Chili)*. (Thèse de Doctorat ès Sciences Economiques et Sociales, mention Géographie sous la direction de Bernard Debarbieux. Faculté des Sciences Economiques et Sociales, Université de Genève. Genève, Suisse). Page 9.

n'est pas forcément applicable en raison de l'importante fragmentation entre les organisations qui, d'un côté, peut être due à la colonisation et à l'importante déstructuration vécue par le peuple, ou d'un autre côté, elle peut être attribuée à la structure décentralisée de la période avant la colonisation.

Également en géographie, nous retrouvons la thèse doctorale de Bastien SEPÚLVEDA « *Des représentations aux pratiques de l'espace : géographie(s) d'un territoire autochtone* », réalisée en 2011 à l'Université de Rouen, sous la direction de Denis RETAILLÉ. SEPÚLVEDA a pour objectif de connaître la possibilité réelle de définir le territoire mapuche tenant compte des perspectives de la population mapuche. Pour cela, il a effectué une observation participative et des entretiens libres et ouverts auprès de la population mapuche qui habite entre l'Alto BíoBío et Concepción, au sud du Chili. Il a tenu compte d'une approche géographique, anthropologique, sociologique, historique et juridique. Les concepts qu'il a abordés sont : la territorialité par le dépassement du cadre territorial étatique ; la troisième génération de minorités de BENGUA (2000), phénomène résultant de la modernité ; et, finalement, la médiance, définie par BERQUE (2004) comme la relation dynamique entre l'individu et son milieu⁴⁰.

SEPÚLVEDA conclut en premier lieu sur l'importance des implications de l'insertion des sociétés amérindiennes dans le contexte contemporain de mondialisation. Ensuite, il conclut que cette mondialisation et occidentalisation sont en même temps un risque et une ressource, car elle peut aussi fournir des armes de protection. Comme HIRT, il observe que l'État n'est pas refusé, mais questionné dans la proposition du mouvement mapuche de former un seul État à plusieurs nations par la redéfinition et la réordonnance des frontières internes. Se basant sur leur cosmovision religieuse et culturelle le mouvement définit un projet de territoire où se trouve l'enjeu identitaire de sa mobilisation politique.

SEPÚLVEDA explique que, selon GROS (2004), le territoire revendiqué par les Mapuche présente un paradoxe, car « *l'idéologie stato-territoriale est à la fois contestée et revendiquée* »⁴¹. Il voit une interaction et non une résistance, car les demandes des organisations mapuche n'exigent pas la disparition de l'État, mais sa reformulation, ce qui implique qu'il n'y aura pas de troisième âge de territorialité ni de postcolonialisme. Il observe que les Mapuche se déclarent autochtones et, en tant que nation, se posent la question sur l'identification de la population urbaine par rapport aux communautés « traditionnelles ». Il voit qu'il n'y a pas de rupture avec la ville, bien que l'élément nature disparaisse, et que les alliances, même si elles ne sont pas constantes, peuvent représenter une ouverture aux composantes exogènes.

⁴⁰SEPÚLVEDA, B. (2011). *Les Mapuches du Chili : des représentations aux pratiques de l'espace : géographie(s) d'un territoire autochtone*. (Thèse de Doctorat en Géographie sous la direction de Denis Retaillé. Rouen, France). Page 36.

⁴¹*Ibid.* Page 316.

En conclusion, SEPÚLVEDA parle d'une différence entre les discours des différents espaces mapuche, par exemple entre les représentants du mouvement et les pratiques spatiales de la population. Il observe que la conception coloniale de l'espace prévaut de nos jours dans l'imaginaire mapuche et que le territoire souffre d'un anachronisme géographique, c'est-à-dire que la population mapuche considère que les communautés et les emplacements de ces dernières correspondent à une distribution traditionnelle, alors qu'elles sont le résultat de la colonisation. Il observe aussi l'existence d'une élite urbaine, formée par des individus bien intégrés dans la société dominante, participant au système éducatif et universitaire formel, quoique l'importance de « *l'intégration au sein d'un groupe lignager* »⁴² en tant que référent identitaire persiste. Le décalage par rapport à la population en ville devient évident quand celle-ci est complètement déconnectée du mouvement, comme le montre Ana G. MILLALEO dans son mémoire de licence détaillé postérieurement.

SEPÚLVEDA mentionne que la doctrine indianiste se fonde sur une résistance à la diversité ce qui peut entraîner une exclusion des pratiques sociospatiales contemporaines. Dans le cas du mouvement mapuche, la doctrine indianiste fait aussi obstacle à son propre projet d'autonomie territoriale, car ce n'est pas toute la population mapuche qui soutient le mouvement. Le conflit vis-à-vis des surfaces affectées réside dans la manière de représenter le territoire. Le *Wallmapu* est le territoire « *manufacturé dans les enceintes des grands sommets panindianistes* »⁴³. Le socle culturel et son exploitation posent problème, éléments exagérés dans le discours d'« autochtonie », dans le processus de (re) devenir mapuche. Il observe, reprenant LE TOURNEAU (2010), la formation d'alliances avec certaines ONG, surtout écologistes, qui auront à leur tour une influence sur la configuration des territoires autochtones, ainsi qu'avec la communauté scientifique.

b. Économie

Les conséquences de la formation des *reducciones* sont observables dans la quotidienneté de la population, habitant la zone rurale transformée en agriculteurs et éleveurs. Nonobstant, quelques régions voient apparaître un petit commerce artisanal autochtone dédié surtout aux touristes. L'activité économique d'agriculture et d'élevage est effectuée principalement par des compagnies privées multinationales contre lesquelles la population mapuche ne peut pas concurrencer sur le marché national. Ceci explique le grand pourcentage de migration vers les zones urbaines, principalement dans le cas de la population jeune.

Pour mieux comprendre la situation économique du peuple mapuche il convient de préciser qu'au Chili, seulement 10,5 % de la population mapuche a suivi des études supérieures, et que seulement 47,1 % ont complété des études primaires. Cette situation est encore plus désavantageuse dans le secteur rural, où seulement 2,2 % de la population mapuche a suivi des études supérieures. La

⁴²*Ibid.* Page 571.

⁴³*Ibid.* Page 576.

population mapuche dans le secteur urbain concentre son activité économique dans le deuxième et le troisième secteur économique, c'est-à-dire que les hommes travaillent dans l'industrie de manufacture et construction, et les femmes dans le secteur de services et le petit commerce⁴⁴. Le recensement de l'année 2002⁴⁵ montre que 49,8 % de la population mapuche est économiquement active. De ce total, le recensement permet de savoir que les hommes mapuche sont plus actifs que les femmes mapuche, car du total de la population mapuche économiquement active 67,2 % sont des hommes. Cette situation est plus observable dans le secteur rural. Il faut, néanmoins, tenir compte du fait que le travail des femmes indigènes ou non indigènes est souvent absorbé par le secteur économique informel ou l'agriculture. Du total de la population mapuche non active économiquement, 58,1 % déclarent s'occuper dans les activités de la maison et 19,2 % suit des études.

Selon BENGEOA (2001), la population mapuche est aujourd'hui marquée par la pauvreté et la migration des quinze dernières années. Les difficultés de vivre dans le secteur rural et la conséquente migration urbaine représentent la mort de l'agriculture traditionnelle à petite échelle et l'adoption d'une vie urbaine dans la « pauvreté de subsistance ». BENGEOA (2001) interprète cela comme le résultat de l'imposition de la part de l'État de la « propriété indigène ». Considérant le problème de la population mapuche comme étant basé sur leur condition de collectivité, l'État chilien lui a imposé la propriété individuelle, à travers de projets de division des communautés. Malgré l'existence de quelques politiques publiques chargées de protéger la situation du peuple mapuche, la population a perdu ses terres.

La thèse rédigée par Raúl GONZÁLEZ MEYER « *Agents et dynamiques territoriales locales : qui produit le local ?* » en 2006 à l'Université Catholique de Louvain sous la direction de Frédéric DEBUYST, apporte une vision sur la situation actuelle de la population mapuche et leur rôle dans la production territoriale. Sa recherche se concentre sur trois villes du Chili. Valdivia et Temuco qui se trouvent au Sud et Arica qui se trouve au Nord. GONZÁLEZ s'interroge sur l'existence des agents qui produisent le local, en prenant comme exemple ces trois villes. Il a effectué la construction d'un inventaire théorique sur la notion d'agent local et ensuite la description de trois territoires empiriques et de leurs dynamiques selon leurs agents locaux à travers la réalisation d'entretiens en profondeur ou de conversation ouverte. Il utilise des concepts comme celui d'agent local, de changement social dans ses rôles destructif et générateur, et du local en opposition au national ou au mondial.

⁴⁴Données présentes dans PEYSER ALCIATURI, A. (2003). *Desarrollo, cultura e identidad : el caso del mapuche urbano en Chile : elementos y estrategias identitarias en el discurso indígena urbano*. (Thèse de Doctorat en Sciences Sociales (développement-population-environnement) sous la direction de Jean-Phillipe Peemans. Presses universitaires de Louvain, Louvain-la-Neuve, Belgique). Page 214.

Cette thèse tient compte de l'information obtenue dans le recensement de l'année 2002. Le recensement suivant, effectué en 2012, n'est pas utilisable en raison de problèmes méthodologiques qui entraînent la décision gouvernementale d'une nouvelle réalisation.

⁴⁵http://www.ine.cl/canales/chile_estadistico/estadisticas_sociales_culturales/etnias/pdf/estadisticas_indigenas_2002_11_09_09.pdf

L'apport de cette thèse au sujet de nos recherches est la compréhension des réalités sociales comme une production des agents, ce qui met en évidence l'importance des expressions ethniques qui deviennent en soi un agent. Ceci est défini par la recomposition de pouvoirs à différentes échelles : local, régional, national et international. Malgré leur établissement au niveau local, nous remarquons leur tendance à la formation d'organisations transcommunautaires, ce qui démontre que l'identité indigène est un élément unificateur et mobilisateur. D'un autre côté, il convient de tenir compte du raffermissement de leur présence et de leur disposition dans le territoire urbain où la cohabitation avec une autre culture renforce l'aspect multiculturel de la société. GONZÁLEZ met aussi l'accent sur la résurgence d'identités indiennes dans la périphérie urbaine, qui revalorisent leur configuration sociopolitique ancestrale, leurs autorités ancestrales ou le « pouvoir local » qui réapparaissent dans le secteur rural ou dans les secteurs périurbains. D'autres territorialités locales considérées dans ses recherches sont les territoires propres des communautés où apparaissent les notions d'indépendance et d'autonomie. Il constate également l'affaiblissement des États nationaux et la diminution de leur légitimité en tant qu'unité nécessaire. GONZÁLEZ fait référence au sens de l'action des agents indigènes par la formation de mouvements indigènes qui vivent un processus de revalorisation culturelle, surtout dans l'aspect hybride de la formation des villes. Dans ses recherches, il observe que la population indigène peut considérer la globalisation comme un danger pour le maintien ou la récupération de l'identité, d'où son objectif d'autonomie et non de séparation. C'est-à-dire, ces agents cherchent la cohabitation, que DEBUYST (1998) appelle l'ethnicité ouverte où les élites indigènes jeunes jouent un rôle principal et surgissent des communautés de façon décentralisée.

Le cas de Temuco observé par GONZÁLEZ présente différents types d'agroupements moyens. Parmi ceux-ci se trouve celui provenant du secteur rural, qui est en moindre mesure intégré par des Mapuche qui ont une vision positive du développement de Temuco et soutiennent la mairie. Ces groupes sont jugés comme un obstacle pour le développement de la ville et comme des bénéficiaires d'un programme d'assistance. Ils sont formés autour d'expressions médiatiques. GONZÁLEZ observe une participation indigène dans la micro et petite entreprise, par exemple les foires agricoles et la grande quantité de marchés locaux mapuche artisanaux et agricoles, ce qui représente la génération de liens entre l'espace rural et urbain. Le rôle joué par les ONG de soutien international se maintient uniquement avec les communautés mapuche, mais sans une action directe sur la situation de la population ni une influence sur la réalité politique. Leur présence se concentre sur l'assistance technique et la formation, elles ne deviennent pas des agents de développement. GONZÁLEZ remarque que les revendications et les mobilisations mapuche sont devenues plus puissantes durant les années 1990 et ont aussi montré une indépendance des partis politiques et un renforcement du caractère culturel. La coordination de la mobilisation s'est consolidée et cela a augmenté son action envers d'autres agents régionaux. En conséquence se forme une zone de conflit politique. Cependant, il affirme, pareillement aux auteurs antérieurs, que cela « *ne doit pas être compris comme un mouvement social unifié et centralisé, mais*

plutôt comme des expressions multiples et à têtes multiples »⁴⁶ au niveau régional. Il explique que ce conflit est né par le développement de groupes de déforestation et d'exportation principalement durant les années 1980-1990 et avec la nouvelle loi sur la pêche dans la zone. Ceci a pour conséquence des interventions qui vont entraîner un constant remodelage du territoire mapuche, brisant leur continuité. Ce conflit est important pour la région, car il met en question un agent important : l'entreprise et le capital de déforestation. Il observe également que dans la ville il y a une reproduction de la culture mapuche, mais aussi une intégration et une dynamique d'échange et de conflit avec la culture *winka*. Cette intégration met en évidence une situation de discrimination, menant par exemple à la coordination des étudiants universitaires en faveur de l'affirmation identitaire. L'action mapuche cherche à présenter sa lutte dans le contexte de Temuco le considérant comme un centre politique. La perception du mouvement mapuche dans la population de cette ville prend différentes formes. GONZÁLEZ observe des visions péjoratives au sujet de la population mapuche⁴⁷, l'idée d'un mouvement intervenu par des agents étrangers et la condamnation du mouvement en raison de sa responsabilité dans la création d'un climat d'« ingouvernabilité ». La revendication du territoire est suivie de la revendication d'autonomie et d'autogouvernement qui installent dans la ville la « *hantise de la sécession* »⁴⁸. Ceci entraîne la formation d'une tendance antimapuche, ralentie par l'intervention de l'Église catholique qui a participé à la formation de quelques organisations mapuche. Les médias jouent un rôle dans la formation d'opinion publique et donc les agents cherchent leur soutien, mais GONZÁLEZ explique que le média principal, tant au niveau régional qu'au niveau national, a une vision conservatrice en ce qui concerne la mobilisation mapuche.

c. Migration

La migration, selon BENGUA (2000), a été relativement rapide en raison de l'existence de réseaux d'amitié locaux urbains. Cependant, la seule alternative étant de prendre un travail à basse rémunération, la migration n'a eu comme résultat que la pauvreté de la population mapuche résidant dans le secteur urbain. C'est justement ce secteur qui engendre une « émergence indigène ». Cette population éprouve de la sympathie et de la solidarité avec la population mobilisée dans le secteur rural, mais adopte un discours réélaboré marqué par l'éducation formelle et par une tendance panindigéniste.

MARIMÁN (1990) interprète cette situation comme une intégration qui n'est pas réelle et comme une conséquence de la formation de *reducciones* qui a transformé la population mapuche en agriculteurs dans un contexte de pauvreté. Selon l'auteur, l'État a obligé la population à renier son appartenance au peuple mapuche et a forcé son intégration à la culture chilienne, mais dans la marginalité et la discrimination. Il explique que la pauvreté et l'épuisement des terres ont provoqué un

⁴⁶GONZÁLEZ MEYER, R. (2006). *Agentes y dinámicas territoriales locales. ¿Quiénes producen lo local? / Agents et dynamiques territoriales locales : qui produit le local ?* (Thèse de Doctorat en Sciences de la Population et du Développement sous la direction de Frédéric Debuyst. Louvain-la-Neuve, Belgique). Page 305.

⁴⁷*Ibid.* Page 392.

⁴⁸*Ibid.* Page 308.

exode rural des jeunes ce qui a donné comme résultat la formation de noyaux urbains mapuche marginalisés par le manque d'éducation et par le racisme. Ces conditions ont eu pour conséquence une négation de la culture propre et la disparition de « l'espace territorial mapuche »⁴⁹ en raison de la migration régionale, vers la capitale Santiago. L'auteur conclut alors que la population urbaine qui vit de nos jours un repli sur la culture traditionnelle n'est en train de vivre qu'une illusion (MARIMÁN, 1990). Essentiellement parce que la ville n'offre pas un espace approprié pour le développement culturel mapuche. Un exemple de cela est la perte de la langue *mapuzungún*, car elle a représenté un obstacle à l'intégration. Contrairement, BOCCARA (2002) avance qu'avec la naissance d'une entité urbaine, naît une identité urbaine qui prouve l'importance de la récupération de la culture dans la zone urbaine par le renforcement des éléments culturels, voire l'exacerbation en comparaison avec le secteur rural.

La thèse « *Desarrollo, cultura e identidad : el caso del Mapuche urbano en Chile : elementos y estrategias identitarias en el discurso indígena urbano* » réalisée par Alexia PEYSER sous la direction de Jean-Phillipe PEEMANS en 2003 à l'Université Catholique de Louvain, disponible pour la consultation dans la Bibliothèque BSPO de l'UCL à Louvain-la-Neuve permet de mieux comprendre la situation du peuple mapuche dans la zone urbaine. PEYSER travaille sur l'apparition et le développement de l'identité mapuche dans le secteur urbain, spécifiquement dans les zones urbaines de la Région IX et de la Région Métropolitaine au Chili, cherchant à prouver l'existence d'un processus d'appropriation d'éléments culturels d'autrui et leur conjugaison avec des éléments culturels propres pour la création ou le renforcement de frontières de la culture propre. Elle s'est basée sur les théories de la Modernité et du Développement où sont appliqués les concepts de syndrome de Modernité de Joseph KAHL (1968)⁵⁰. Elle a aussi tenu compte du concept de Modernité des peuples originaires selon Rodolfo STAVENHAGEN (1997) qui décrit une coupure avec la tradition, une croissante homogénéisation et l'évolution identitaire et culturelle à caractère non définitif. PEYSER a aussi voulu considérer les concepts de culture et d'identité à partir de la modernité et de l'anthropologie. À travers du concept d'interculturalité qui explique que la culture est définie en tant que phénomène relationnel, considérant essentiellement son aspect dynamique et flexible, ainsi que la diversité culturelle comme un résultat de la globalisation. Elle tient compte aussi du concept d'identité objective qui est définie par les autres et d'identité subjective qui est définie par soi-même, reconnaissant l'individualité qui oriente leur action. Également, elle considère le concept de stratégies identitaires qui sont créées par les choix que l'individu fait des éléments psychologiques, culturels et sociaux autour d'un objectif dans une situation d'interaction.

L'angle que PEYSER donne à sa recherche est celui de l'observation des stratégies identitaires dans un contexte de modernité et dans le sens d'un développement social dans le secteur privé. En

⁴⁹MARIMAN, J. (1990). *Question mapuche, décentralisation de l'Etat et autonomie régionale*. Temuco : Centre d'Etudes et de Documentation Mapuche –Liwen. Page 4.

⁵⁰Qui tient compte de sept étapes liées aux valeurs et aux attitudes modernes : l'activisme, la stratification faible, la stratification communale faible, la faible intégration familiale, l'individualisme, la participation aux médias et la préférence pour la vie urbaine.

observant les résultats du recensement effectué par l'État en 1992, elle conclut que l'identité mapuche ne disparaît pas avec l'immersion dans la ville. Il y a donc un « *phénomène de réaffirmation identitaire* »⁵¹. Selon elle, comme BOCCARA (cf supra) les Mapuche urbains font constamment référence à leur culture d'origine mapuche dans leur discours, renforçant l'importance de leur langue, ainsi que l'importance de la terre et des communautés auxquelles leurs familles ont appartenu, même s'ils parlent principalement l'espagnol et même si leur éducation est essentiellement chilienne. La combinaison de ces éléments entraîne une reformulation de leur identité à travers le déplacement des frontières identitaires. Les organisations urbaines mapuche jouent un rôle très important dans le renforcement de l'identité mapuche chez la population mapuche urbaine. Dans le secteur rural, ce rôle est joué par la communauté ou par la famille pour assurer la continuité de la culture.

L'auteure constate l'existence de quatre stratégies de reconstruction identitaire. En premier, la stratégie de réassumer l'identité ; deuxièmement, celle de relativiser l'identité, c'est-à-dire de la soupeser par rapport à d'autres dimensions ; ensuite la stratégie de la perte absolue et, finalement, la stratégie de l'utilisation de l'ascension sociale pour revendiquer l'identité. Pour PEYSER, la reconstruction ethnique devient alors un processus reconnu comme évident. Dans celui-ci, les organisations urbaines jouent l'important rôle du « *vicaire de la communauté* »⁵² s'occupant de maintenir et de former les liens sociaux et émotionnels ainsi que de maintenir la culture dans la pratique. L'auteure explique que l'insertion sociale de la population mapuche est effectuée principalement à travers l'éducation et l'urbanisation et qu'elle ne représente pas forcément la perte de la culture mapuche et du lien avec le rural, car ces deux mondes peuvent cohabiter grâce au transit et au flux continu entre l'espace rural et l'espace urbain. Un autre aspect qui permet la survie de la culture mapuche est le transfert des ressources matérielles et des connaissances qui suivent le chemin de la main-d'œuvre qui se déplace vers l'urbain et celui des retraités et des vacanciers qui se déplace vers le rural. Également, elle observe que la participation dans les organisations urbaines représente une étape temporelle, mais obligatoire pour les jeunes mapuche urbains. Ces organisations sont la source de socialisation mapuche remplaçant le rôle de la famille dans la zone urbaine.

En ce qui concerne la perception de l'entourage et des espaces habités, elle constate qu'il y a une dualité identitaire marquée par un repère de temps, l'avant et l'après de la migration vers la ville ou de la récupération identitaire, déterminée par l'occultation de l'identité et par l'utilisation de la langue. À propos de l'élément identitaire de la langue, elle conclut qu'il y a une perte de la langue avec la migration vers le secteur urbain, mais qu'elle garde son importance en raison de sa valeur symbolique

⁵¹PEYSER ALCIATURI, A. (2003). *Desarrollo, cultura e identidad : el caso del mapuche urbano en Chile : elementos y estrategias identitarias en el discurso indígena urbano*. (Thèse de Doctorat en Sciences Sociales (développement-population-environnement) sous la direction de Jean-Phillippe Peemans. Presses universitaires de Louvain, Louvain-la-Neuve, Belgique). Page 216.

⁵²*Ibid.* Page 371.

entre les Mapuche urbains en tant que drapeau de la revendication identitaire⁵³. Au sujet de l'élément identitaire de la terre, elle remarque l'importance de la connexion avec l'aspect symbolique de la terre d'origine au travers de la famille. C'est un espace de reproduction de la culture et des traditions ancestrales⁵⁴. Cependant, dans un discours social, elle est aussi une ressource économique qui disparaît, ce qui a pour conséquence la migration urbaine⁵⁵. Par rapport à la valeur de l'éducation occidentale, l'auteure explique qu'elle est légitimée dans une deuxième étape au moment d'apercevoir de nouvelles valeurs dans la société hégémonique, permettant l'intégration et devenant alors la justification de la négation de la culture d'origine⁵⁶. Elle observe l'importance des organisations urbaines, car elles se trouvent au centre des processus de récupération identitaire chez la population mapuche dans ce secteur. Elle observe un élargissement des frontières culturelles où il y a une appropriation de la culture *winka* en même temps qu'un renforcement des éléments identitaires propres au travers des organisations urbaines⁵⁷. Finalement, elle considère qu'il y a une possibilité future de conjugaison des éléments culturels originaires et des éléments culturels hégémoniques, ce qui représente une possibilité réelle de participation politique et d'un développement équitable réel.

PEYSER fournit une représentation historique de la problématique indigène en l'observant en tant que processus comme nous l'avons nous-mêmes détaillée auparavant. En premier, le déterminisme géographique explique que la population mapuche, étant éloignée des centres de développement social, a vécu une arrivée tardive des conquistadores. Deuxièmement s'est déroulée une confrontation guerrière importante et maintenue pendant au moins 200 ans selon les historiens spécialisés. Troisièmement, l'invasion et la création de *reducciones* ont renforcé la formation d'alliances avec la population paysanne installée dans les zones rurales, surtout après plusieurs années de cohabitation. En raison de la disparition de l'aspect ethnique et de la priorisation de l'aspect social, ainsi que des politiques de l'État sur la distribution de la terre, les Mapuche deviennent des paysans. Actuellement, les revendications évoluent dans une nouvelle phase où est considérée la condition de « peuple », ce qui engendre la demande d'autodétermination, qui signifie avoir le contrôle sur les ressources humaines et physiques.

3.2. En Argentine

a. Répartition

La population mapuche en Argentine se situe dans les Provinces de Buenos Aires, La Pampa, Neuquén, Río Negro, Chubut et Santa Cruz. En 2001, le recensement a inclus un item sur l'appartenance ethnique. KRADOLFER (2011) mentionne que déjà en 1966 un premier recensement,

⁵³*Ibid.* Page 317.

⁵⁴*Ibid.* Page 341.

⁵⁵*Ibid.* Page 348.

⁵⁶*Ibid.* Page 356.

⁵⁷*Ibid.* Page 367.

réservé uniquement à la population autochtone avait démontré l'existence de 28.621 Mapuche⁵⁸. En 2001, le recensement démontre que la population mapuche se trouve surtout concentrée dans la Province de Neuquén avec une population mapuche de 8.682. En 2004, il y a 104.988 Mapuche dans la totalité du pays, dont 76.606 se trouvent en Patagonie. Ils représentent 26 % de la population autochtone de l'Argentine et 76 % de la population mapuche qui se trouve en zone urbaine. Cependant, KRADOLFER observe aussi la présence de communautés mapuche dans la Province de Rio Negro, Santa Cruz et Los Toldos, près de Buenos Aires, communautés qui sont considérées comme plus petites que celles dans la Province de Neuquén. Sauf dans le cas de la Province de Buenos Aires, ces provinces sont frontalières avec la Province de Neuquén, ce qui montre une continuité territoriale entre les communautés. Les communautés qui se trouvent près de la Province de Buenos Aires n'ont pas été déplacées par les militaires durant la « Conquête du Désert ».

b. Économie

Dans le processus de formation de la nation argentine, la population s'est séparée de l'image du Mapuche pour adopter celle du *gaucho* (cow-boy argentin), ce qui implique qu'ils n'ont pas été intégrés à l'identité argentine. KRADOLFER (2011) explique que la politique provinciale argentine a donné lieu à des adaptations particulières des Mapuche au système hégémonique local, ce qu'elle observe dans l'établissement d'une relation « provincialisée ». Selon KRADOLFER (2011), la transformation sociale de la population mapuche se produit principalement durant le XX^e siècle, avec l'installation de clôtures dans les territoires, ce qui entraîne la régression du nomadisme, l'appauvrissement des sols et la diminution de la taille des troupeaux possédés par les Mapuche devenus petits producteurs. Cela a pour conséquence des problèmes structurels de main d'œuvre et la subséquente migration urbaine.

HERNANDEZ (1993)⁵⁹ considère que les expériences vécues par la population mapuche en Argentine ont signifié le « masquage » de l'identité ethnique à travers la désarticulation de la configuration sociopolitique traditionnelle et l'impossibilité de l'autoreprésentation dans la société nationale, cela en raison de l'illégitimité des processus juridiques et l'absence physique de leurs chefferies⁶⁰, ainsi que de la perte du *mapuzungún*. Selon elle, la population mapuche en Argentine tisse ses relations sur la base d'un système de parenté, mais éprouve la liberté de choisir des partenaires à travers le système de dons, formant des réseaux de partenariat qui varient. La famille mapuche en Argentine est une famille nucléaire qui forme un groupe domestique.

⁵⁸KRADOLFER, S. (2011). *Quand la parenté impose, le don dispose : organisation sociale, don et identité dans les communautés mapuche de la province de Neuquén (Argentine)*. Suisse : Bern Peter Lang.

⁵⁹Anthropologue argentine fonctionnaire de la Division de Population de la CEPAL (Commission Économique pour Amérique latine et les Caraïbes).

⁶⁰HERNANDEZ, I. (1993). *La identidad enmascarada : Los Mapuche de los Toldos*. Buenos Aires : EUDEBA (Editorial Universitaria de Buenos Aires). Page 267.

Après la *Conquista del Desierto*, les familles ne gardent que des zones inhospitalières, qui feront l'objet de la création de *reducciones* avec la loi 215, laquelle spécifie que la population doit avoir des titres de propriété sur celles-ci. Cependant, la loi n'est pas respectée et plusieurs ne reçoivent jamais leurs titres, entraînant leur déplacement vers les zones de Chubut et Neuquén. Les familles sont séparées, et quelques membres sont faits prisonniers pour l'emploi de main d'œuvre au centre du pays (HERNANDEZ, 1993). KRADOLFER (2011) explique que les sources documentaires diminuent à partir de 1885, mais l'installation de la pauvreté est toujours observable, avec la conséquente formation de groupes errants sans territoire.

c. Migration

Ce n'est qu'au début du XX^e siècle qu'ils réussissent à s'installer à nouveau en communautés dans les secteurs moins propices à l'agriculture et plus éloignés des centres urbains, ce que KRADOLFER (2011) définit comme un processus de reformation des anciens territoires privatisés et transformés en *latifundios* (grands domaines). Jusqu'à nos jours, l'État ne reconnaît pas ses territoires comme les leurs. KRADOLFER (2011) explique que les familles ont dû se réunir autour d'un *lonko* pour faire reconnaître leurs droits sur une partie du territoire conquis. Le *lonko* ressurgit, cette fois, comme l'autorité d'une famille étendue. Au début du XX^e siècle, l'État reconnaît le droit d'établissement sur un territoire, mais pas le droit de propriété, au chef en tant que représentant, lequel doit donner son nom au territoire. Ceci a renforcé le processus de réunion de plusieurs familles différentes qui pouvaient avoir été ou non géographiquement voisines dans le passé, ce qui implique l'existence de subdivisions internes dès la formation des communautés⁶¹.

Ceci a été travaillé en profondeur dans la thèse de Sabine KRADOLFER, « *Quand la parenté impose, le don dispose : organisation sociale, don et identité dans les communautés mapuche de la Province de Neuquén (Argentine)* » rédigée sous la cotutelle de Pierre-Yves JACOPIN et de Gérard BERTHOUD et défendue en Suisse en 2011. Avec ses recherches, KRADOLFER révèle la configuration sociale de la population mapuche habitant la Province de Neuquén en Argentine. Sa thèse a la particularité de reprendre le concept du « don » selon MAUSS qui tient compte de l'échange et de la réciprocité dans la formation des liens sociaux.

Selon KRADOLFER, la population mapuche est guidée par le système de parenté, mais elle présente aujourd'hui une certaine liberté de choisir des partenaires qui n'ont pas forcément un lien familial pour effectuer les dons. Ceci permet la naissance de réseaux de partenariat qui changent constamment. La famille mapuche nucléaire forme un groupe domestique qui attribue une importance différente aux liens patrilinéaires de ceux matrilinéaires. Le lien formé par l'utilisation de la langue est moins important aujourd'hui, le *mapuzungún* étant très peu parlé en Argentine.

⁶¹KRADOLFER, S. (2011). *Quand la parenté impose, le don dispose : organisation sociale, don et identité dans les communautés mapuche de la province de Neuquén (Argentine)*. Suisse : Bern Peter Lang. Page 41.

Les Mapuche vivent aujourd'hui les conséquences de l'augmentation de la population. L'importante pression démographique entraînait traditionnellement une segmentation et une expansion rapide, mais celle-ci est altérée par le confinement. Ils ne sont pas libres de se déplacer, donnant lieu à des communautés endogames où il y a un regroupement de personnes assez éloignées du point de vue familial (KRADOLFER, 2011). La rédaction de l'*Estatuto Tipo* durant les années 1970 ne suffit pas pour faire respecter le caractère collectif de leur culture. Dans le cas argentin, la pression faite par quelques dirigeants mapuche menée suivant les voies législatives a comme résultat la rédaction de l'*Estatuto Tipo*, document ratifié par les autorités argentines où s'expriment les principaux axes de la jurisprudence et de la lutte politique mapuche. Cet événement représente une nouvelle relation entre l'État et les peuples autochtones sur le respect des différences culturelles, permettant la revendication du territoire avec un contrôle sur la gestion de celui-ci. Cependant, cette loi est limitée dans sa considération de la réalité des communautés et de la culture mapuche. La configuration sociale des communautés est basée sur la parenté et le territoire détermine l'unité du « groupe patrilocal ». Selon la loi, la communauté a sept membres : le *cacique*, leader équivalant au *lonko* dans la tradition mapuche ; le deuxième *cacique* qui est le *inal lonko* dans la tradition mapuche ; le secrétaire, équivalant au *werken* dans la tradition mapuche (uniquement en Argentine), le comptable et trois porte-parole qui sont les *kona* de la tradition mapuche (uniquement en Argentine)⁶². Selon KRADOLFER, au-delà de ces spécifications et régulations, le but des communautés est le travail de la production agricole pour assurer la cohésion de la population mapuche. Ceci est réussi au travers de la réalisation du *mingaco*, qui est le travail collectif dans les champs ; la *vuelta de mano* qui signifie littéralement « rendre la main », c'est-à-dire s'entraider, mais pas simultanément ; et la *medieria* qui est la division des tâches dans le groupe, où une partie met à disposition le terrain et l'autre le travaille. Après la récolte, il y a une répartition égalitaire de la production.

4. Le territoire mapuche

Le territoire mapuche est difficile à décrire car il en existe plusieurs interprétations autant du point de vue historique que dans l'actualité.

a. Les limites de la reconnaissance

Comme nous l'avons déjà mentionné, dans l'actualité, le gouvernement chilien reconnaît une importante présence dans les Régions IX, X et XIV⁶³. La ville de Temuco, dans la Région IX, concentre une population mapuche qui représente 23,4 % de la population de cette région. Des 14 régions du Chili, 3 reconnaissent les pourcentages les plus hauts en ce qui concerne la présence de population mapuche par rapport à la présence de population chilienne : la Région de l'Araucanie, la Région des

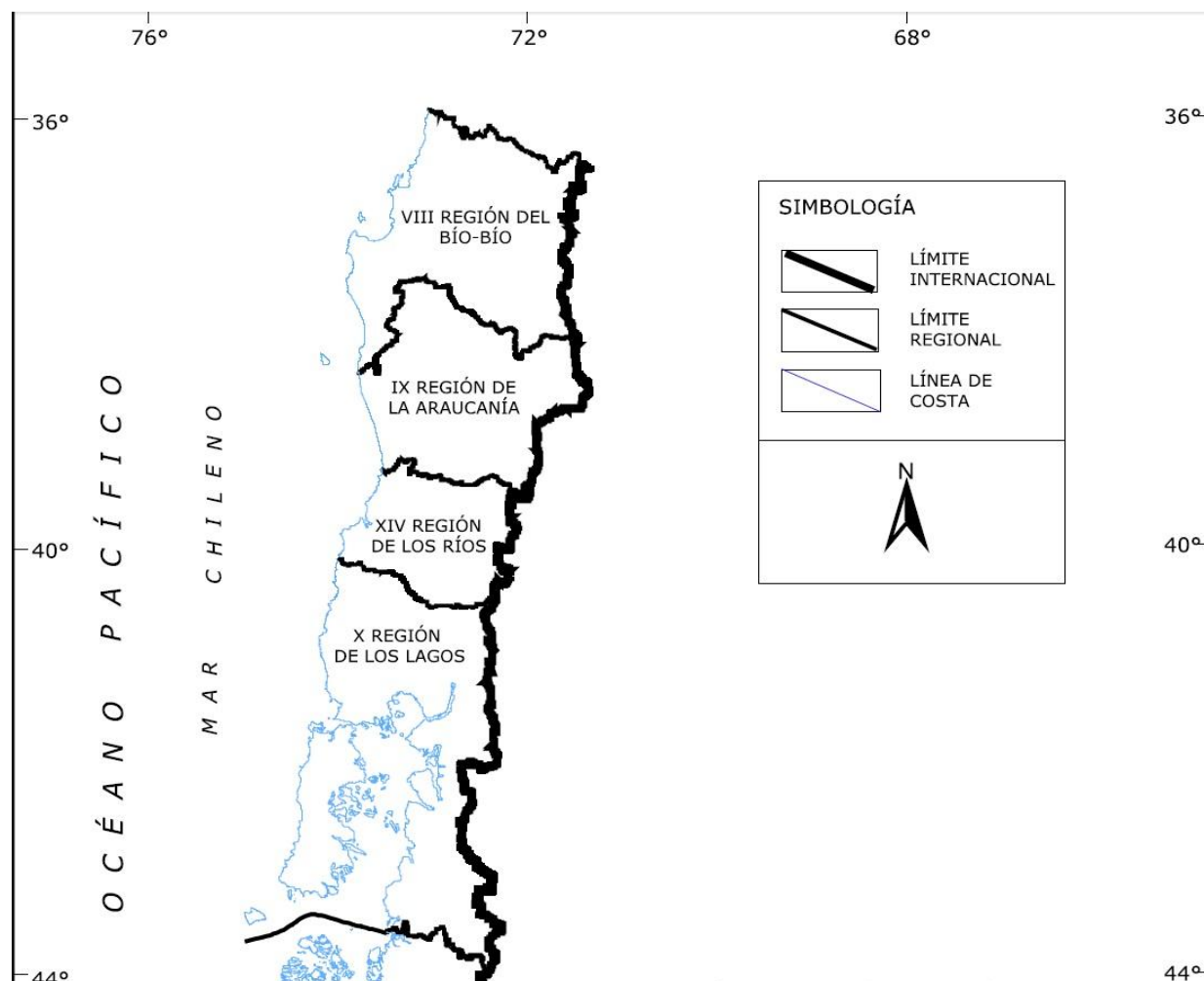
⁶²KRADOLFER, S. (2011). *Quand la parenté impose, le don dispose : organisation sociale, don et identité dans les communautés mapuche de la province de Neuquén (Argentine)*. Suisse : Bern Peter Lang. Page 235.

⁶³Institut National de Statistiques, gouvernement du Chili.

<http://www.ine.cl/canales/chile_estadistico/demografia_y_vitales/demografia/pdf/poblacion_sociedad_enero09.pdf>, consulté le 4 juillet 2013.

Rivières et la Région des Lacs. La Région du Biobío n'est pas concernée au même niveau par la population mapuche mais par exemple le parti politique mapuche cherche à démontrer la présence de la population mapuche et à mobiliser leur soutien pour pouvoir mener à terme sa formation et inscription légale en tant que parti politique chilien.

Carte 3 : Les régions administratives chiliennes dans la zone du Wallmapu



Section d'image obtenue dans Division Politico administrativa du Chili⁶⁴

Dans le cas de l'Argentine, le gouvernement reconnaît une importante présence de la population mapuche notamment dans la Province de Neuquén.

⁶⁴ Instituto Nacional de Estadísticas (2008). *División Política Administrativa y Censal 2007*. Page 13. Tiré de http://www.ine.cl/canales/chile_estadistico/territorio/division_politico_administrativa/pdf/DPA_COMPLETA.pdf

Carte 4 : Province de Neuquén



Section d'image obtenue dans Mapas, Gouvernement d'Argentine⁶⁵

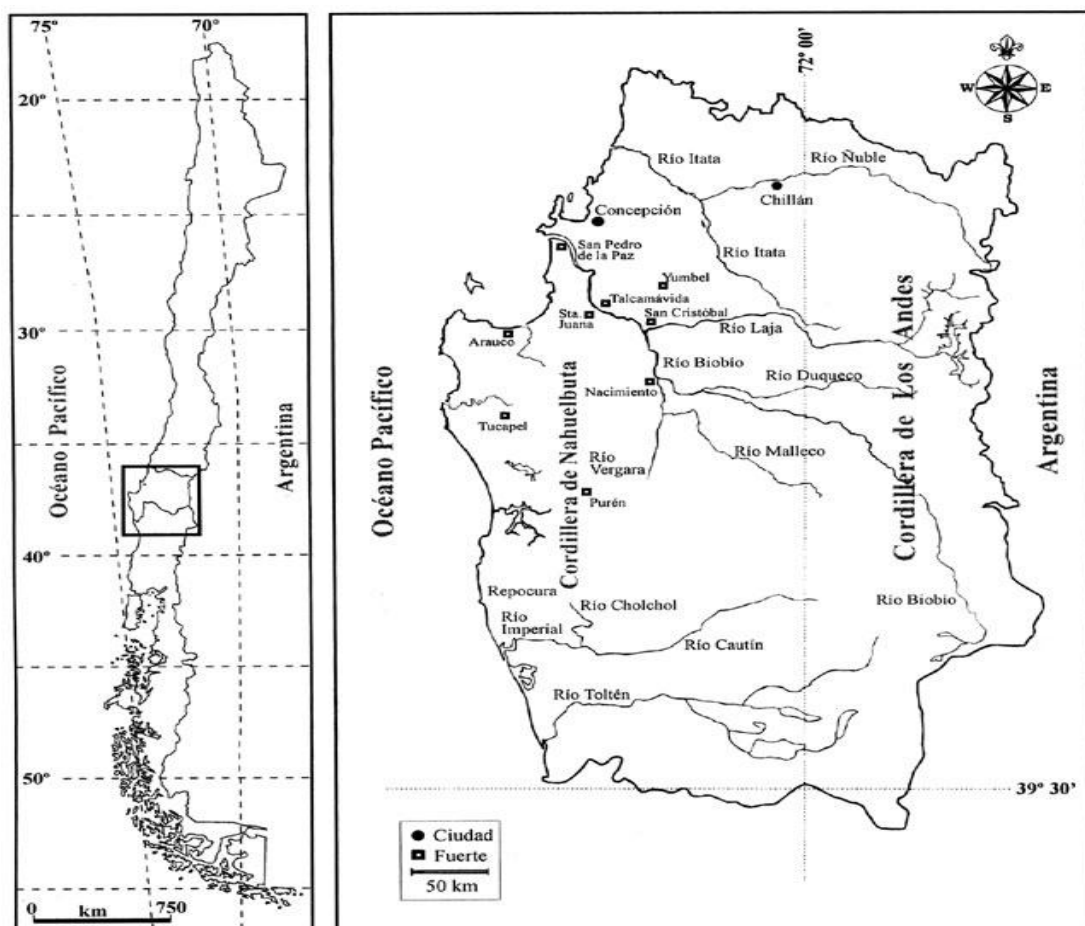
Cependant, la reconnaissance des gouvernements de la présence de la population mapuche dans ces régions n'est pas une reconnaissance de l'existence d'un territoire mapuche.

Pour parler réellement de territoire mapuche il est nécessaire de faire appel aux auteurs de la mapuchologie ou aux organisations actuellement formées et en lutte. Nous allons tenir compte des visions des organisations en lutte dans notre chapitre des résultats mais à continuation nous allons présenter la description du territoire mapuche selon les auteurs.

b. Territoire historique

La plupart des historiens tels que LATCHAM postulent que la frontière nord du territoire mapuche était où commençait la plus grande concentration de la population, à partir de la rivière Itata jusqu'à la rivière de Toltén, territoire que les chroniqueurs ont nommé l'Araucanie, aujourd'hui comprenant une partie de la Région de Bío-Bío et la Région de l'Araucanie.

Carte 5 : territoire au Chili occupé par le peuple mapuche au XVI^e siècle



Le territoire occupé par le peuple mapuche selon les historiens des années 1920⁶⁶

⁶⁶ TORREJÓN, FERNANDO, & CISTERNAS, MARCO. (2002). Alteraciones del paisaje ecológico araucano por la asimilación mapuche de la agroganadería hispano-mediterránea (siglos XVI y XVII). *Revista chilena de historia natural*, 75(4), 729-736. Tiré de http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0716-078X2002000400008&lng=en&lng=es.10.4067/S0716-078X2002000400008

Mais BENGUA (2000), se basant sur des études actuelles de l'université du Chili explique que le peuple mapuche habitait autour des années 600 av. J.-C. la zone centrale et la zone sud du territoire du Chili à partir de la rivière Maule, 120 kms au nord de la rivière Itata.

C'est uniquement à partir de la signature du traité de Quilin en 1641 que la République Mapuche est déclarée à partir de la frontière de la rivière BíoBío, que nous pouvons voir sur la carte 5 (BENGUA, 2000). Ce et le territoire reçoit le nom de *Ngulumapu*, signifiant « terre de l'Ouest ».

Cette vision historique fait que l'existence du peuple de part et d'autre de la Cordillère des Andes n'est considérée qu'après le processus appelé l'araucanisation de la Pampa en territoire argentin, processus qui commence au début du XVIIe siècle (BENGUA, 2000 ; BOCCARA, 1998), s'installant en premier dans les zones de la précordillère du côté argentin, ce qui équivalait aux Provinces de Neuquén et de Río Negro (BENGUA, 2000) jusqu'à arriver à la Province de Buenos Aires, que nous pouvons observer dans la carte 2. Ce territoire reçoit le nom de *Puelmapu*, signifiant « terre de l'Est ».

Carte 6 : Le Wallmapu en 1550



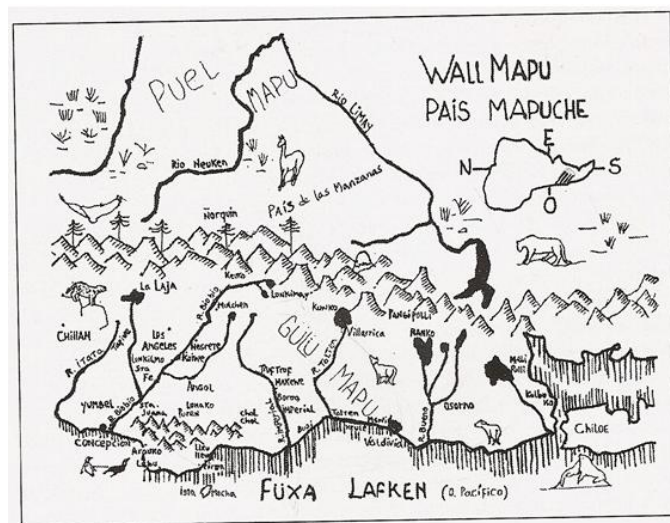
Basée sur études archéologiques⁶⁷

⁶⁷ HERNÁNDEZ, I. (2003). *Autonomía o ciudadanía incompleta: el pueblo mapuche en Chile y Argentina*. Santiago de Chile : CEPAL, Naciones Unidas. Page 63.

c. Territoire vécu

À partir des années 1990, les organisations formées au sein du mouvement mapuche créent un nouveau concept unifiant ces deux territoires, le *Wallmapu* (Pays mapuche) qui cherche à établir ce qu'est aujourd'hui le territoire mapuche (LE BONNIEC, 2009). Cependant, le concept souffre des modifications selon les interprétations des différentes organisations et de la population mapuche. Malgré l'intention décolonisatrice de la création de ce concept (MARIMAN, CANIUQUEO, MILLALEN et LEVIL, 2006), les frontières du territoire du *Wallmapu* se basent en première instance sur les frontières définies lors du Traité de Quilín, suivant la frontière de la rivière du Bío-Bío, et dans d'autres cas ses frontières suivent les frontières des régions et provinces définies selon la division politico administrative du Chili et de l'Argentine. Le concept se base sur l'ancrage de la mémoire collective du peuple, une culture orale (TRICOT, 2009), ce qui rentre dans le processus de reconstruction identitaire et récupération de la culture du peuple mapuche. Ce territoire est interprété comme une continuité, faisant appel aux anciennes histoires mapuche, transmises oralement, sur le déplacement de la population traversant la Cordillère des Andes et habitant ces territoires aujourd'hui considérés comme étant frontaliers (TRICOT, 2009). Le *Wallmapu* étant une construction basée sur cette tradition culturelle orale, il devient dans le discours un territoire ressemblant au territoire occupé avant la conquête chilienne et argentine (MARIMAN, CANIUQUEO, MILLALEN et LEVIL, 2006).

Carte 7 : Le Wallmapu sur une carte mapuche



Carte dessinée par l'auteur Pablo Marimán en s'appuyant sur les descriptions des territoires mapuche à l'époque de la colonisation avec l'intention de décoloniser les connaissances historiques sur le peuple mapuche, objectif poursuivi par les auteurs dans la rédaction de ce livre.⁶⁸

⁶⁸ MARIMAN, P., CANIUQUEO, S., MILLALEN, J. y LEVIL, R. (2006). *Escucha winka!!* Santiago : Editorial LOM. Page 60.

Ce territoire est d'autant plus observable dans la création dans les années 1990 du drapeau mapuche

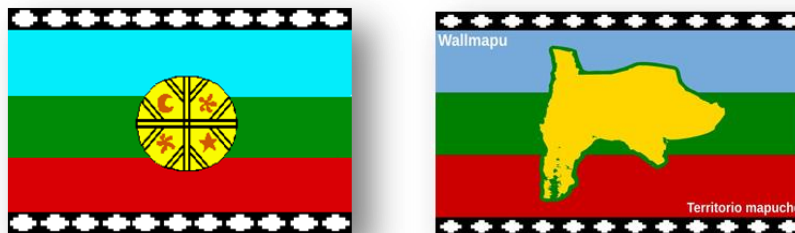


Image obtenue du site web Ñuke Mapu⁶⁹ Cette image n'est plus disponible en ligne⁷⁰

Sur ce drapeau la couleur bleu représente le ciel, la couleur verte représente la nature et la couleur rouge représente la terre, où coule le sang du peuple, comme faisant partie du sang du peuple. Au milieu nous retrouvons une représentation de la face de l'instrument *kultrun* qui représente les différents niveaux spirituels du Wallmapu, qui seront expliqués dans le territoire symbolique, et les quatre points cardinaux, représentant les quatre vents et les quatre points énergétiques du Wallmapu, expliqués également dans le territoire symbolique.

Le drapeau est souvent accompagné d'une représentation du territoire mapuche, revendiquant des frontières précises qui suivent dans ce cas les limites définies par la distribution politico administrative des pays en question, mais qui ne respectent pas la frontière entre les deux pays. C'est-à-dire, dans l'image le territoire mapuche inclut la Région Métropolitaine (où se trouve Santiago), la Région Bernardo O'higgins, la Région du Maule, la Région du Bío-bío, la Région de l'Araucanie, la Région des Rivières et la Région des Lacs au Chili. Du côté de l'Argentine, la frontière du territoire mapuche suit les limites des Provinces de Neuquén, la Pampa, Buenos Aires, Rio Negro et Chubut.

Suivant cette logique, le territoire du Wallmapu suit des frontières définies selon le territoire occupé par d'autres peuples autochtones, en tenant compte des découvertes archéologiques qui font preuve de la présence de la culture mapuche sur ces territoires (HERNANDEZ, 2003). Le *Wallmapu* contient dans ce cas du côté chilien le territoire qu'aujourd'hui nous connaissons comme la Région Métropolitaine (où se trouve Santiago), et l'île de Chiloé au Sud. Du côté argentin, le *Wallmapu* va jusqu'à la Province de Buenos Aires par l'Est et la Province de Chubut au Sud.

⁶⁹ <http://www.mapuche.info/index.php?op=innhall-sida-search-action&sok=bandera>

⁷⁰ Cette image a été obtenue de l'ancien site web du parti politique mapuche www.wallmapuwén.cl, mais ayant changé de site web, l'image n'est plus disponible.

d. Territoire symbolique

Le territoire mapuche compte avec une dimension symbolique qui est la base de cosmovision du peuple mapuche (TRICOT, 2009). Pour comprendre le territoire mapuche il faut alors tenir compte de cette dimension.

Dans la culture mapuche, le monde naturel est une réplique exacte du monde surnaturel. De la sorte, le cosmos est formé par six ou sept plateformes carrées entre ces deux mondes (GREBE, PACHECO et SEGURA, 1972). Ainsi, le bien et le mal sont juxtaposés dans le monde naturel. Le *wenu mapu* est le territoire du Sud-Est et représente le bien et le *anka wenu* et *minche mapu* sont des territoire du Nord-Ouest et représentent le mal. Ainsi, les histoires mapuche parlent des voisins fraternels du *Puelmapu*, l'Est, point cardinal des esprits bénéfiques. Cette dualité est présente constamment dans la cosmovision mapuche : deux dieux vieux et deux dieux jeunes donnent place à quatre espaces, les quatre points cardinaux qui représentent alors quatre niveaux de dieux.

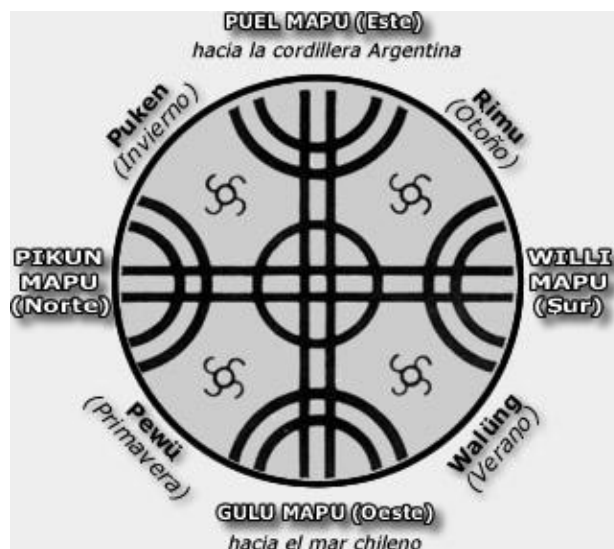


Image de l'instrument mapuche sacré *Kultrun*. Site web sur les peuples autochtones : Pueblos Originarios⁷¹

Les quatre points cardinaux sont représentés également dans le niveau des dieux du *Meli Wiltrán* où résident quatre familles de dieux des quatre points cardinaux. Ce sont les dieux des éléments et des forces de la nature, ils dirigent alors les phénomènes climatiques (GREBE, PACHECO et SEGURA, 1972).

Le *Wallmapu* vit aussi un découpage vertical, qui régit l'équilibre de la vie : le *Wenu Mapu* représente les terres d'en haut où vont les âmes ; le *Ragiñ Mapu* ou *Ragiñ Wenu Mapu* représente l'espace intermédiaire ; le *Nag Mapu* représente l'espace où nous vivons ou *Puji Mapu* qui représente le partage entre les hommes et le *newen*, et le *Minche Mapu* qui représente la terre d'en bas (LE BONNIEC, 2009).

⁷¹ Le *kultrun* est un instrument de percussion qui est joué par la *machi* (guérisseuse en lien avec le monde spirituel) durant les rituels sacrés. Image tirée de <http://pueblosoriginarios.com/sur/patagonia/mapuche/kultrun.html>

5. Les conflits

5.1. Les sociétés chilienne et argentine

a. Au Chili

Du temps de la colonisation, « les autorités nationales n'ont eu □de□ cesse de maintenir séparées la « République des Indiens » de celle des « Espagnols », niant l'apparition d'une catégorie intermédiaire »⁷². Malgré le métissage, cette séparation entre le peuple mapuche et le peuple chilien hispanophone est toujours présente. Ceci devient évident dans la compréhension de la réalité, ou cosmovision, des Mapuche, qui diffère de celle des Chiliens et du monde occidental. Le territoire mapuche est l'espace du « *mapuzungún, des traditions et de l'oral* »⁷³, et le territoire occidental est le territoire du *winka* « *de l'école, de la culture occidentale, de l'espagnol et de l'écriture* »⁷⁴. Cette séparation n'est pas reflétée dans la distribution géographique des peuples, car la division administrative du territoire chilien n'en tient pas compte.

Différentes tendances sont présentes dans le peuple mapuche. D'un côté, il y a l'intention de s'intégrer à la société chilienne, mais, d'un autre côté, il y a un refus culturel important. Le peuple chilien a du mal à accepter le peuple mapuche, et vice-versa. Une partie du peuple mapuche ne veut pas cohabiter avec le peuple chilien ni absorber sa culture (AHUES, 2008).

Le mouvement mapuche se consolide en conséquence du renforcement du conflit entre la population mapuche et les groupes conservateurs chiliens, lesquels sont formés par la droite conservatrice, l'entrepreneuriat et la plupart des médias qui sont à leur tour considérablement influencés par le secteur privé. Selon BENGIOA (1996), la croissance économique accélérée, menant au système de privatisation a un grand impact sur la population mapuche, surtout en ce qui concerne le système d'extraction forestière, qui a impliqué aussi son inclusion marginale en tant que main d'œuvre, ainsi que la diminution de sa capacité de compétitivité dans le commerce agricole. Ces territoires ont fait l'objet d'usurpations récurrentes dans l'histoire du Chili (FLORES, 1996), les propriétaires fonciers chiliens qui se trouvent dans les territoires « voisins » des communautés mapuche commencent une appropriation illégale de leurs territoires⁷⁵. C'est précisément dans cette relation-là que le conflit mapuche prend une tournure violente.

Pour mieux comprendre cette tournure violente dans ce point uniquement par rapport à la société chilienne et le secteur privé, nous considérons qu'il est important de mentionner quelques

⁷²MUSSET, A. (2006). *Géopolitique des Amériques*. Paris : Ed. Nathan. Page 61.

⁷³AHUES, D. (2008). *La Résistance Mapuche à la culture globalisée de la population chilienne. Le cas de l'application du projet PEIB (Projet Educationnel Interculturel Bilingue)*. (Mémoire DEA interuniversitaire Développement, Environnement et Société, UCL, FUCAM. Mons, Belgique). Page 49.

⁷⁴*Ibid.* Page 49.

⁷⁵FLORES CH., J. (1996). Estado y Sociedad Mapuche: el caso de la comunidad José Llancao. *Pentukun*, (N°6). Tiré de http://200.10.23.169/images/_publ/PENTU6.pdf

événements évoqués dans la presse⁷⁶ tenant compte uniquement des six premiers mois de l'année 2013. En ce qui concerne les territoires revendiqués par les Mapuche, nous retrouvons dans la presse dix manifestations en ce qui concerne des problèmes d'utilisation des terrains vis-à-vis d'entreprises énergétiques ou forestières. Les manifestations ne sont pas les seules démonstrations de confrontations avec la société chilienne. Le côté controversé est mis en évidence notamment lors des actes d'occupation ou de récupération des territoires traditionnels. Cela est également visible dans les événements évoqués dans la presse les six premiers mois de l'année 2013, où les médias font référence à neuf occupations ou récupération de territoires dans la Région de l'Araucanie.

b. En Argentine

La relation entre la société argentine et la population mapuche se base sur le racisme des conquistadors et des immigrants européens et évolue vers une exclusion politique et économique de plus en plus importante (MINICONI et GUYOT, 2010), le métissage n'a pas significé dans le cas de l'Argentine, une inclusion des peuples autochtones. De nos jours, l'image de la population autochtone est fortement influencée par les médias, qui gardent un discours raciste (Sutton, 2008).

Cependant, ce point de vue commence à changer dans quelques secteurs de la population argentine à propos de la protection de la nature et de l'économie durable, ce qui est fortement lié aux populations autochtones et implique donc une légitimité de leur existence, notamment entre les intellectuels et le domaine académique (MINICONI et GUYOT, 2010). Les actions de ce groupe se concentrent en particulier dans leur opposition à la célébration en Argentine du jour de la race, le 12 octobre, faisant allusion au génocide vécu par les peuples autochtones. Cette tendance se concrétise en une pression effectuée qui aboutit dans l'adoption de la Convention internationale contre le racisme en 1988 et la création de l'Institut National contre la Discrimination, la Xénophobie et le Racisme en 1995 (Sutton, 2008).

5.2. L'État chilien et l'État argentin

a. La politique indigène

Jorge Ivan VERGARA DEL SOLAR a rédigé la thèse intitulée « *La herencia colonial del Leviatan : el estado y los Mapuche – Huilliche* » en 1999 à l'université Libre de Berlin, publiée par l'Instituto de Estudios Andinos en 2005⁷⁷. Cette recherche doctorale en sociologie étudie les relations historiques entre l'État chilien et les Mapuche – Williches au sud du Chili à partir de 1750 jusqu'à 1900. VERGARA a réalisé un travail direct avec les sources historiques disponibles de cette époque. L'auteur travaille les concepts d'« institutions médiatrices », qui sont les institutions se trouvant entre l'État et la

⁷⁶ Nous avons tenu compte de trois médias : un média proche du secteur privé (emol, <http://mapuexpress.org>, consulté le 10 décembre 2013, du 03/01 au 27/06), un média de l'opposition (el ciudadano, <http://www.elciudadano.cl>, consulté le 10 décembre 2013, du 02/01 au 30/05) et un média créé par la population mapuche (mapuexpress, <http://mapuexpress.org>, consulté le 10 décembre 2013, du 04/01 au 28/05).

⁷⁷ Texte auquel nous avons eu accès mais où le directeur de thèse n'est pas spécifié.

population indigène. Ces institutions représentent pour le peuple indigène des canaux de communication et de relation avec l'État, mais pour l'État elles sont des outils de domination. VERGARA définit cette médiation comme un processus bidirectionnel, mais qui n'est pas nécessairement équilibré. Ces institutions trouvent dès lors un problème de communication, car la médiation est concentrée dans les fonctionnaires indigènes et non dans les autorités de l'État, ce qui entraîne une sensation de distorsion de l'information. VERGARA définit l'État comme force et violence, mais il suit aussi WEBER quand il ajoute que l'État a la légitimité de la domination politique et le monopole de l'utilisation de la violence physique. VERGARA explique que les États qui appliquent une politique indigéniste rendent difficile la création d'institutions médiatrices, car elles permettent la subsistance d'espaces protégés dans la relation entre l'État, la société et les communautés indigènes. La domination apparaît tant que l'État prive la société native de son pouvoir de décision autonome et renforce l'inégalité ethnique.

VERGARA effectue trois types d'analyse de la situation : une analyse structurelle des relations entre la politique générale de l'État, sa base institutionnelle et la politique indigène de l'État au travers des institutions médiatrices ; une analyse de la dynamique du changement historique de l'État et des institutions médiatrices, allant de la colonie à la république ; et, finalement, une analyse symbolique utopique de la conception normative symbolique de l'État.

Il conclut qu'entre les années 1750 et 1820, la politique coloniale hispano-créole représente une nouvelle conception de la Monarchie espagnole sur les indigènes et la défense du territoire. Ceci s'explique également par l'affaiblissement des défenses de l'Espagne et l'insuffisance des ressources économiques. À cette période, la Monarchie espagnole applique une solution d'intégration différente dans chaque région. À Valdivia, la population a été soumise alors qu'à Arauco, elle a été reconnue indépendante. L'auteur observe aussi l'utilisation du « gouvernement indirect », c'est-à-dire l'utilisation des institutions indigènes dans le bénéfice du dominant quasi absent au travers des capitaines et des missionnaires présents dans les *reducciones*, ayant des liens étroits avec les *caciques*. Ces personnages vivent une adaptation aux coutumes mapuche. Entre les années 1850 et 1880, selon VERGARA, la préoccupation de l'État est de résoudre le retard régional, d'où surgit la nouvelle conception développementaliste se concentrant sur la croissance de l'économie, laquelle était basée sur l'immigration étrangère dans ses territoires du Sud, car la Monarchie espagnole considérait comme déjà soumise la population mapuche. Ceci a eu pour conséquence une importante diminution démographique dans certaines aires spécifiques de la zone, en raison du déplacement de la population mapuche vers l'Araucanie et la pampa argentine, fuyant les colons et la pression exercée depuis l'Indépendance, ce qui est interprété par l'auteur comme un signe de la diminution de la capacité de négociation de la population par rapport à l'État. Selon VERGARA, avec la nouvelle législation indigène, l'État cherche à contrôler la vente des terrains indigènes, mais l'oligarchie régionale et les autorités locales s'y opposent. En somme, au début du XIX^e siècle commence le processus de désinstitutionnalisation des relations

entre l'État et les indigènes et des instances directes acquièrent plus d'importance. Avec la disparition graduelle des médiateurs après l'indépendance, les instances mineures régionales gagnent en pouvoir et les *caciques* perdent leur rôle de médiateurs. En 1850 s'est formée une nouvelle politique d'État, celle du développement par l'immigration en forme de colonisation, ce qui entraîne le déplacement de la population. Le déplacement de la population entraîne une subordination politique.

VERGARA observe des changements dans la propriété territoriale et dans la législation indigène entre les années 1750 et 1893. Il explique que l'interdiction d'aliénation des territoires mapuche a été appliquée tardivement, ce qui, ajouté à la méconnaissance des lois protectrices de la population indigène de l'administration de justice, facilite l'appropriation de la part de particuliers. La solution que l'État trouve à cette problématique est celle de la remise de *Títulos de Merced* délivrés par la *Comisión Radicadora de Indígenas* (Commission répertoriant les Indigènes), action qui a été accompagnée par la création de la nouvelle fonction publique de « Protecteur d'Indiens ». Cependant, il était trop tard pour ces régions et, d'un autre côté, cette action était incomplète, car elle négligeait certaines zones. Les Protecteurs d'Indiens n'avaient pas d'attributions bien définies, ce qui signifie qu'ils avaient des problèmes de définition de leurs compétences, et les ressources étaient insuffisantes, ayant peu de fonctionnaires disponibles pour la région. L'État a réorienté sa politique à un moment sans réussir grand-chose et ressentant aussi la pression des particuliers sur les terrains indigènes. En conséquence, l'État crée de nouvelles institutions médiatrices dans l'objectif temporel de protéger les terrains des indigènes. Mais l'auteur précise que l'objectif final était celui d'en finir avec la collectivité qui caractérisait les communautés mapuche. Les *Títulos de Merced* se transformèrent en titres de propriété individuelle. Pour l'auteur, à partir de ce moment, la problématique, limitée au sujet légal jusqu'à maintenant, commence à être traitée comme une problématique paysanne.

VERGARA mentionne qu'entre les années 1820 et 1900 est créé le système de fonctionnaires d'indigènes. Toutes les régions sont incorporées à l'État chilien. Quelques fonctionnaires indiens ont été absorbés par la société chilienne, d'autres se transformèrent en commerçants, exploitants et usurpateurs des terrains indigènes. Les trois derniers types pénètrent dans les communautés et la culture mapuche. Leur disparition a signifié la consolidation définitive de l'État national.

Finalement, selon VERGARA, les institutions médiatrices surgissent pour résoudre la non-soumission mapuche. Associées aux campagnes militaires, elles s'adaptent postérieurement à la culture indigène, en passant par ses mécanismes de pouvoir pour leur adaptation à l'ordre colonial. À Valdivia, l'incorporation est mieux réussie qu'à Arauco, mais la soumission est incomplète. L'État colonial reconnaît un certain degré d'autonomie aux communautés mapuche à Arauco.

En 1961, une loi indigène est proposée, qui rouvre le processus de division des terres. Elle a pour conséquence la création de *minifundios* (petites exploitations), événement qui est marqué par la formation du *Partido Agrario Laborista* (Parti Agraire Laboriste) formé par l'alliance entre agriculteurs

et grands propriétaires. Le lobbying réalisé par ce parti détermine le « *triomphe du pouvoir économique régional* »⁷⁸.

LE BONNIEC explique qu'en 1979, la dictature militaire effectue un « *démantèlement légal des communautés et la tentative de les diluer dans l'économie de marché* »⁷⁹. Dans cette logique d'action se rédige le décret-loi 2.568 qui cherche la division des territoires en parcelles individuelles, comme une façon d'imposer la propriété privée et de réduire la terre à sa dimension productive. Ce décret-loi exigeait qu'uniquement les occupants des terrains puissent avoir un titre de propriété. Celui-ci est connu comme le *Derecho Ausente* (Droit Absent), qui provoque des divisions internes aux familles, car les membres de ces familles ou communautés qui se trouvaient dans les zones urbaines ont perdu tous leurs droits sur ces territoires.

Après la dictature militaire, les Mapuche cherchent à reprendre le contrôle sur les ressources naturelles et culturelles et l'organisation *Consejo de Todas las Tierras* (Rassemblement de Toutes les Terres) lutte pour la considération des Mapuche en tant que sujets légaux par des revendications socioterritoriales (BOCCARA, 2002). Les relations politiques entre les organisations mapuche et les partis de gauche unis contre la dictature sous la *Concertación de Partidos por la Democracia* (Coalition de Partis pour la Démocratie) commencent concrètement avec le *Pacto de Nueva Imperial* en 1989, où sont définies les bases d'un engagement de récupération de la dignité des peuples autochtones. Le premier président de la *Concertación de Partidos por la Democracia*, Patricio Aylwin, en accord avec ce pacte, crée la *Comisión Especial de Pueblos Indígenas*, CEPI (Commission Spéciale des Peuples Indigènes). En 1993, la loi indigène N° 19253 a été rédigée, contenant la création d'une institution spécialisée en remplacement de la CEPI, la *Corporación Nacional de Desarrollo Indígena* (Corporation Nationale de Développement Indigène), CONADI, qui cherche à restituer les propriétés aux familles mapuche qui peuvent la démontrer, ainsi que la stipulation de *Fondos de Tierras y Aguas* (Fonds pour les Terres et les Eaux). Néanmoins, une partie du mouvement mapuche n'accepte pas cette loi, car, même si dans une première instance elle a été rédigée avec la participation des communautés mapuche, des aspects très importants présentés par les Mapuche ont été changés, car elle n'était au départ pas acceptée par l'opposition politique au gouvernement. Cette loi, ne leur permet qu'une participation de consultation, qui n'est pas vraiment influente, et ne laisse pas la liberté d'association et de représentativité (AYLWIN, 2001).

Le président Eduardo Frei aussi de la *Concertación de Partidos por la Democracia*, ne continue pas les négociations et les relations se fractionnent (NAMUNCURA, 2001). Dans ce contexte, l'État démontre des difficultés pour ratifier la Convention 169 de l'OIT, car elle contient de nombreux

⁷⁸LE BONNIEC, F. (2009). *La fabrication des territoires mapuche au Chili de 1884 à nos jours : communautés, connaissances et État*. (Thèse de Doctorat en Anthropologie Sociale et Ethnologie sous la direction de Alban Bensa et José Luis Martínez. Paris, France). Page 268.

⁷⁹*Ibid.* Page 310.

points de conflit avec la Constitution chilienne, notamment l'application des consultations. D'un autre côté, les limitations de CONADI deviennent évidentes lorsqu'elle ne réussit pas à établir un dialogue fluide entre la population mapuche et les institutions gouvernementales. Le seul programme qui donne des résultats positifs, selon NAMUNCURA (2001), est celui des Bourses indigènes, ainsi que la récupération de terres qui, au moins, n'est pas arrêtée. HEINE (2001) explique que la dégradation de la situation économique des communautés mapuche a déterminé la focalisation sur l'aspect économique des politiques publiques. Ces avancements impliquent une acceptation formelle, mais non concrète, de la multiethnicité du Chili. La fragmentation des relations et l'épuisement de CONADI sont des éléments qu'AYLWIN (2001) interprète comme des évidences de la finalisation de l'étape du *Pacto de Nueva Imperial*. Les limites qu'il observe sont que la Loi indigène, malgré le fait qu'elle soit le résultat d'une demande mapuche, a été largement modifiée, abandonnant les demandes de reconnaissance de la diversité ethnique et culturelle, de participation de représentants mapuche dans la politique de l'État, de la protection légale des terres et des eaux, de l'octroi de terres sans empêcher leur déplacement, de l'obligation de la consultation des familles et de la modification de la composition de CONADI. Cette dernière a eu pour conséquence qu'au lieu de onze représentants mapuche élus, les Mapuche ne vont plus pouvoir participer dans l'organisation que par huit représentants qui seraient désignés par l'État. Une autre limitation importante a été qu'elle n'a pas procuré une protection de la propriété sur les ressources naturelles se trouvant dans les territoires revendiqués par les familles mapuche, ce qui implique des conséquences graves en raison de l'avancement du secteur privé dans l'exploitation des ressources naturelles.

En définitive, AYLWIN (2001) voit des limitations et des contradictions dans la politique indigène de l'État liées aux ressources insuffisantes, ainsi qu'à l'impossibilité de lutter contre la pauvreté, la contradiction entre les politiques indigènes et les politiques non indigènes, le soutien de l'État au secteur privé dans l'appropriation et l'exploitation des ressources naturelles et les politiques de développement dans les actions publiques. Toutes ces actions non seulement ne protègent pas les droits des peuples indigènes, mais transgressent leurs droits en ce qui concerne leur propriété des terres et leur accès aux ressources naturelles. Selon l'auteur, la stratégie du gouvernement a été de reporter la reconnaissance dans la Constitution chilienne, notamment à partir du gouvernement de Frei. La réalisation de consultations ou de dialogues communaux n'a donné comme résultat que l'exacerbation de la problématique, ce qui s'observe dans l'augmentation des niveaux de répression. Selon AYLWIN, les politiques appliquées par l'État ont été « *inefficientes et inefficaces pour affronter la situation de pauvreté et de marginalisation qui affecte les communautés indigènes, en spécial les communautés mapuche au sud du pays* »⁸⁰.

⁸⁰ AYLWIN, J. (2001). *Políticas públicas y Pueblo Mapuche*. (compilateur José Aylwin). Concepción : Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera. Page 12

La politique indigène chilienne est donc plutôt une « non-politique » en raison de son attitude de négation, malgré les actions de l'État telles que le *Programa Orígenes* (Programme Origines) en 2006, dont l'objectif était de « *Contribuer à améliorer les réalisations d'apprentissage, à partir du renforcement de l'identité ethnique des enfants et des établissements d'Éducation primaire situés dans des contextes de diversité culturelle et linguistique* »⁸¹ et qui faisait partie du Programme Re – Conocer⁸². Ce dernier est créé avec la célébration du *Pacto Social por la Multiculturalidad* (Pacte social pour la multi culturalité) en avril 2008, qui cherche à modifier le système politique chilien avec l'intention de mieux intégrer la population indigène, en incluant la création d'un sous-secrétariat d'Affaires indigènes et la ratification complète et sans interprétation de la Convention 169 de l'OIT en septembre 2008⁸³. L'application concrète de ces initiatives n'est pas observable dans la réalité. Le gouvernement chilien lance des projets en aide des communautés mapuche, en répondant surtout aux demandes agricoles, mais pas à leurs demandes ethniques ou en tant qu'ethnonation, par l'application de projets d'insertion à la culture chilienne.

NAMUNCURA (2001) signale le besoin de la création d'un mécanisme adéquat de résolution politique en ce qui concerne le développement et l'identité culturelle, ainsi que la participation effective des indigènes dans le processus de prise de décision. MARIMÁN (1990) comprend ce problème comme étant un problème indigène « par » et « à partir de » l'État, qui se retrouve avec la difficulté de traiter en même temps le problème de domination et de subordination et le problème indigène. Il présente alors comme une autre voie possible de résolution de ce conflit, la décentralisation de l'État, en introduisant un statut d'autonomie régionale.

b. La politique indigène de l'État chilien

Après l'indépendance du Chili en 1810, la vie politique a été réservée à une élite intellectuelle. Seuls les membres d'une noblesse pouvaient voter, ce qui a marginalisé notamment la population mapuche qui ne pouvait pas se régir par sa structure politique originaire non plus. Le raisonnement de la population chilienne était : « *Le peuple idéal ne peut pas être confondu avec la plèbe des villes ou les paysans ignorants des campagnes, surtout s'ils sont indigènes* »⁸⁴, période qui est développée plus tard en détail en nous basant sur le travail effectué par Jorge Ivan VERGARA DEL SOLAR.

Dans la période de l'après-guerre, la culture chilienne de type occidental s'impose. Entre les actions menées par l'État, « *il y a un effort d'assimilation culturelle doublé de politiques sociales en*

⁸¹ MINEDUC, Ministerio de Educación. (2005). *Programa EIB, Estudios EIB, Identificación y descripción de contenidos culturales aymara, atacameños y mapuche. Informe Final*. Santiago : Coordinación Nacional Programa Educación Intercultural Bilingüe, Universidad Austral de Chile.

⁸² Gouvernement du Chili

<<http://www.gobiernodechile.cl>>, consulté le 24 juin 2009.

<<http://www.gobiernodechile.cl/viewEjeSocial.aspx?idarticulo=25325&idSeccionPadre=20>>

⁸³ Ibid.

⁸⁴ COUFFIGNAL, G. (Dir.) (1992). *Réinventer la démocratie, le défi latino-américain*. Paris : Presses de la FNSP. Page 64.

faveur des mal-lotis »⁸⁵. Ces actions n'étaient pas formulées avec la participation des peuples autochtones, mais vers et pour eux, sans leur consentement. Le peuple mapuche a trouvé l'espace pour participer tôt dans le système politique chilien, en tant que Chiliens, même s'ils ne représentaient pas un poids électoral important. Au début, cette participation a été marquée par leur condition de paysans au travers, par exemple, de l'*Asociación Agrícola* (Association Agricole). Dans ce cas, ils s'unissent aux agriculteurs et aux grands propriétaires pour avoir un impact sur les lois des prix décidées à Santiago (LE BONNIEC, 2009). L'assimilation culturelle a donné à quelques Mapuche l'opportunité de suivre des études supérieures, ce qui a créé les conditions pour leur accès à la politique nationale. En 1910, des députés mapuche cherchent à représenter leur peuple. Tel est le cas de Manuel Manquilef, né en 1887 d'une Chilienne en captivité et d'un *lonko*. Il a suivi des études en espagnol qui lui ont permis d'avoir une vie politique, s'affiliant au parti Libéral Démocrate, où il a défendu la restitution des terres pour le peuple mapuche⁸⁶ et où il a présenté la Loi Manquilef, laquelle suivait une tendance intégrationniste cherchant la « *subdivision des terres* »⁸⁷. Une autre action a été celle de former le *Congreso Araucano* à partir de 1919, où des représentants, des caciques et des invités non mapuche pouvaient participer ; c'était un espace de coordination entre les différentes organisations mapuche destiné à prendre des résolutions et même des lois, qui seraient ratifiées par vote et après présentées au Parlement chilien (LE BONNIEC, 2009).

Cependant, quelques organisations sont formées à l'extérieur du contexte politique chilien. LE BONNIEC (2009) mentionne la formation de la *Sociedad Indígena de Protección Mutua* (Société indigène de protection mutuelle) créée pour se défendre des violations de leurs droits en tant que sujets de la Monarchie espagnole et leurs droits sur leurs territoires. Cette organisation deviendra après la *Federación Araucana*. Entre ces initiatives se trouve la formation de la *Corporación Araucana*, qui représente une tentative d'unir les organisations mapuche du côté du Chili. Cette organisation joue un rôle important dans la politique chilienne en raison de l'alliance qu'elle forme avec le parti conservateur. C'est à travers celle-ci que certains Mapuche accèdent à quelques postes de députés et même au Ministère de la Guerre et de la Colonisation, comme le fit Venancio Coñuepán entre 1952 et 1953. Les membres de cette organisation ont présenté au Parlement chilien en 1947 une « loi mapuche » qui a été, toutefois, refusée notamment par les grands propriétaires fonciers. En 1952, l'État paralyse le processus de division des communautés et crée la *Dirección de Asuntos Indígenas*, DASIN (Direction d'Affaires indigènes) sous le président Ibañez del Campo. Son but est de stopper les divisions, de restituer les terres et de veiller sur la coordination des communautés mapuche et sur l'exploitation rationnelle de leur territoire (LE BONNIEC 2009). Contrôlée par les dirigeants de la *Corporación*

⁸⁵MUSSET, A. (2006). *Géopolitique des Amériques*. Paris : Ed. Nathan. Page 65.

⁸⁶Base de données historiques du Chili.

<<http://www.memoriachilena.cl/temas/dest.asp?id=mapuchesmanuelmanquilef>>, consulté le 5 juin 2009.

⁸⁷LE BONNIEC, F. (2009). *La fabrication des territoires mapuche au Chili de 1884 à nos jours : communautés, connaissances et État*. (Thèse de Doctorat en Anthropologie Sociale et Ethnologie sous la direction de Alban Bensa et José Luis Martinez. Paris, France). Page 245.

Araucana, et agissant comme une sorte d'État mapuche dans l'État chilien, elle a été fortement critiquée par les parlementaires de l'opposition, qui craignaient un mouvement politique à caractère racial.

La participation des Mapuche dans la politique chilienne se concrétise notamment par leurs relations avec la gauche chilienne qui commencent en 1964 avec le *Pacto de Cautín*, réalisé entre Allende et des Mapuche socialistes, dans lequel Allende répond aux demandes des Mapuche de l'époque, qui étaient celles des terres, de l'éducation, de l'alphabétisation, de l'octroi de bourses d'études et de la création d'une corporation de développement mapuche. Comme l'observe LE BONNIEC (2009), ce sont des demandes d'intégration. Cette participation a été fortement marquée par l'application de la Réforme Agraire en 1967. Elle consistait en une redistribution des terres et d'un processus politique de modernisation de l'agriculture chilienne, mais il ne s'agissait pas d'une restitution des terres (BENGOA, 2000). Cette démarche a déclenché des réactions dans la population mapuche qui a commencé à réaliser des *tomas*, qui consistaient en l'occupation des terres et des *corridos de cercos*, qui consistaient à déplacer des clôtures. Celles-ci se sont intensifiées principalement sous la présidence d'Allende (1970 – 1973), dirigées par deux organisations politiques d'extrême gauche, *Movimiento Campesino Revolucionario*, MCR (Mouvement Paysan Révolutionnaire) et *Netuaiñ Mapu* (Nous récupérerons la terre). Cette dernière était formée par des étudiants mapuche proches du *Partido Comunista Revolucionario* (Parti Communiste révolutionnaire). Elle a eu une grande importance symbolique, car ses membres étaient en grande partie mapuche. Son objectif était de créer un mouvement mapuche rural et de récupérer les terres (Le Bonniec, 2009). Les événements mentionnés impliquent une posture politique de la population mapuche organisée qui s'oppose fréquemment à celle du secteur privé. Dans ce sens, les organisations mapuche sont souvent associées à une posture de gauche. Cependant, LE BONNIEC (2009) permet de voir que cela n'est pas forcément le cas. Il explique qu'il existe deux théories. D'un côté, une théorie considère que la politique du président Allende, représentant de l'union de la gauche chilienne, n'a pas pris en compte la spécificité culturelle des peuples autochtones, vus en tant que simples paysans. Une nouvelle théorie est apparue à la fin des années 1990 considérant Allende comme le premier président chilien à avoir compris les aspirations des Mapuche en tant que peuple différent du Chilien.

Aujourd'hui, les Mapuche souscrivent à la structure politique chilienne, de démocratie représentative, ce qui est observable dans le fait que pratiquement la totalité des membres des organisations mapuche sont inscrits au service électoral, ainsi que la plupart de la population mapuche. Le système électoral chilien est un système binominal, lequel « *fonde une stabilité autour de deux grands pôles électoraux et – mathématiquement –, pour dégager une véritable majorité, un pôle doit*

avoir deux fois plus de voix que son adversaire »⁸⁸, ce qui les oblige à participer en formant des alliances avec les partis politiques chiliens des grandes tendances politiques.

Cependant, une partie de la population mapuche qui se mobilise ne joue pas la carte de la participation politique et les relations avec l'État chilien deviennent des relations de conflit. Nous considérons qu'il s'avère important de tenir compte de quelques événements évoqués dans la presse uniquement les six premiers mois de l'année 2013 en ce qui concerne la relation avec l'État chilien et les forces de police. Les six premiers mois de l'année 2013 mettent en évidence la situation de conflit violent. La presse mentionne neuf perquisitions policières à caractère violent dans huit communautés différentes. La presse mentionne également des grèves de la faim commencées par trois prisonniers mapuche, uniquement durant les premiers six mois de l'année 2013, qui se déclarent prisonniers politiques, pour revendiquer un procès juste et la non-application de la Loi antiterroriste, ainsi que le respect des droits basiques dans leurs conditions en prison, où ils sont soumis à des politiques d'isolement, où se trouvent des mineurs, et où leurs droits de peuple autochtone ne sont pas respectés, entre autres. Nous retrouvons dans la presse de nombreuses demandes de justice pour les Mapuche qui ont retrouvé la mort de la main des forces de police durant les manifestations ou durant les occupations. La presse mentionne également treize attentats incendiaires dans la Région de l'Araucanie durant ses six mois.

c. La politique indigène de l'État argentin

L'histoire des relations entre l'État argentin et le peuple mapuche présente quelques particularités. Après la *Conquista del Desierto*, la situation de la population mapuche en Argentine était aussi précaire que la population indigène au Chili.

L'Argentine obtient son indépendance de fait en 1810, après laquelle la nation argentine manifeste sa volonté d'intégrer les indiens en tant que citoyens libres.

KRADOLFER (2011) explique que ce n'est qu'en 1940 que l'État reprend l'intégration comme politique au travers de la cession des terres à titre précaire aux communautés mapuche, c'est-à-dire, des cessions qui peuvent être révoquées à tout moment par l'État. En 1945, l'État rédige le décret-loi 9658 qui précise qu'« aucune population autochtone ne pourra être privée des territoires qu'elle occupe, quel que soit le titre de propriété »⁸⁹. Cependant, cette politique est arrêtée avec la chute du gouvernement de Perón en 1958, après laquelle est rédigé le décret-loi 2964 qui modifie le précédent en décrétant que les terres sont remises à usufruit à vie aux chefs de famille et ne sont pas transférables. Ce processus a déclenché la formation en Argentine des *reducciones*.

⁸⁸PROGNON, N. (2010). Le Chili, une transition vers la démocratie aboutie ?. *ILCEA* [En ligne], 13. Tiré de <http://ilcea.revues.org/index907.html>.

⁸⁹KRADOLFER, S. (2011). *Quand la parenté impose, le don dispose : organisation sociale, don et identité dans les communautés mapuche de la province de Neuquén (Argentine)*. Suisse : Bern Peter Lang. Page 197.

Dans les années 1960, l'État a créé le *Servicio Nacional de Asuntos Indígenas* (Service national d'Affaires indigènes), qui en 1985 change son nom en *Instituto Nacional de Asuntos Indígenas* (Institut National d'Affaires indigènes), INAI. Cette organisation cherche l'amélioration de la qualité de vie des populations autochtones par le biais de leur participation active dans l'économie nationale, ce qui entraîne l'acculturation des autochtones. Son rôle est similaire à celui du CONADI au Chili, à savoir garder actualisée l'information de recensement de la population indigène en territoire argentin, coordonner toute possession territoriale et encourager la participation indigène dans les projets présentés par l'État.

Après la création de cette instance, l'État effectue un recensement qui relève, à la fin des années 1980, 53 communautés dans la Province de Neuquén. Les premiers pas vers la formation d'un mouvement indigène peuvent s'observer durant les années 1970 avec la création du *Centro Indígena de Buenos Aires* (Centre Indigène de Buenos Aires) et de l'*Asociación Indígena de la República Argentina* (Association Indigène de la République argentine). En 1970, se forme aussi la *Confederación Indígena Neuquina* (Confédération indigène de Neuquén) qui en 1972 organise le premier parlement indigène national, un *Futa Trawun*, ou grand conseil. En 1985, la Province de Rio Negro forme le *Consejo Asesor Indígena de Rio Negro*, CAI (Conseil Adjoint Indigène de Rio Negro), dont le but est la défense et la revendication historique des peuples autochtones (KRADOLFER, 2011).

En 1992, l'État reconnaît plusieurs ethnies, mapuche et autres, dans la constitution. Cependant, cette reconnaissance impose la définition des autorités provinciales et naturelles, en déterminant des critères à suivre, l'*Estatuto Tipo*. Cependant, KRADOLFER (2011) explique que cette loi ne consiste pas en une réelle considération de leur collectivité et encore moins de leur statut autonome. Le chef d'une des communautés, Calfucura, fit une demande de reconnaissance directement aux autorités fédérales par la résolution 4811, laquelle a été suivie entre 1996 et 1997 par deux autres communautés. Le gouvernement argentin, tout comme le gouvernement chilien, a reconnu leur structure collective au moyen de l'inscription d'une personnalité juridique par groupe de familles. Cet avancement n'est pas tout à fait une récupération de leur identité, un groupe de familles devrait être reconnu comme un *lof*, mais c'est un rapprochement à leur configuration culturelle traditionnelle.

KRADOLFER (2011) explique que la rédaction du *Estatuto Tipo* en ce qui concerne les dirigeants des communautés a aussi permis la rédaction par ceux-ci d'un document ratifié par les autorités argentines, où ils expriment les principaux axes de leur jurisprudence et de leur lutte politique. Ceci démontre une nouvelle relation entre l'État et le peuple autochtone sur le respect des différences culturelles, la revendication du territoire et le contrôle sur la gestion du territoire. L'Argentine est un pays fédéral et chaque Province mène sa propre politique envers les peuples originaires. Le peuple mapuche a réussi jusqu'à maintenant la reconnaissance par le pouvoir provincial de Neuquén de l'interculturalité de la zone.

Comme au Chili, l'État se focalise sur les problématiques sociales et économiques, plutôt que sur les problématiques ethniques, comme le montre le cas du *Programa para el Desarrollo Rural* (Programme pour le Développement rural) des Provinces au Nordeste argentin. Il profite aux familles autochtones et non autochtones qui se trouvent dans la même situation précaire. Cependant, l'État argentin a appliqué en 2005 un programme ayant comme population bénéficiaire uniquement les peuples autochtones, le *Programa Nacional de Salud de los Pueblos Indígenas* (Programme national de Santé des Peuples indigènes) au sein du *Programa de Apoyo Nacional a Acciones Humanitarias para las Poblaciones Indígenas* (Programme de Support national d'Actions humanitaires pour les Populations indigènes), dont l'objectif est d'améliorer le niveau de santé et la qualité de vie des peuples indigènes, permettant un développement intégral en respectant leurs éléments culturels⁹⁰.

L'État a aussi ratifié la Convention 169 de l'OIT en juin 2000, permettant la reconnaissance des droits collectifs des communautés. De même, la Constitution nationale de l'Argentine reconnaît dans son incise 17 « *la préexistence ethnique et culturelle des peuples indigènes argentins, garantir le respect de leur identité et le droit à une éducation bilingue e interculturelle, reconnaître la personnalité juridique de leurs communautés, et la possession et la propriété communautaire des terres qu'ils occupent traditionnellement...* »⁹¹.

6. Le Mouvement

En ce qui concerne les mouvements ethniques qui naissent en Amérique latine, la thèse « *Indigenismo y movilización política en América Latina: los Tawahkas* » effectuée par Águeda GÓMEZ SUÁREZ en 2001 sous la direction de Ramón MAÍZ SUÁREZ à l'Universidad de Santiago de Compostela, Espagne, représente un apport théorique important sur la mobilisation politique indigène, même si elle ne travaille pas sur la population mapuche spécifiquement. Méthodologiquement, GÓMEZ a effectué une analyse statistique des données quantitatives disponibles dans les sources secondaires et une analyse d'un cas d'étude en appliquant une ethnographie au peuple tawahka à Honduras, réalisant une observation participante et des entretiens semi-structurés et en groupe au travers d'ateliers ou de focus groups. Elle aborde le sujet à partir de plusieurs approches théoriques. En ce qui concerne la théorie des mouvements sociaux, elle travaille avec la théorie de la mobilisation des ressources et la théorie des nouveaux mouvements sociaux selon DE LA PORTA (2000), ALONSO (1992), COHEN (1988), TOURAINE (2005), MELUCCI (1992) et MCADAM (1999). En ce qui concerne les identités indigènes, elle applique la théorie sur l'identité collective et, finalement, la théorie sur l'action collective indigène. GÓMEZ cherche à utiliser la perspective théorique de MCADAM (1999) sur la théorie de la Structure d'Opportunité politique, la mobilisation des ressources et les nouveaux développements théoriques. GÓMEZ observe

⁹⁰Portail Officiel du gouvernement de la République Argentine.

< <http://www.msal.gov.ar/medicoscomunitarios/index.php/institucional/area-de-salud-indigena>>, consulté le 23 juillet 2013.

⁹¹Incise 17, Constitución Nacional, Argentina. Portail Officiel du gouvernement de la République Argentine.

< http://www.diputadosalta.gov.ar/images/stories/constitucion_argentina.pdf >, et

< <http://www.desarrollosocial.gob.ar/Uploads/i1/Institucional/8.%20Marco%20normativo.pdf>>consulté le 23 juillet 2013.

que les mouvements sociaux indigènes expérimentent un renforcement ces dernières décennies. Elle explique que les effets négatifs d'une situation économique grave sont un encouragement pour la mobilisation, ainsi que les effets externes, tels que le contexte international sous la crise des idéologies politiques traditionnelles dans l'après-guerre froide, la réinterprétation de la « célébration » de la Découverte de l'Amérique, la crise de l'État-nation et la formation de nouvelles identités sociales principalement indigènes et écologiques. GÓMEZ compte comme effets internes la formation d'organisations humanitaires, le renforcement pour la démocratisation des gouvernements latino-américains et le besoin d'établir des alliances politiques contre l'exclusion sociale.

À propos des stratégies de mobilisation, GÓMEZ mentionne que les peuples autochtones retrouvent l'impossibilité d'effectuer des mobilisations massives, car ils habitent un espace géographique qui est très accidenté (notamment la montagne) et rend difficile la concentration de grandes populations et le déplacement vers des centres significatifs pour réaliser des démonstrations, ce qui force l'adoption de formules de négociation. L'action collective qui est cohérente avec la théorie des nouveaux mouvements sociaux, comme l'explique DE LA PORTA (2000), implique l'utilisation de répertoires de mobilisation à caractère modéré, c'est-à-dire, l'utilisation de tactiques communicatives en tant que formes de mobilisation, telles que les déclarations publiques. GÓMEZ affirme également que l'adoption d'éléments discursifs, d'éléments de valeur et d'éléments identitaires et idéologiques définissent les cadres d'interprétation de la réalité, c'est-à-dire que les peuples autochtones comptent avec un stock d'éléments culturels qui leur est propre, mais qui n'est pas le seul qui compose la réalité telle qu'elle est observée par la population autochtone, car cette dernière s'approprie de certains éléments des idéologies dominantes dans le contexte politique international telles que l'écologie, les Droits de l'Homme, le multiculturalisme, le discours d'« être les premiers habitants » et la situation de risque d'extinction, les liens étroits avec l'environnement qui les définit en tant qu'experts de la « métaphysique écologique », le cadre ethnique qui justifie leur existence collective et la récupération de leur système culturel, éléments qui démontrent la formation d'une conscience d'identité politique. Au sujet des mouvements indigènes, GÓMEZ explique que leurs revendications ont pour objectif de se rendre politiques pour légitimer leur action collective. Cependant, les emblèmes ethniques de contraste ne sont pas toujours liés aux sentiments d'identité collective dans la communauté. En ce qui concerne les répertoires de mobilisation des mouvements indigènes, GÓMEZ observe l'utilisation d'une logique expressive et d'une logique instrumentale. La logique expressive se base sur l'utilisation de codes culturels, de comportement et de styles de vie. Ce sont des stratégies pour renforcer l'homogénéité intragroupale, se concentrant sur leurs droits légaux et compensations. La logique instrumentale cherche des ressources de pouvoir par la négociation, la pression et la confrontation politique. Différents groupes entreprennent ce genre d'action : auto-isolés intégrés par des groupes déconnectés ayant une relation technique et isolée avec le pouvoir et une communication intense intragroupe, mais très faible intergroupes ; populiste où prédominent les actions « clientélistes », ayant une communication

concentrée dans le leader ; technocrates ou agents de gestion qui maintiennent des relations techniques avec le pouvoir et dont l'unique objectif est d'obtenir une ressource ou de faire une demande et « citoyeniste » qui entretient des relations horizontales harmonieuses avec des groupes d'intermédiation et avec les autorités. GÓMEZ applique aussi les typologies de leadership à deux grands groupes, le traditionnel et l'émergent. Le leadership traditionnel est présent dans les anciennes générations d'autorités locales qui ne connaissent pas les codes d'autorité de la culture politique dominante. Le leadership émergent se manifeste dans les nouvelles générations qui vivent ou connaissent les espaces non indigènes. Ce sont souvent des intellectuels qui maîtrisent les codes de conduite des espaces nationaux et internationaux.

L'auteure applique aussi les nouvelles typologies discursives qui démontrent une évolution dans les revendications. Au début, elles visaient les abus économiques menés contre les indigènes. Durant les années 1960, ces revendications se maintiennent dans l'idée économique de récupérer les terres et d'obtenir du soutien économique de l'État, mais, durant les 1990, de nouvelles revendications apparaissent sans abandonner les premières. Ce sont des revendications postmatérialistes à caractère politique qui portent sur l'exigence de modèles de démocratie pluriculturelle et des droits d'autodétermination à caractère juridique revendiquant le droit foncier et le système de justice traditionnel, à caractère social demandant l'intégration dans la citoyenneté nationale et à caractère culturel recherchant l'éducation bilingue et interculturelle. Finalement, GÓMEZ aperçoit l'apparition d'autres revendications, telles que la protection des ressources naturelles et le développement durable.

6.1. Au Chili

La lutte mapuche au Chili a deux aspects. D'un côté se trouvent les demandes d'aide dirigées envers l'État pour réparer les torts faits en soutenant leur développement au travers d'un renforcement agricole. De l'autre côté, se trouve la demande de reconnaissance de leurs coutumes et le respect de leur éducation, avec la particularité d'être reconnus non comme un groupe ethnique, mais « *comme une ethnonation* »⁹².

FOERSTER (1983) explique dans son étude sur l'émergence et la différenciation organisationnelle dans le mouvement mapuche que dans le mouvement mapuche, en général, il existe des éléments qui définissent un principe de mobilisation. La problématique sur la terre représente en soi une relation sociale interethnique conflictuelle entre Chiliens et Mapuche. D'un autre côté, la population partage la croyance selon laquelle l'état est responsable de réparer le conflit et sur son rôle de médiateur, mais sous la coordination du peuple mapuche. Cet aspect est interprété par FOERSTER (1983) comme l'existence d'une conscience d'autoreprésentation ethnique. Il explique l'émergence de la mobilisation indigène par trois éléments principaux. Le premier élément est l'imposition du système de *reducciones*,

⁹²Traduit de FOERSTER, R. et VERGARA, J. I. (2000). *Los mapuches y la lucha por el reconocimiento en la sociedad chilena*. Castro, Milka (Editor), Communication présentée à XII Congreso Internacional. Derecho consuetudinario y pluralismo legal: desafíos en el tercer milenio Mars 13-17, 2000, Arica, Chile. Tiré de <http://www.xs4all.nl/~rehue/arica.html>

lequel a représenté un changement de l'activité économique principale d'horticulture à l'agriculture et l'élevage. La pénurie de la terre est considérée comme un élément conditionnel de la formation de relations inégales. FOERSTER (1983) interprète ce fait comme primordial dans la formation d'une conscience ethnique mapuche. En même temps, un conflit intraethnique apparaît, où le problème est le caractère irréal de la collectivité du *Título de Merced* qui provoque des conflits à l'intérieur des familles mapuche. Le deuxième élément est le devoir de l'État de réparer les problématiques mentionnées en raison de son implication dans celles-ci et du soutien qu'il doit à la population mapuche par le biais de leurs votes dans l'histoire. Le troisième élément est la conviction que seule la population mapuche est capable de créer, diriger et contrôler ses organisations. Selon FOERSTER, la différenciation organisationnelle connaît quatre causes principales. En premier, les solutions que les organisations proposent ne peuvent jamais être des solutions définitives, ce qui provoque des frustrations internes qui les désarticulent et fragmentent. Deuxièmement, la fragmentation au niveau du mouvement peut s'observer par la présence de groupes parentaux et régionaux, que l'auteur considère comme mieux définis par la notion de « tribalisme ». Troisièmement, un élément caractéristique de la culture mapuche est la méfiance du peuple envers les représentants, ce qui entraîne faiblesse et instabilité. Finalement, il observe l'existence de différentes idéologies internes et externes qui fragmentent le mouvement. Il identifie six grandes idéologies ou tendances d'opinion à l'intérieur des organisations indigènes. La tendance « civilisatrice » cherche à intégrer au peuple mapuche la civilisation chrétienne occidentale par le biais de l'éducation pour leur permettre d'accéder au bien-être. Il associe à cette tendance les organisations *Sociedad Caupolicán* (Société Caupolicán) et *Frente Único Araucano* (Front Unique Araucan), entre autres. La tendance d'« indigénisme messianique » ou de « mapuchisme » cherche à reprendre et à rétablir les coutumes ancestrales, ce qui se traduit par un refus de l'assimilation. Il associe à cette tendance l'organisation *Federación Araucana* (Fédération Araucane) et les secteurs progressistes en général. La tendance d'« indigénisme américain » défend le maintien de la différenciation, mais en changeant le contenu de cette différence, c'est-à-dire, c'est la recherche de l'intégration, mais sans son côté assimilateur. Il associe à cette tendance l'organisation *Corporación Araucana* (Corporation Araucane). La tendance « paysanniste » est formée par les Mapuche et les paysans qui ont conscience de vivre des problèmes identiques et qui considèrent qu'ils doivent les affronter ensemble en cherchant des solutions similaires. Les organisations que l'auteur associe à cette tendance sont le *Frente Único Araucano* et l'*Asociación Nacional Indígena* (Association Nationale Indigène). La tendance « chilénisatrice » est plutôt observée au niveau des individus au moment de nier leur origine indienne. Elle implique l'assimilation totale et est très présente dans l'Araucanie moderne. La tendance « ethniciste » défend, par contre, un statut similaire de la société mapuche et la société chilienne cherchant l'autonomie territoriale, économique et politique. L'auteur associe à cette tendance les organisations *Federación Araucana*, par sa proposition de formation d'une République Araucane en 1931, et l'*AdMapu* dans ses actions, malgré l'absence de cette vision dans son programme.

Malgré ces différentes tendances, FOERSTER (1983) précise qu'il existe un programme en commun, ou un programme de base. Celui-ci contient la défense de la terre ; la défense des communautés ; la défense de la culture ; la demande de restitution des terres usurpées ; l'exigence d'une aide économique, juridique et éducationnelle et d'une législation spécifique ainsi que de leur participation dans la gestion de leurs problématiques. En conséquence, l'auteur observe une possibilité de consensus à l'intérieur du mouvement, dont l'axe principal est la pression pour récupérer les terres, ce qui a de multiples répercussions sur l'ethnicité.

À ce sujet, AYLWIN (2001) explique 18 ans plus tard que la demande mapuche a vécu une évolution dans laquelle elle s'organise progressivement revendiquant le droit à la caractéristique de peuple, à la protection et au contrôle sur leurs terres et ressources naturelles, leur droit à participer à la prise de décisions et/ou à se gouverner eux-mêmes, au développement de la langue, de la culture et de la religion.

Selon HEINE (2001), la création d'un item concernant l'appartenance à une ethnie dans le recensement de 1992 et la célébration du V^e Centenaire de la Découverte de l'Amérique marquent le début d'un mouvement plus ample au niveau international pour la défense des peuples autochtones. BENGUA (2001) considère la réorganisation et la création de nouveaux discours en ce qui concerne la modernité et la globalisation comme des résultats observables dans la transformation de la relation avec l'État, la coordination de rencontres panindigénistes et la reconnaissance de leur existence dans toute l'Amérique latine. Il y a alors une réinvention de la question indigène qui donne naissance à un nouveau discours ainsi qu'au mouvement culturel panindigéniste. Selon BENGUA (2001), cette tendance commence durant les années 1930, 1940 et 1950 du XX^e siècle avec la naissance d'un mouvement indigéniste pour la défense et la protection des peuples autochtones, mené par des non autochtones qui avaient le contrôle du mouvement et du discours. En conséquence, une partie de cette population non autochtone utilise le sujet de lutte des peuples autochtones en tant que campagne politique, pour postérieurement l'oublier sous la préoccupation principale qui était la « nation chilienne ». En conséquence, le mouvement est paralysé, car les ressources sont dirigées aux campagnes politiques qui postérieurement ne conduisent pas les réformes attendues et le mouvement est également fragmenté par les différentes tendances politiques de la population non autochtone.

Le mouvement mapuche est accompagné par la réapparition des autorités ancestrales (BOCCARA, 2002). Les fonctions des différentes autorités étaient toujours présentes dans l'imaginaire mapuche, chaque personne connaissait leur rôle, mais elles n'étaient pas appliquées ni légitimées dans la quotidienneté des familles. Cette dernière s'est effectuée au travers de la création de personnalités juridiques collectives qui reconnaissent un dirigeant unique représentant la communauté sous cette personnalité juridique. La réapparition des autorités ancestrales a généré une différence entre le rôle joué par le dirigeant désigné légalement et les autorités ancestrales déterminées culturellement. Les deux

rôles ont commencé à prendre une légitimité équivalente, ce qui a changé l'attitude des dirigeants. Ce changement a un impact décisif dans le comportement de la population et, en conséquence, dans le fonctionnement du mouvement mapuche, notamment en ce qui concerne la reformulation de leurs revendications, qui commencent à tenir compte de la récupération de leur structure politico-administrative.

BENGOA (2001) explique que durant les années 1980 commence un lent processus de coordination indigène par le biais de l'éducation populaire, ainsi que la formation d'une conscience ethnique. Selon l'auteur, la population a été accompagnée par des ONG et des églises de la Théologie de la Libération⁹³ dans ce processus. La Théologie de la Libération peut être considérée comme de l'activisme observé dans l'engagement révolutionnaire de certains membres de l'Église Catholique radicalement en faveur du changement social, s'éloignant de l'Église Catholique et menant un travail de conscientisation dans la population minoritaire et vulnérable (CHAOUCH, 2007). BENGOA (2001) explique qu'en général en Amérique latine la population indigène se transforme en un acteur principal dans la scène politico-sociale, faisant face à la présumée unité nationale présente dans toutes les Constitutions de l'Amérique latine et au racisme latino-américain.

Dès ce premier pas, commence une orientation du « *combat contre la discrimination et pour la prise en compte des minorités en tant que sujets politiques* »⁹⁴. Une première réussite dans cette lutte fut la reconnaissance constitutionnelle de l'existence de 8 ethnies dans le territoire chilien en 1993, mais la définition de l'État comme multiculturel est encore en 2013 en négociation et cette reconnaissance n'assure pas leur participation à la vie politique « *en Amérique latine le processus est lent et reste souvent très symbolique* »⁹⁵.

LE BONNIEC (2009) observe la formation d'un mouvement mapuche autonomiste contemporain qui commence à se faire connaître sur la scène nationale et internationale pour son opposition à la loi 2.568. Selon lui, l'attribution de la réémergence du mouvement mapuche à la célébration des 500 ans de la Découverte de l'Amérique est insuffisante pour expliquer le mouvement. Il considère que ce mouvement est aussi influencé par des événements tels que la visite en 1984 du Secrétaire intérieur de la Commission des Droits de l'Homme de l'ONU en Araucanie, lequel a introduit les concepts d'autodétermination et d'autonomie, repris ultérieurement par Santos Millalo et Melillán Painemal. Les années 1987 et 1988, s'organise le *Futa Trawun*, et en 1988 et 1989 apparaît la référence au territoire.

⁹³BENGOA, J. : "Políticas públicas y comunidades mapuches: del indigenismo a la autogestión" (pp. 81-126) Dans AYLWIN, J. (2001). *Políticas públicas y Pueblo Mapuche*. (compilateur José Aylwin). Concepción : Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera. Page 88.

⁹⁴MUSSET, A. (2006). *Géopolitique des Amériques*. Paris : Ed. Nathan. Page 66.

⁹⁵*Ibid.* Page 67.

Dans ce processus, LE BONNIEC (2009) considère que l'événement Lumako, durant lequel un groupe de personnes ont mis le feu à un camion propriété d'une compagnie forestière en 1997, est révélateur des contextes et des logiques des acteurs. À partir de cet événement, il y a un changement de la tactique utilisée, marquant désormais une nouvelle tendance vers l'action violente et dirigée directement contre une entreprise. Il observe aussi l'émergence d'un contexte de crise politique avec l'État basée sur l'opposition à Ralco, projet de construction d'un barrage dans la zone appelée Ralco, ainsi que les problèmes avec le CONADI (Corporation Nationale de Développement indigène). *Ralco* représente aussi un virage dans le mouvement en raison du rôle de la presse comme moyen de création de l'opinion publique. En réponse sont créés des médias mapuche.

La lutte menée par les Mapuche se base sur trois lignes : une ligne identitaire qui lutte pour sauver leur culture et leur langue en tant que culture de minorité ; une ligne politique qui cherche la reconnaissance d'une ethnonation, c'est-à-dire d'une nation déterminée par ses caractéristiques ethniques, et donc de leur autonomie et une ligne économique et territoriale qui lutte pour récupérer la propriété du territoire ancestral.

Selon MARIMÁN (1990), le mouvement mapuche apparaît pendant les premières décennies du XX^e siècle évoluant dans plusieurs positions différentes allant de l'assimilation jusqu'à l'indianisme. Selon l'auteur, les organisations qui forment le mouvement mapuche ont des caractères variés. Elles peuvent être ethniques ; paysannes et basées dans les communautés cherchant à être représentatives ; provenant du secteur des étudiants, du secteur des femmes ou celui des professionnels, notamment enseignants ; des associations culturelles ou artistiques ou des associations spécialisées sous la forme d'ONG⁹⁶. Il explique que depuis les années 1990 le mouvement mapuche a été paralysé par l'intervention des organisations politiques chiliennes. Les organisations mapuche ont été caractérisées par leur subordination politique et idéologique à la société dominante. En conséquence, elles ont délégué dans les partis politiques leurs revendications et demandes, ce qui a bloqué tout projet politique propre. Il présente comme exemple l'*AdMapu* qui a été subdivisée par les différentes alliances établies avec les partis politiques chiliens, qui représente la situation d'autres organisations « *dans le contexte de dépendance globale du groupe ethnique mapuche par rapport à l'État-nation chilien...* »⁹⁷. Il mentionne aussi le *Partido Tierra e Identidad*, PTI (Parti Terre et Identité) qui a cherché à constituer une force politique indigène autonome, mais dont les revendications indianistes sont interprétées par l'auteur comme un recul, car le parti se définit comme indianiste et non comme Mapuche, répondant à une catégorie sociale supra ethnique, ce qui freine le renforcement de l'identité mapuche.

BENGOA (2001) aperçoit deux tendances principales dans le mouvement mapuche, l'indigénisme et le post-indigénisme. Il définit l'indigénisme comme un mouvement culturel et politique

⁹⁶MARIMÁN, J. (1990). *Question mapuche, décentralisation de l'Etat et autonomie régionale*. Temuco : Centre d'Etudes et de Documentation Mapuche –Liwen. Page 6.

⁹⁷*Ibid.* Page 7.

qui dénonce l'oppression de l'indien et cherche son intégration à la totalité de la société et la manifestation du caractère métisse d'Amérique latine⁹⁸. Cette tendance est essentiellement une idéologie partagée par des non indigènes qui cherchent à intégrer l'indien au marché de l'emploi à travers l'éducation. Cependant, elle a représenté un échec, car les indigènes ont découvert dans leur éducation une raison pour réaffirmer leurs différences au lieu de leur intégration⁹⁹.

BENGOA (2001) situe le début du post-indigénisme durant les années 1970 et 1980, avec l'apparition de revendications qui interprètent l'intégration comme une menace, dans un contexte où les nouvelles générations, même celles qui sont présentes dans les communautés, ont reçu une éducation supérieure. Ce contexte est marqué également par les politiques de réforme agraire qui ne tiennent pas compte des éléments ethniques, ce qui entraîne la séparation du mouvement mapuche par rapport aux mouvements paysans. En conséquence, d'importants nouveaux mouvements indigènes apparaissent, ayant comme principal intérêt l'aspect culturel (BENGOA, 2001). Ces mouvements ont une caractéristique importante, celle de la participation d'intellectuels. Cette tendance cherche à utiliser la tactique de transmettre à la population indigène des outils qui lui permettent de construire elle-même des politiques publiques. Cependant, l'important rôle de l'État représente un obstacle à la mobilisation sociale. Le mouvement formé sous cette tendance a comme but la reproduction sociale indigène dans l'équilibre avec la société non indigène (BENGOA, 2001).

En conséquence, il est possible d'observer dans ce mouvement une transformation des structures traditionnelles indigènes. La demande d'autonomie de ce mouvement est, selon ses membres, le résultat d'une négociation entre les peuples indigènes reconnus et l'État autour de l'investissement et l'administration. Nonobstant, ils considèrent que les thèmes spécifiques doivent être décidés par les peuples autochtones eux-mêmes.

MARIMÁN (2001) définit la tendance recherchant l'autonomie régionale comme une tendance qui considère la récupération du territoire historique comme la seule solution au problème vécu par la population mapuche, car la pleine égalité ne peut être assurée qu'au niveau du territoire avec une grande présence de population autochtone. Il explique que l'autonomie régionale est l'outil qui permet de définir des droits spécifiques en tant que minorité nationale, au travers de la reconnaissance et de la garantie constitutionnelle du droit des peuples indigènes à l'autonomie, instaurant une autonomie régionale politique. Ce statut d'autonomie permettrait de garantir « *politiquement, dans un espace territorial, toutes les conditions politiques, económico-matérielles, sociales, culturelles et idéologiques pour le plein développement de l'ethnie et de sa culture* »¹⁰⁰. Le territoire revendiqué par cette tendance

⁹⁸BENGOA, J. : "Políticas públicas y comunidades mapuches: del indigenismo a la autogestión" (pp. 81-126) Dans AYLWIN, J. (2001). *Políticas públicas y Pueblo Mapuche*. (compilateur José Aylwin). Concepción : Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera. Page 115.

⁹⁹*Ibid.* Page 116.

¹⁰⁰MARIMAN, J. (1990). *Question mapuche, décentralisation de l'Etat et autonomie régionale*. Temuco : Centre d'Etudes et de Documentation Mapuche –Liwen. Page 11.

est celui de l'actuelle Région de l'Araucanie et quelques zones adjacentes, ce qui est cohérent avec la logique de concentration de la population dans l'espace historique. Selon l'auteur, l'application d'un projet comme celui-ci requiert la prise en compte du statut pluriethnique de la région, car il n'y a pas une opposition à la population chilienne en tant que telle. Le projet implique le droit d'accès et de contrôle des ressources naturelles, la préservation du milieu écologique et le bénéfice de l'exploitation. Un projet comme celui-ci demande de vivre et de travailler dans la région, ce qui requiert la promotion de l'emploi local pour éviter la migration. Il implique aussi la protection du marché et la récupération de la langue par l'officialisation du *mapuzungún* et de l'espagnol à travers l'éducation bilingue, ce qui est fonctionnel aux besoins de décentralisation de l'État.

En conclusion, depuis sa formation, le mouvement mapuche est marqué par plusieurs événements et par plusieurs tendances. Même s'il est possible de reconnaître des éléments en commun dans les revendications des différentes organisations mentionnées, les auteurs sont d'accord sur l'existence de différentes tendances qui déterminent des stratégies différentes ainsi que des revendications particulières qui impliquent des populations ayant des postures différentes. En outre, plusieurs organisations peuvent participer à une même tendance.

6.2. En Argentine

Selon HERNANDEZ (1993), dès les années 1970 le mouvement devient un mouvement populaire en général, car les niveaux traditionnels d'autogouvernement se trouvent essentiellement au niveau communal, alors que les organisations superstructurelles des localités urbaines maintiennent un manque de représentation. Le mouvement se base donc sur une lutte pour récupérer l'autogestion culturelle, démontrant des processus de résistance ethnique au travers de la participation et l'autogestion de leur développement dans la récupération de cérémonies religieuses par exemple.

Ce processus de récupération de l'identité mapuche commence avec la démarche politique de reconnaissance de leur collectivité qui se traduit par l'inscription de personnalités juridiques collectives, ce qui n'est pas, néanmoins, tout à fait une récupération réelle du concept de collectivité.

6.3. La formation d'organisations

a. La formation d'organisations au Chili

La formation d'organisations mapuche au Chili commence à partir de 1910 avec la création de la *Sociedad Caupolicán*, dans le but de défendre la région et la population de l'Araucanie. Elle a été désagrégée en 1938. Selon FOERSTER (1983), cette organisation faisait partie des associations mapuche les plus importantes. Elle constitue une instance qui permet la participation de la population mapuche dans le système politique chilien, permettant l'élection de parlementaires mapuche. Ensuite s'est formée la *Federación Araucana* en 1916. En 1938 s'est formé le *Frente Único Araucano*, mais il a été dissout en 1942. Entre 1938 et 1970 a fonctionné la *Corporación Araucana*. Entre 1933 et 1961 fonctionne l'*Asociación Nacional Indígena*. Entre 1969 et 1973 fonctionne la *Confederación Nacional de*

Asociaciones Mapuche. Après le coup d'État, l'organisation la plus importante a été l'*AdMapu*, formée en 1978. Avec l'annonce d'une prochaine nouvelle loi indigène durant la dictature, l'*Instituto Indígena* (Institut Indigène) qui était sous la tutelle de l'évêque de Temuco et du Vicariat de l'Araucanie, prenant le rôle de protecteur, convoque à une réunion pour former les *Centros Culturales Mapuche de Chile* (Centres Culturels Mapuche du Chili) avec l'intention d'éviter la division des communautés. Ces organisations deviendront ensuite l'*AdMapu*. Dans la lutte contre la dictature, l'*AdMapu* a appelé à l'union entre Chiliens et Mapuche. En 1984, cette organisation se subdivise en plusieurs organisations affiliées à différents partis politiques chiliens (LE BONNIEC, 2009).

Après cette subdivision, ces sous-organisations se concentrent sur la coordination d'activités culturelles et traditionnelles mapuche. Néanmoins, elles reprennent postérieurement l'appel à s'unir dans un seul mouvement défendant la communauté, la langue, la culture traditionnelle mapuche, les rituels, les habits, etc. LE BONNIEC (2009) met aussi l'accent sur la population dans le secteur rural qui ne partageait pas forcément la vision des *AdMapu* considérant qu'ils créaient plus de problèmes que de solutions.

Une organisation formée en 1998 qui joue un rôle très important, étudiée par LE BONNIEC (2009), est la *Coordinadora de comunidades mapuche Arauco-Malleco*, CAM (Coordination des communautés mapuche Arauco-Malleco). Cette organisation défend la reprise du pouvoir par la communauté, menant la lutte au sein de celle-ci. La particularité de cette organisation est sa méfiance et son éloignement stratégique vis-à-vis des autres organisations mapuche. Elle se forme à partir de la réunion dans un foyer d'étudiants indigènes de Concepción au sud du Chili, le *Pegun Dugun*. Ce foyer cherche à maintenir le lien entre les communautés et leurs membres partis étudier en ville. Jusqu'à nos jours, leurs demandes se basent sur la récupération des terres, l'obtention de subventions agricoles, l'implémentation de l'éducation bilingue, l'octroi de bourses d'études et l'ouverture de foyers. Leurs objectifs sont de former politiquement leurs pensionnaires tout en préparant les jeunes dans les communautés afin de développer un mouvement mapuche « autonome » situé dans la Province d'Arauco ; d'obtenir l'autonomie à Temuco par rapport au reste du pays ; de se désaffilier des partis politiques chiliens et de revenir aux sources de l'image de l'*arauco indómito* (l'araucan indomptable) d'avant l'occupation du territoire mapuche. Ils ressentent donc le besoin de s'approcher des communautés. La plupart des membres de cette organisation ne semblaient pas avoir une formation politique, malgré leur contexte quotidien urbain. LE BONNIEC (2009) observe dans cette organisation la récupération d'autorités traditionnelles comme le *lonko* et le *werken* qui, en reprenant la tradition, ne prennent pas de décisions sans consulter les communautés. Cette organisation ne cherche pas à récupérer la forme exacte du système politique ancestral, mais son point principal est de concentrer le pouvoir dans la communauté. La formation de cette organisation engendre une alliance entre les jeunes urbains et les dirigeants traditionnels, surtout par l'idéalisation de ces derniers. Dans leur lutte de

récupération des territoires et d'autonomie, ils cherchent à récupérer le contrôle territorial et la souveraineté sur leurs territoires. Ceci se traduit par la recherche de la reconstruction de la nation mapuche, avec une juridiction propre. En conséquence, ils définissent l'État et ses agents comme leur ennemi principal (LE BONNIEC, 2009). Malgré le soutien limité que ce groupe reçoit de la part du reste de la population mapuche, son impact dans la réalité du mouvement mapuche est très important, notamment par les confrontations contre les autorités du gouvernement. Traités en tant que terroristes par l'État, leur persécution et leur répression ne les limitent pas, mais au contraire génère plus d'adhésion et d'aide dans le contexte de la protection des Droits de l'Homme. Ils réussissent à créer des liens avec des organisations non mapuche qui ont d'autres intérêts, mais qui partagent ceux qui sont de nature anticapitaliste et écologique. Finalement, Le Bonniec (2009) explique que cette organisation a pris une posture contre le système politique et économique chilien, et occidental en général, exprimée dans le refus de négocier avec l'État, surtout s'il maintient une attitude de répression, ce qui entraîne l'émergence de nouveaux rapports de force avec l'État chilien.

En 2007 commence à se former le parti politique autonomiste mapuche, Wallmapuwén qui cherche à participer dans le système politique chilien. Ce parti n'a pas mené à terme son inscription officielle jusqu'à présent. Cependant, quelques membres du parti postulent de façon indépendante aux postes de conseiller communal dans différentes communes de la Région de l'Araucanie, de la Région des Rivières et de la Région des Lacs, desquels 2 sont en 2013 élus entre les conseillers communaux de deux communes différentes. Les dernières élections présidentielles et parlementaires au Chili en décembre 2013, le parti a prononcé son intention de participer aux élections parlementaires de façon indépendante de tout parti politique, mais en tant que collectif. Cependant, dans la liste des candidats à députés et à sénateurs, nous ne retrouvons pas de candidat lié directement au collectif du parti Wallmapuwén¹⁰¹.

Les relations entre cette organisation et le reste de la population mapuche sont délicates. D'un côté, cette organisation a pris en charge la définition propre de ce que signifie être Mapuche. Ceci n'est pas très bien vu par le reste de la population mapuche. LE BONNIEC (2009) retrouve ici la même dichotomie utilisée auparavant par l'État chilien, mais basée sur la différence entre « les bons » Mapuche, qui luttent pour la cause mapuche, c'est-à-dire les *weichafe*, et « les mauvais » Mapuche qui collaborent avec la société chilienne et l'État, c'est-à-dire les *yanacona*. Cet aspect a une influence importante sur la relation avec le reste de la population parce qu'aujourd'hui, la majorité de la population mapuche se trouve dans une position neutre (LE BONNIEC, 2009).

Cette organisation est spécialement importante parce qu'elle change quelques éléments du mouvement mapuche. Le passage à l'écrit du message des revendications implique le changement

¹⁰¹http://www.servel.cl/ss/Satellite?c=S_Noticia&cid=1349388769877&pagename=SERVEL%2FS_Noticia%2FS_ContenidoNoticia. Consulté le 21/11/2013.

d'acteurs et de dimension. Les membres de cette organisation, ayant reçu une éducation supérieure, ont une façon de penser influencée par une culture externe. Ils ont été capables de relancer le débat sur les persistances de la discrimination raciale au Chili et de reprendre le concept d'« expérience historique » au lieu de « mémoire historique ».

Le mémoire de licence en sociologie rédigé par Ana Gabriela MILLALEO HERNÁNDEZ intitulé « *Multiplicación y multiplicidad de las organizaciones mapuche urbanas en la Región Metropolitana. ¿Incremento en la participación mapuche o fragmentación organizacional?* »¹⁰² étudie l'associativisme mapuche dans le secteur urbain et plus spécifiquement les causes de la multiplication d'organisations mapuche urbaines inscrites à CONADI entre 1994 et 2004 dans la Région Métropolitaine du Chili. Pour travailler ce sujet, elle a effectué une analyse des documents officiels de CONADI et des entretiens semi-structurés. Elle a abordé le mouvement social à partir des Théories du Conflit rédigées par Alain TOURAINE (1989) où il explique l'affrontement d'intérêts opposés, la lutte pour contrôler les forces et le champ historique d'une société. MILLALEO applique également la Théorie des Nouveaux Mouvements sociaux qui tient compte de nouveaux éléments tels que la conscience, la culture, l'idéologie, les croyances généralisées et les valeurs, ainsi que l'émergence d'une crise post-matérialiste. Cette théorie considère les groupes ayant une culture différente et les structures nationales d'opportunité politique diverses pour observer les mouvements sociaux comme réactions aux processus de modernisation, contrairement à la perspective fonctionnaliste qui les considère comme générateurs de modernité. Le but de ces groupes est la récupération du contrôle de la vie privée par rapport au public, ce qui implique l'autodétermination, en tant que communautaristes, faisant recours à des formes d'action multiples. MILLALEO considère que cette théorie permet de tenir en compte des caractéristiques du mouvement mapuche qui ne seraient pas observées par les autres théories du mouvement social. MILLALEO prend le concept d'identité dans sa formation et évolution notamment dans le contexte urbain, selon les auteurs BARTHES (1970) et LARRAÍN (2001). Elle tient compte du concept de mouvement social en tant qu'agent qui entraîne un changement social. Elle travaille le concept de fragmentation organisationnelle en le considérant comme une rupture du sens, une désunion, une incohérence et un appauvrissement organisationnel qui affaiblit le mouvement social mapuche. Finalement, elle considère la participation organisationnelle en tant qu'indicateur quantitatif de la participation, de la croissance des organisations et en conséquence de la croissance de l'impact politique, car elles touchent un secteur plus grand de la population.

Les résultats des recherches de 2006 montrent qu'il y a en effet un renforcement de la participation politique mapuche dans le monde urbain, mais cela ne signifie pas forcément une complexification du monde organisationnel mapuche. La méfiance est un élément primordial dans la

¹⁰²Sous la direction de Marcos VALDÉS en 2006 à l'Universidad Arcis de Santiago du Chili permet de connaître mieux la situation et le rôle des organisations mapuche urbaines.

variable « participation » chez les organisations mapuche. En conséquence, le travail réalisé se limite à la réalité interne de chaque organisation qui cherche son propre bénéfice ayant une vision critique de leurs paires. MILLALEO explique que l'unique possibilité de travail dans ces conditions est celle d'œuvrer pour la récupération de l'identité. Elle observe l'absence d'instances et conditions pour que les organisations aient un pouvoir de décision ou d'influence sur leur entourage dans la situation actuelle. Selon MILLALEO, la multiplication d'organisations représente une fragmentation produite par la subdivision des organisations mapuche urbaines. Une situation de compétition ouverte s'est créée en raison d'une somme d'éléments tels que l'augmentation d'organisations inscrites et la similarité de leurs objectifs, le manque de dialogue entre elles et la préoccupation principalement pour la survivance économique propre de chaque organisation. L'apparition de nouvelles organisations est une conséquence de la subdivision des organisations antérieures ce qui élimine toute possibilité de dialogue. MILLALEO précise qu'un autre élément qui entraîne cette fragmentation est la considération limitée de sujets importants tels que la participation de la femme et de la jeunesse mapuche. Elle constate de graves problèmes de communication en raison des différences générationnelles et une importante stagnation de la qualité de participation dans les organisations mapuche urbaines, ainsi qu'une non-adaptation des objectifs par rapport aux changements dans le développement discursif, la gestion organisationnelle et l'établissement de liens avec d'autres référents organisationnels. Cette subdivision annule la capacité de négociation du peuple mapuche, situation qui est fréquemment associée aux effets provoqués par les politiques d'État qui cherchent à affaiblir les mouvements sociaux.

En conclusion, MILLALEO énumère les principaux problèmes pour l'association mapuche : la conscience de participation mapuche dans les organisations, les objectifs qui orientent leur formalisation et qui sont oubliés après le processus d'inscription en tant qu'organisation formelle, ce qui démontre une perte de confiance dans l'action collective et, finalement, les effets du cas de la construction d'un barrage dans la zone de *Ralco* inondant des territoires mapuche. Selon MILLALEO, un facteur qui influence la formation d'associations urbaines est l'auto-reconnaissance en tant que Mapuche, autant que les changements des politiques chiliennes, notamment l'officialisation après avoir travaillé clandestinement durant la Dictature. L'auteure observe également que les associations urbaines concentrent finalement leur lutte sur la récupération de certains aspects culturels, représentés par les rituels, abandonnant la lutte politique revendicative. Dans plusieurs cas, leur dépendance de l'État ne leur permet pas une revendication territoriale ni politique et en conséquence elles se concentrent sur la récupération et la diffusion de la culture mapuche. MILLALEO explique la désintégration des organisations mapuche par plusieurs éléments. Entre ceux-ci se trouvent l'absence d'une conceptualisation de l'identité mapuche qui entraîne une faible unité discursive et peu d'objectifs en commun ; la multiplicité d'identités territoriales dans le secteur urbain, ce qui rend difficiles les accords ; la pauvreté qui force la population à se concentrer sur leur situation économique individuelle ; la formation occidentale déficiente des dirigeants mapuche pour les préparer à tenir compte de nouveaux

outils ; l'impossibilité de générer des motivations claires ; le faible niveau de participation demandé ; le manque de projection par peur de l'innovation, l'assistentialisme et la dépendance du gouvernement, ainsi que la priorisation du bénéfice personnel, car la vie en ville a endommagé l'esprit communautaire. MILLALEO explique aussi que la formation de relations positives entre les associations mapuche urbaines et d'autres organisations mapuche dépendent du dialogue établi. Les facteurs qui déterminent ce dialogue sont les relations familiales ; les alliances de travail ; la compatibilité d'âge et les liens d'amitié. Les relations négatives se forment selon la participation antérieure de l'individu dans une organisation considérée de l'opposition ; l'incapacité d'accepter les réussites de l'autre organisation et l'hostilité entre les membres des différentes organisations. Pour MILLALEO, les relations entre les organisations mapuche et *winka* se basent sur la méconnaissance ou le préjudice et n'existent que par un besoin stratégique, ce que nous verrons également dans notre empirie. Selon elle, les relations avec l'État peuvent s'observer en trois étapes : l'éloignement total et l'affrontement ; le dialogue et la formation d'alliances et la méfiance et le manque de crédibilité qui se basent sur une conception négative de la culture occidentale en général, déterminant les relations avec la société et les organisations *winka* également.

b. La formation d'organisations en Argentine

En 1970, le gouvernement provincial de Neuquén crée une organisation faîtière, ce qui a obligé les communautés mapuche à choisir un comité directeur avec le statut de personnalité juridique. KRADOLFER (2011) explique que la formation de la *Confederación Mapuche Neuquina* (Confédération Mapuche de Neuquén) permet à la communauté de se réunir pour prendre des décisions représentant une instance où chaque chef patrilocal, c'est-à-dire patriarcal et local, revendique son droit de s'exprimer dans les négociations.

Durant les années 1980 se forment des organisations telles que *Newen Mapu*, intégrées par de jeunes mapuche provenant du secteur urbain qui partagent une vision romantique de la vie en communauté. Ces organisations s'engagent dans la lutte d'autodétermination et de l'accès à la propriété collective des territoires ancestraux (KRADOLFER, 2011).

Postérieurement, ces organisations s'unissent pour former la *Coordinadora Organizaciones Mapuche*, COM (Coordination des Organisations Mapuche) qui cherche la représentation de nouveaux *lonko*.

HERNANDEZ (1993) mentionne la formation de la *Comisión de Participación y Desarrollo de la tribu Cobiqueo* (Commission de Participation et Développement de la tribu Cobiqueo), dont le but est de diffuser l'histoire et la revendication de leur existence dans le contexte local, ce qui implique des processus de participation et d'autogestion. Ces groupes de travail ont réussi à récupérer des rituels traditionnels tels que le *NGuillatún* et le *We Tripantu* (nouvel an mapuche célébré en juin), même si ce

processus est marqué par une flexibilisation des conduites et des procédures. Pour HERNANDEZ, l'objectif à moyen terme est d'arriver à « *démasquer l'identité* »¹⁰³.

c. La formation d'organisations internationales

L'*AdMapu*, créée en 1978, est une des premières organisations mapuche à établir des liens à l'étranger. Grâce aux ONG de défense des Droits de l'homme, et des églises protestantes et aux gouvernements étrangers, tels que la France, la Suède et le Royaume-Uni, préoccupés par la situation au Chili durant la dictature entre 1973 et 1990, les dirigeants de l'*AdMapu* ont fait connaître la situation du peuple mapuche au niveau international en dénonçant l'ethnocide. Ceci fut fait dans un discours d'autonomie qui faisait référence aux conventions internationales et prônait la formation de liens internationaux (LE BONNIEC, 2009).

Le contexte de la dictature a eu pour conséquence l'exil de nombreux membres des organisations mapuche militants de gauche ou ayant démontré autrement leur soutien à la lutte contre la dictature. Parmi ces personnes se trouve Vicente Mariqueo qui, en 1978, organise la *Rencontre Mapuche de Londres*, soutenue par des ONG de défense des droits des peuples autochtones et des Droits de l'Homme comme le *Comité Pro-Paz*, la *Vicaría de la Solidaridad*, *Vicaría de la Pastoral Obrera* et la *Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación*. Dans ce contexte s'est formé le *Comité Exterior Mapuche* (Comité extérieur Mapuche), CEM, dont le siège était à Londres, mais qui était présent dans plusieurs pays européens, tels que la Suède, les Pays-Bas, la Norvège, la France, la Belgique et l'Espagne par la formation d'autres organisations qui postérieurement se sont séparées du CEM. Le besoin d'accueillir en Europe la population mapuche en exil a mis en évidence l'abandon de la part des partis politiques chiliens et des partis politiques sur place ainsi que de la part de la solidarité politique internationale. Deuxièmement, cette organisation suivait une logique de distinction et d'éloignement entre Mapuche et Chiliens, démontrant des types différents de lutte pour la démocratie et, plus tard, une claire distinction dans leurs revendications en tant que Mapuche, élément culturel qui n'est pas pris en compte dans la lutte de la gauche chilienne. Ce changement dans la lutte mapuche a fait naître la conscience d'être un peuple différent avec une histoire propre différente de celle qui a été écrite par le peuple chilien, ce qui exige une lutte différente. Cette organisation a donc joué un rôle déterminant dans la formation de contacts entre la population mapuche et l'extérieur permettant la formation d'un réseau social, créateur de projets, qui alimente le mouvement mapuche.

Quelques années plus tard commence à se former et à se réarticuler une mobilisation qui n'est pas unifiée, mais reste simultanée dans plusieurs pays européens.

¹⁰³HERNANDEZ, I. (1993). *La identidad enmascarada : Los Mapuche de los Toldos*. Buenos Aires : EUDEBA (Editorial Universitaria de Buenos Aires). Page 289.

Selon NAMUNCURA (2001), le réseau international est aussi marqué par la naissance d'une conscience environnementaliste et de la lutte contre le racisme, éléments qui sont présents, selon lui, dans le mouvement mapuche.

Conclusion partielle

Grâce à la consultation des thèses et travaux approfondis menés sur la problématique mapuche en général effectuées en Belgique, en France, au Chili, aux États-Unis, en Espagne, aux Pays-Bas, au Royaume-Uni et en Argentine entre les années 1989 et 2011, nous constatons que la plupart des auteurs étudient les domaines de la culture et de l'identité, spécialement celles réalisées en anthropologie. Dans le domaine des sciences politiques et sociales, des sciences de la population et du développement, les thématiques les plus abordées sont la politique culturelle menée par l'État, la territorialisation et la mobilisation politique.

La recherche sur la population mapuche plus spécifiquement se concentre sur leur configuration sociopolitique ancestrale. Traditionnellement décentralisée, elle expérimente, après la colonisation, une adaptation de son système sociopolitique vers la centralisation, renforcée par la formation imposée de *reducciones* et par l'incorporation du concept européen de propriété. L'insertion limitée dans le système économique et social chilien et argentin de la population mapuche crée une situation de mécontentement qui évolue vers une participation politique avec certaines revendications, spécialement dans le domaine des Droits de l'Homme, ce qui va de pair avec l'importance croissante de cette thématique à partir des années 1960.

L'aspect conflictuel entre population mapuche et États chilien et argentin se concrétise notamment en réponse à la déforestation et à la discrimination en ville, ainsi qu'aux politiques néolibérales et intégrationnistes, ou assimilationnistes, de l'État. Les régimes autoritaires expérimentés dans les années 1970 par l'Argentine et le Chili ont eu deux conséquences importantes sur la population autochtone. D'un côté, ils ont renforcé l'application des politiques assimilationnistes, et d'un autre côté, ils ont signifié la persécution de la population qui s'opposait aux régimes. Autour des années 1980, les intellectuels et chercheurs mapuche changent l'interprétation historique et théorique de la problématique. Ceci est observable notamment dans le passage de l'« indigénisme » à l'« indianisme », ce qui entraîne la valorisation de l'identité indigène et la coordination de la population pour exprimer ses revendications. Cependant, un éloignement croissant apparaît entre les organisations urbaines et rurales, ainsi que d'autres fragmentations qui mènent les chercheurs à considérer que le terme de mouvement n'est pas forcément applicable. Cette scission peut être due, d'un côté, à la colonisation et à l'importante déstructuration vécue par le peuple, et d'un autre côté, à la structure décentralisée présente dans la période précédant la colonisation. Jusqu'à maintenant, il n'y a pas de recherche dans le domaine des sciences sociales et politiques qui se concentre sur cet aspect-là. De plus, il n'y a pas non plus d'études qui portent sur les Mapuche en incluant une analyse s'appuyant sur le territoire de part et

d'autre de la frontière entre le Chili et l'Argentine. Les études retrouvées sur les Mapuche se concentrent sur la population qui habite en Argentine ou bien celle qui habite au Chili.

Les populations mapuche au Chili et en Argentine ont expérimenté une histoire similaire. Depuis la formation des États, ces derniers ont appliqué des stratégies d'invasion et d'assimilation de la population mapuche. Cependant, nous observons une différence entre les processus de chaque côté des Andes. La population mapuche au Chili a participé dans le système politique chilien à partir de 1910, avec la formation d'organisations mapuche et la militance de personnes mapuche dans les partis politiques chiliens, ce qui a signifié une intégration culturellement respectueuse, mais de façon limitée de la population mapuche. Ceci n'a pas eu lieu historiquement en Argentine où les Mapuche participent en tant que citoyens argentins. Dans ce sens, il semblerait raisonnable que le mouvement mapuche devienne de nos jours un mouvement politique, suivant son comportement politique.

Ce chapitre nous permet de mettre en évidence la problématique qui nous occupe dans cette recherche et d'en discerner les éléments d'analyse. De la sorte, nous découvrons que le mouvement mapuche ne refuse pas l'existence de l'État, mais questionne son fonctionnement et son impact sur la population mapuche. Nous percevons également que la globalisation a eu comme conséquence l'apparition d'une intention d'autonomie de la part du peuple mapuche, mais non de séparation des États en question, car ils intègrent l'option de la cohabitation avec les peuples chilien et argentin ainsi qu'un concept d'ethnicité ouverte. Ainsi, le mouvement présente trois lignes de lutte qui permettent de conserver la culture et la langue, obtenir la reconnaissance en tant qu'ethnonation et obtenir leurs revendications économiques et territoriales, notamment la récupération du territoire ancestral. Nous avons aussi constaté que les organisations qui font partie de ce mouvement ont vécu une évolution depuis 1910 étant ethniques au début, pour devenir après paysannes et ensuite s'approcher d'autres minorités.

De même, ce chapitre nous apprend que le « mouvement » mapuche tel que nous le rencontrons aujourd'hui est initié dans les années 1980 avec le changement du concept d'intégration perçu alors comme une menace. Un autre élément important qui apparaît dans les apports de ce chapitre est que la récupération du contrôle de la vie privée par rapport au domaine du public devient un élément important pour la population autochtone qui cherche à la protéger non seulement des autorités et de l'État, mais aussi des autres populations qui l'entourent.

Finalement, nous pouvons déduire que les variations dans les relations entre les *winka* et les Mapuche sont essentielles pour analyser le mouvement mapuche, car ce chapitre met en évidence que cette évolution historique entraîne l'apparition de secteurs très divers à l'intérieur de la population mapuche, qui se trouvent dans des situations, des territoires et des contextes différents. Ceci est vrai notamment en tenant compte des structures politiques traditionnelles de chaque pays, dans lesquelles ils sont immergés. Cela est reflété également à l'intérieur du mouvement mapuche où apparaissent des

revendications différentes et, notamment, des stratégies de lutte différentes. Cette évolution à l'intérieur du mouvement mapuche peut *a priori* nous amener à considérer l'existence de plusieurs mouvements mapuche dont les contours qui les délimitent ne sont pas très clairs, mais qui se basent sur les rôles qu'ils cherchent à accomplir et sur les territoires qui les intègrent.

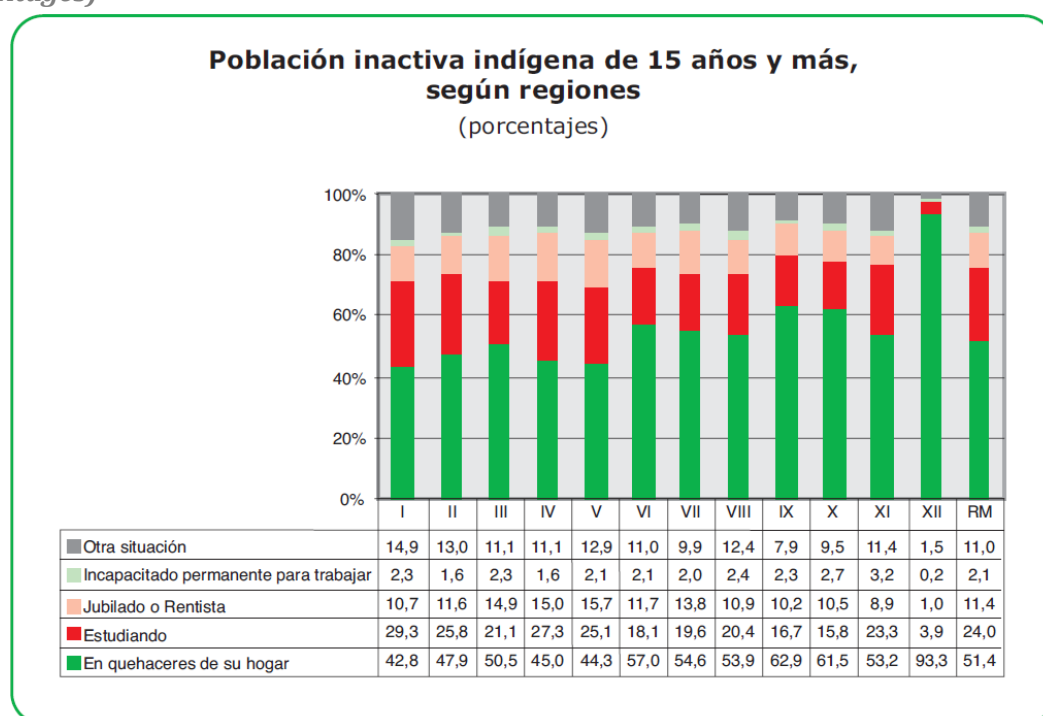
II. Un mouvement mapuche ou différents mouvements mapuche ?

Dans ce chapitre, nous présentons la problématique que l'état de l'art a mise en évidence. Nous reprenons les éléments qui permettent de comprendre le contexte dans lequel se trouve la population mapuche aujourd'hui, ainsi que la formation du mouvement mapuche, ce qui nous permet de poser la question principale de cette recherche, de laquelle naissent l'objectif général et les objectifs spécifiques.

1. À partir de l'état de l'art

L'arrivée des Espagnols a beaucoup marqué l'histoire de la population mapuche, ainsi que postérieurement les cultures chilienne et argentine. Une des conséquences vécues par la population mapuche a été la perte de leurs terrains et la perte de leur ethnicité en raison du processus d'insertion dans une culture différente les transformant en paysans et entraînant leur pauvreté dans le secteur rural.

Graphique 1104 Population inactive indigène de 15 ans et plus, selon régions (pourcentages)



Cette évolution a amené une partie de la population mapuche à poursuivre une importante migration urbaine qui s'est traduite par une augmentation du chômage et par l'apparition d'une condition de pauvreté urbaine.

¹⁰⁴MIDEPLAN / BID (2002). Estadísticas Sociales de los Pueblos Indígenas en Chile. Censo 2002 / Programa Orígenes. Santiago de Chile : Instituto Nacional de Estadísticas. Page 103.
<http://www.ine.cl/canales/chile_estadistico/estadisticas_sociales_culturales/etnias/pdf/estadisticas_indigenas_2002_11_09_09.pdf>. Consulté le 11 décembre 2013.

Dans ce contexte émerge la mobilisation indigène urbaine, en parallèle avec la mobilisation indigène rurale. En conséquence, les scissions dans le mouvement sont souvent expliquées par l'éloignement entre la population urbaine et la population rurale. Cependant, le mouvement mapuche est, depuis sa formation, chargé de scissions dues aux différentes tendances qu'il intègre, telles que l'indigénisme, l'indianisme, l'autonomisme et le régionalisme. L'étude de FALLETI et GARCÍA (2011) sur l'unité et la multiplicité des mouvements explique que le mouvement mapuche aujourd'hui, présent au Chili et en Argentine, fonctionne en tant qu'unité en Argentine, mais en tant que multiplicité au Chili¹⁰⁵.

Les organisations qui forment le mouvement mapuche mettent en place différentes stratégies et quelques-unes établissent des revendications particulières ou défendent des intérêts d'un groupe en particulier de la population mapuche. Il est possible que ces différences soient représentatives de la structuration du mouvement mapuche.

La mapuchologie attribue une grande importance à la décolonisation des connaissances sur le peuple mapuche. Les auteurs de la mapuchologie, parmi d'autres sujets, incitent que la recherche tienne compte du peuple mapuche présent des deux côtés des Andes, ce qui n'a pas été considéré dans les recherches jusqu'à présent.

L'objet d'étude le plus fréquent dans les recherches sur le mouvement mapuche est la formation d'organisations mapuche urbaines au Chili, dont la classification a déjà été effectuée. Il est intéressant de tenir compte des organisations rurales ainsi que celles au niveau international et de l'éventuelle formation d'un réseau social par ces organisations.

Nous retrouvons dans cet état de l'art l'importance des concepts d'identité, de langue et de territoire notamment par les processus de territorialisation et leur effet scissionniste sur le mouvement. En effet, les différents types de mobilisation et de stratégie décrits au chapitre I sont visibles à partir de cette base théorique. S'il existe plusieurs tendances à l'intérieur du mouvement mapuche, il est possible que l'une d'entre elles soit observable à partir du concept de mouvement politique, lequel n'a pas encore été appliqué dans les études sur le mouvement mapuche. Il s'avère intéressant de voir son applicabilité tenant compte de ces scissions. Ces différentes tendances dans le mouvement peuvent potentiellement être analysées en tenant compte des différentes populations qu'elles visent. Dans ce cas, il est également intéressant d'observer les différences au niveau régional, national et international, selon les différents objectifs et réalités de chaque population.

¹⁰⁵FALLETI, V. et GARCÍA ZAPATA, V. (2011). Unidad y multitud en los movimientos sociales. Reflexiones a partir de dos casos latinoamericanos. *Andamios: revista de investigación social*. 8 (15) p.305

2. Question de recherche et objectifs

Il s'avère important de réaliser une recherche qui étudie dans le présent les différentes tendances dans la mobilisation mapuche. En conséquence, la question principale de notre recherche porte si nous la résumons fortement sur l'interrogation suivante : le mouvement mapuche, quels sont les types de mouvements portés par les Mapuche ? Plus explicitement, est-ce possible d'observer un mouvement social ou un mouvement politique dans le mouvement mapuche ?

De cette question résulte l'objectif général de cette recherche. Nous cherchons à analyser la mobilisation mapuche à partir de la théorie sur les différents types de mouvements, tenant compte également du concept de frontières et des bases de la théorie d'analyse de réseaux sociaux, en observant ses organisations, leurs différentes logiques d'action et les réseaux qu'elles forment : leur formation dans le contexte d'une réalité transfrontalière et leurs actions dans un contexte *a priori* d'intégration, dans la structure politique chilienne, argentine et au niveau international.

À partir de cet objectif général, nous avons défini trois sujets qui renvoient à des objectifs spécifiques qui découlent de la question générale.

Le premier sujet aborde l'identité mapuche et la formation d'organisations. Dans ce sens, nous voulons répondre à la question sur les revendications définies par le mouvement mapuche. Ces revendications peuvent représenter les tendances présentes dans le mouvement. Nous nous posons également la question sur les systèmes de croyances présents dans les organisations du mouvement mapuche. Pour ce sujet, nous définissons alors deux objectifs spécifiques. Le premier objectif spécifique est de déterminer les différences entre les structures politiques actuelles de ces organisations et la structure politique originaire du peuple mapuche. Le deuxième objectif spécifique est de déterminer la présence de l'élément culturel dans les revendications.

Le deuxième sujet aborde le lien et l'appartenance au territoire. Nous cherchons à répondre à la question sur le projet politique territorial dans le temps et l'espace, discernant s'il existe des éléments d'indépendance ou d'autonomie. Une deuxième question que nous nous posons dans ce sujet repose sur l'appartenance territoriale que montrent les organisations. Nous nous posons une troisième question à propos de l'existence d'un projet politique transfrontalier. Nous avons également défini une quatrième question sur l'influence de l'aspect d'appartenance au territoire au-delà des frontières étatiques actuelles et le déplacement des frontières. De ces questions découlent trois objectifs spécifiques. Le premier est de connaître les variations identitaires d'une communauté à l'autre (intranationales et internationales) et leur importance dans les relations transfrontalières. Le deuxième objectif spécifique de ce sujet est d'observer la création et le déplacement des frontières. Le troisième objectif spécifique de ce sujet est de connaître l'existence ou l'absence de liens transfrontaliers à tout niveau.

Le troisième sujet aborde le rôle des organisations, leurs objectifs politique et social et les réseaux qu'elles forment. Nous cherchons à répondre à la question relative aux points de conflit et aux différences entre le mouvement social et les organisations politiques mapuche et non mapuche, c'est-à-dire formées par des personnes qui ne sont pas mapuche mais qui ont un lien avec le mouvement mapuche, aux différents niveaux selon leurs outils, leurs objectifs et leurs stratégies. De cette question découlent trois objectifs spécifiques. Le premier objectif est de connaître les différents types d'organisations. Le deuxième objectif est de connaître les réseaux formés entre les organisations observées. Le troisième objectif est de connaître l'influence des organisations multinationales sur la formation et évolution de ces organisations.

La situation des organisations mapuche aujourd'hui est fort influencée par l'évolution historique du peuple mapuche et leur formation conséquente dans un contexte particulier d'éloignement progressif vis-à-vis de la société chilienne et argentine. Cependant, cet éloignement n'est pas égal chez toutes les organisations et il ne se traduit pas non plus par une situation de solitude des organisations, car plusieurs liens se forment, donnant une apparence inattendue au mouvement et l'apparition de plusieurs types de mouvements.

En répondant à ces questions et à ces objectifs spécifiques, nous cherchons à vérifier deux hypothèses. Notre première hypothèse est que le mouvement mapuche contient plusieurs mouvements de différent type, et que son évolution a impliqué une transformation vers un mouvement social ou vers un mouvement politique. Notre deuxième hypothèse est que son apparition au niveau international transforme profondément la forme de ce mouvement. Notre question de recherche en est déduite : le mouvement mapuche, quels sont les types de mouvements portés par les Mapuche ?

Nous cherchons donc à contribuer à la compréhension du mouvement à partir de son évolution interne et de points de vue externes, notamment en ce qui concerne ses attitudes, son comportement sociopolitique et sa configuration.

III. De la formation et de l'évolution des mouvements

La présentation de ce cadre théorique commence par tenir compte de la définition de notre unité d'analyse, les organisations, en définissant leur importance dans l'observation d'un mouvement, notamment parce que le caractère du mouvement est observable dans les caractéristiques, les objectifs et les stratégies des organisations.

Ensuite, nous abordons la théorie sur le mouvement social en contrepoint de l'analyse du mouvement politique, en particulier dans le contexte de l'Amérique latine, où les revendications sont souvent influencées par la multiplicité de cultures dans la population, par l'expérience vécue durant les dictatures et par un élément anti-impérialiste.

Dès la première phase, la théorie sur l'identité et sur les frontières a été incorporée, en raison du caractère ethnique de la population étudiée. Le concept d'identité est important pour deux raisons. D'un côté, l'identité joue un rôle important en ce qui concerne l'analyse de groupes spécifiques notamment par l'analyse de la tradition et de la structure culturelle ancestrale et, d'un autre côté, par l'analyse de l'appartenance au territoire. Le concept de frontière est un élément caractéristique de la définition d'un territoire et de la définition d'un territoire d'action au niveau régional, national et international.

La théorie sur la formation et le rôle des organisations dans la mobilisation sociale est également considérée dans ce cadre théorique notamment en ce qui concerne le recrutement, la mobilisation et la formation de réseaux.

Après une première phase de construction théorique, le caractère identitaire et le rôle des frontières des mouvements ethniques ont amené l'incorporation dans ce cadre de la théorie sur les nouveaux mouvements sociaux. Cette théorie tient compte de l'élément post-matérialiste des revendications présentes dans plusieurs mouvements contemporains.

Le cadre théorique de cette recherche a donc évolué dans une dynamique de construction et de reconstruction en parallèle avec le travail empirique, laquelle démontre les besoins d'adaptation théorique au sujet d'analyse.

Dans le processus de construction de ce cadre théorique, nous avons dû modifier le cadre théorique initialement prévu afin de le compléter en y intégrant la théorie des nouveaux mouvements sociaux. De la sorte, ce cadre théorique cherche à compléter ces aspects en tenant compte de concepts alternatifs en croisant les éléments théoriques.

1. Les organisations

Les organisations jouent un rôle important dans la structure organisationnelle d'un mouvement, car elles représentent des véhicules de recrutement, de mobilisation, de coordination

d'activités, etc., et un moyen d'obtention de ressources pour le mouvement (HANNIGAN, 1985). Au sein des mouvements se maintiennent des négociations entre les individus et les organisations, qui travaillent la coordination, la régulation interne et l'adhésion. Uniquement les acteurs qui agissent à travers les organisations sont légitimés. Dans le mouvement, il y a souvent une compétition entre les organisations pour avoir le contrôle au moins d'une partie de celui-ci. Il est donc nécessaire de distinguer entre les processus organisationnels et les processus du mouvement. Un processus organisationnel conflictuel peut être un symptôme de réseaux et de liens identitaires faibles, ce qui ne signifie pas que l'identité de groupe implique une homogénéité entre les membres (DIANI et BISON, 2004).

GOIRAND (2010) mentionne l'importance du rôle joué par les organisations externes dans la formation de mouvements sociaux en Amérique latine, faisant allusion notamment aux églises de la Théologie de la Libération dans leur rôle de génératrices, structurantes et de soutien des revendications, ainsi que les ONG et d'autres types d'associations qui facilitent la participation sociale. Selon l'auteure, le rôle des organisations est important, car les mouvements qui surgissent forment de nouvelles organisations, ou partis-mouvements, pour accéder au domaine du politique. Selon elle, cette institutionnalisation peut être aussi considérée sociologiquement comme une des raisons de la postérieure démobilisation, par la clientélisation, observée en Amérique latine. Pareillement, GIRAUD (1993) précise que les organisations peuvent signifier une contrainte à l'action collective en raison du contrôle de paires, qui représente la pression des groupes d'appartenance et l'imposition de normes de comportement. Dans les organisations s'affrontent les grilles de lecture de la réalité de ses différents membres.

CEFAÏ (2007) suit cette réflexion en expliquant que, selon la sociologie historique, l'organisation est importante, car elle joue un rôle constructeur de l'action collective même, tout en lui donnant postérieurement une structure. Il reprend les observations de TILLY (1999) sur son importance notamment en ce qui concerne l'établissement de réseaux à l'intérieur et entre les groupes et son rôle dans la défense des revendications. L'organisation compte avec des objectifs définis, des stratégies élaborées, des structures propres et des réponses de l'environnement. Elle met en évidence les opportunités et les contraintes structurales, qu'elle affronte en faisant appel à une réserve de ressources. Les organisations sont ainsi « au centre de l'analyse de l'action collective »¹⁰⁶. Elles s'adaptent à leur environnement définissant une politique organisationnelle propre qui marque leurs transactions et coalitions ou bien leurs échanges et négociations. Elles appliquent une rationalité instrumentale et stratégique contestée par leur dépendance aux ressources et par l'asymétrie des échanges (CEFAÏ, 2007).

Selon GIRAUD (1993), les organisations effectuent un calcul sur le possible gain aléatoire pour l'organisation en général, dans le but de former des relations de pouvoir et d'obtenir la visibilité de ses membres. Ces éléments peuvent donc devenir une motivation à l'action collective.

¹⁰⁶ CEFAÏ, D. (2007). *Pourquoi se mobilise-t-on? Les théories de l'action collective*. Paris: La Découverte. Page 337.

CEFAÏ (2007) développe le concept plus spécifique d'organisations des mouvements sociaux. Ce concept, utilisé également dans l'analyse de la mobilisation de ressources et des nouveaux mouvements sociaux, se base sur la prise en compte d'un contexte de société organisationnelle où entrent en jeu la définition de la stratégie en fonction d'une « cohérence idéologique » et la définition des valeurs. Selon lui, les organisations représentent un « ancrage » de l'action collective dans le monde social, en tant qu'infrastructures différenciées des superstructures que les mouvements sociaux cherchent à influencer.

Leur rôle politique a été étudié par Frances Fox PIVEN et Richard A. CLOWARD (1977), qui expliquent qu'elles permettent l'utilisation des voies institutionnelles pour concrétiser l'action politique du mouvement, ce qui implique l'utilisation des canaux politiques de l'État, des médias de communication massive et leur transformation en élites entrepreneuriales au travers du maintien et de la conservation de leur pouvoir, en assurant la reproduction de leurs ressources matérielles. De ce point de vue, les organisations représentent la possibilité d'utiliser l'arène publique, avec tout ce que cela implique, même si leur rôle n'est pas vraiment celui de mener l'action de défi ou de résistance.

Selon CEFAÏ (2007), dans les organisations naissent l'échange, le conflit, la discussion des problèmes et la négociation pour trouver des solutions, fonctionnant en tant qu'« anarchies organisées » par les différentes idéologies et stratégies qui peuvent y jouer un rôle. Il interprète cela comme l'existence d'une « pluralité de logiques de rationalité et de légitimité »¹⁰⁷ qui représentent l'espace où les acteurs peuvent s'affronter, discuter, négocier, trouver le consensus, à propos des situations critiques. Il mentionne que les organisations représentent des arènes de discussion, mais qu'il existe également des arènes intraorganisationnelles, dont les contextes sont « institutionnellement ambigus ». Les organisations formées dans les mouvements sociaux se trouvent dans l'arène interorganisationnelle. Selon TILLY et TARROW (2008), le mouvement obtient ces forces des organisations qui le forment et des réseaux et solidarités qu'elles créent. Les organisations font partie de la base du mouvement social, souvent chargées de révéler le message du mouvement.

Pour Erik NEVEU (1996), l'organisation est une « institutionnalisation toujours possible, jamais inéluctable »¹⁰⁸, sa différence par rapport aux groupes de pression n'est pas une différence de nature, mais de position face à cette possibilité de s'organiser. En conséquence, il convient de tenir compte, pareillement à la théorie sur la mobilisation des ressources, du « comment ? » de la formation des organisations. En se basant sur la filiation olsonienne, NEVEU (1996) explique que les mouvements sociaux fonctionnent comme une économie et comme une industrie. Le mouvement social est réduit à la logique économique dans tous ses aspects. Une organisation de mouvement social est une organisation dont les objectifs sont en accord avec ceux qui sont définis par le mouvement social et l'industrie du

¹⁰⁷ Ibid. Page 360

¹⁰⁸ NEVEU, E. (1996). *Sociologie des mouvements sociaux*. Paris : La Découverte. Page 25

mouvement social est représentée par l'ensemble des organisations de celui-ci. Le secteur d'un mouvement social où les besoins primaires sont satisfaits voit surgir des revendications qualitatives (NEVEU, 1996). Le mouvement n'est jamais pleinement mobilisé, il est perpétuellement un potentiel d'action, en raison d'un secteur du mouvement intégré par des entrepreneurs et des militants moraux, ou des membres actifs, qui sont adhérents sympathisants et qui se distinguent des membres actifs en étant des bénéficiaires potentiels ou des militants moraux sans bénéfice direct (NEVEU, 1996). La structuration sociale fonctionne comme une segmentation superposée : « tout travail sur les mouvements sociaux implique de partir de la structure sociale, des réseaux préexistants, de solidarité »¹⁰⁹. Pour cela, NEVEU (1996) reprend la typologie d'OBERSCHALL :

<i>Liens aux groupes supérieurs et pouvoirs</i>	<i>Liens au sein du groupe</i>		
	<i>Modèle communautaire</i>	<i>Peu de coordination</i>	<i>Modèle Associatif</i>
Intégré	A	B	C
Segmenté	D	E	F

(NEVEU, E. (1996). *Sociologie des mouvements sociaux*. Paris : La Découverte. Page 58)

Les organisations du type A ont des connexions avec les groupes supérieurs et confient les revendications à un porte-parole. Les organisations du type B ont des connexions avec les groupes supérieurs, mais montrent une faiblesse dans leurs liens internes, ce qui les entraîne dans le clientélisme vis-à-vis d'un patron. Ce type d'organisation se rapproche du modèle mafieux. Les organisations du type C ont des connexions avec les groupes supérieurs, mais font relais des revendications par les organisations existantes. Les organisations du type D exigent une plus forte mobilisation pour se faire entendre. En raison de leur dimension communautaire, elles requièrent une mobilisation rapide. Les organisations du type E exigent également une plus forte mobilisation pour se faire entendre. Ces dernières rencontrent deux autres obstacles à la mobilisation : leur segmentation et le peu de coordination. Elles font plutôt partie de mouvements fulgurants, laissant l'espace aux entrepreneurs de protestation extérieurs. Les organisations du type F exigent une plus forte mobilisation pour se faire entendre et les formes des mouvements sociaux varient dans ce cas.

2. Le mouvement social et le mouvement politique

Charles TILLY et Sidney TARROW (2008) définissent un mouvement social comme la réunion des éléments suivants : « (1) une campagne durable de revendication ; (2) un ensemble de représentations publiques telles que cortèges, rassemblements, manifestations, création d'associations spécialisées, réunions, déclarations, pétitions, envois de lettres, lobbying ; (3) l'expression ostentatoire de la dignité, de l'unité, de la masse et de l'engagement par des moyens tels que le port de certaines couleurs, de badges ou d'insignes, le défilé discipliné, les slogans scandés en chœur et les rassemblements devant les bâtiments publics. Il puise ces forces dans (4) les organisations, réseaux,

¹⁰⁹ Ibid. Page 58.

traditions et solidarités qui nourrissent toutes ces activités et que nous appelons bases du mouvement social »¹¹⁰. Le mouvement social est une campagne dont le but est de réparer un aspect considéré erroné ou incorrect (TILLY, 1998). Il ne surgit que s'il existe une revendication collective envers les autorités, c'est-à-dire l'exigence de quelque chose qui ne touche pas uniquement à un groupe d'acteurs, ce qui implique la transmission d'un message et une menace d'agir (TILLY et TARROW, 2008 ; TILLY, 1998). Le mouvement social en tant que répertoire d'action collective est une réponse à l'avancement du capitalisme, de la centralisation ainsi que de la concentration du pouvoir et du capital dans les États (TILLY, 1983). La définition de revendications et la subséquente coordination d'un mouvement social forment l'acteur politique qui acquiert une identité politique en définissant le « nous » et le « eux » dans un processus de formation de frontières. Durant le conflit politique, ces frontières se créent, se déplacent, et éventuellement disparaissent, grâce à l'interaction conflictuelle entre les parties (TILLY, 1998). Ce processus est présent surtout dans la revendication de l'identité qui exige la reconnaissance de l'existence d'un acteur déterminé, avant ou dans le cours du conflit. Dans ce cas, l'objectif est de déplacer des frontières préexistantes. Les mouvements sociaux qui revendiquent une nationalité comptent toujours avec une « *mystification du mandat, cohérence et solidarité* »¹¹¹ de leurs membres. Une deuxième catégorie de revendication est celle de statut, où l'acteur exige d'être reconnu comme appartenant à une catégorie préexistante dans le régime pour pouvoir bénéficier de ces droits. Ce type de revendication surgit dans un groupe très spécifique et limité en nombre d'acteurs. Et, finalement, le troisième type de revendication porte sur le programme qui exige du destinataire une certaine façon d'agir. Cette revendication est placée au centre de la négociation de conflit, car elle contient les deux types de revendications antérieures (TILLY et TARROW, 2008).

La coordination de ces revendications et la mobilisation d'intérêts en commun entre les différents acteurs conduisent à la coordination de leurs actions, « représentations publiques » qui souvent sont puisées d'un répertoire ou d'une liste d'actions déjà existantes dans l'inconscient collectif du domaine politique, mais qui parfois peuvent représenter des innovations (TILLY et TARROW, 2008).

Selon les auteurs, un mouvement social a toujours une base — constituée par les organisations et leurs membres, des réseaux ou des contacts et des registres ou des ressources — sur laquelle il peut compter pour effectuer le travail de campagne. Le mouvement contient trois éléments principaux : une campagne pour exprimer aux autorités un message représentant une partie de la population qui se trouve au cœur de la problématique et où sont impliqués en tant qu'acteurs ceux qui expriment le message, ceux à qui le message est dédié et ceux qui jouent le rôle de public ; des formes d'association et d'action qui peuvent consister en des réunions ou manifestations ; et, enfin, des représentations où l'acteur se place soi-même publiquement en scène pour montrer une dignité, une unité, le caractère de masse et

¹¹⁰TILLY, C. et TARROW, S. (2008). *Politique(s) du conflit*. (R. Bouyssou Trad.). Paris : Presses de Sciences Po. Page 27.

¹¹¹DIANI, M. et MCADAM, D. (editors) (2004). Social Movements and Networks: Relational Approaches to Collective Action. *American Journal of Sociology*, 109 (5), 1237-1238. Tiré de <http://www.jstor.org/stable/10.1086/420679>. Page 477.

l'engagement. Le mouvement social a alors un impact sur la décision publique. Il provoque des changements dans l'existence des militants en réponse à leur participation à la lutte revendicative et a des effets sur le conflit politique en général (TILLY et TARROW, 2008).

La globalisation, qui a une place très importante dans les sociétés d'aujourd'hui, a influencé la constitution des mouvements sociaux. En conséquence, il est important de travailler l'aspect multiéchelle. D'un côté, elle entraîne une diffusion plus étendue qui permet de connaître les mouvements sociaux existants au niveau mondial et de découvrir ainsi plus de points en commun et de similitudes des situations et des revendications. La globalisation crée la possibilité de coopération dans certaines campagnes, de déplacement des frontières des revendications et du conflit, de la formation de coalitions transnationales des mouvements sociaux, voire la formation de mouvements sociaux transnationaux durables et fonctionnant comme une unité (TILLY et TARROW, 2008).

Le concept de mouvement social contient une particularité intéressante pour cette recherche. Étant donné que l'acteur analysé est un peuple autochtone, le concept de mouvement social tel que défini par la théorie sociologique ne peut s'appliquer de façon exacte. Alain TOURAINE (1988) observe que les conditions spécifiques de l'Amérique latine engendrent des revendications qui ne sont pas uniquement sociales, mais aussi anti-impérialistes. Ceci ne s'applique pas exclusivement aux groupes ethniques, mais c'est dans ce contexte et cette logique de mouvement social que les mouvements des groupes ethniques se forment.

Cette particularité de l'Amérique latine peut s'expliquer par la formation des nations dans un contexte d'hétérogénéité culturelle, ce qui représente une difficulté dans le processus de définition d'une identité commune ou unique. En conséquence, les luttes ne sont pas menées strictement vers l'extérieur, mais aussi vers l'intérieur entre les différentes cultures ayant des revendications propres.

Pour considérer une définition de mouvement social, il faut donc tenir compte du cas spécifique de l'Amérique latine, « *un conflit collectif opposant des formes sociales opposées d'utilisation des ressources et des valeurs culturelles, que celles-ci soient de l'ordre de la connaissance, de l'économie ou de l'éthique* »¹¹².

Selon TOURAINE (1988), l'élément identitaire facilite la formation d'un mouvement social pour la défense des communautés sous des revendications ethniques, économiques et politiques. Ainsi, un mouvement indigène a de fortes chances de devenir un mouvement social. Les conditions d'origine sont déterminantes dans la formation d'un mouvement social. En appliquant la théorie de la dépendance à l'évolution de l'Amérique latine, TOURAINE (1988) explique que les besoins identitaires de ses populations ont été abordés, ou transformés, en nécessités économiques. Ceci peut se voir dans la réalité dans la définition externe et interne des Mapuche. Ces derniers entament initialement leur lutte d'un

¹¹²TOURAINE, A. (1988). *La Parole et le Sang : Politique et Société en Amérique Latine*. Paris : Editions Odile Jacob. Page 161.

point de vue économique et de classe, en tant que paysans qui veulent participer du système économique national. Cependant, TOURAINE (1988) insiste sur le fait que les minorités indigènes ne peuvent pas être vues sous une vision de classe. Même si leurs conditions de vie les positionnent dans une situation de pauvreté, leurs actions ne naissent pas de la prise de conscience d'une classe sociale.

Les conditions dans lesquelles se trouvent les peuples autochtones ne sont pas uniquement de caractère économique ou géographique, elles portent aussi sur la construction d'une définition de « l'indigène ». Le racisme et la domination des cultures externes s'appliquent sur la définition d'un prototype de l'indigène, laquelle est basée sur ces mêmes propos racistes et de domination. L'imposition d'une définition raciste s'installe non seulement dans la population de la nation, mais au sein des communautés indigènes mêmes. Cette situation ne permet pas la formation d'un mouvement social indigène. La séparation des communautés partout en Amérique latine est un obstacle pour une mobilisation suffisamment organisée pour devenir un mouvement social auquel tous ceux qui se définissent comme indigènes pourraient participer. Les mouvements de base indigène sont formés particulièrement dans la zone urbaine par des intellectuels (TOURAINE, 1988).

Politiquement, la définition d'un mouvement social implique l'existence d'un input au système politique, c'est-à-dire que le mouvement doit présenter des demandes que le système politique doit étudier et auxquelles il doit répondre, ce qui n'est pas le cas d'une grande partie des mouvements indigènes (TOURAINE, 1988).

Malgré cette analyse du contexte réalisée par TOURAINE, aujourd'hui, les mouvements indigènes s'intéressent à la coordination et l'associativité non seulement au niveau national, mais aussi international et présentent des demandes au système politique. Ils prennent alors la forme d'un mouvement social.

L'Amérique latine a comme deuxième particularité une limitation importante des mouvements sociaux comme conséquence d'un système politique et social où le rôle de l'État, du gouvernement, et notamment du président, est très puissant (TOURAINE, 1988).

Dans plusieurs cas, les mouvements indigènes s'expriment au travers de différentes modalités d'organisation : d'un côté, un mouvement qui est social, de coordination communautaire, et de l'autre, la formation d'un mouvement politique voire d'un parti politique.

Selon Philippe BRAUD (2004), le mouvement politique existe à partir du moment où il y a une participation politique d'un groupe organisé. Dans ce cas, les demandes entrent dans le système politique, sans que le mouvement cherche à accéder au pouvoir. Le groupe formé se transforme en un mouvement politique du moment où il partage les croyances du domaine politique hégémonique et qu'il cherche à s'installer en influençant le pouvoir. Ce groupe a donc en commun une culture politique formée par des connaissances et des croyances particulières qui lui confèrent un sens, une unité et une

cohérence à son travail quotidien et aux autorités qu'il reconnaît. Dans cette culture politique se forment non seulement un code de comportement, mais aussi un projet en commun. Ce projet consiste en la définition d'un objectif à atteindre porté sur la scène politique, forme le groupe et détermine son action collective de façon stratégique.

Étant donné que quelques mouvements indigènes ont formé des partis politiques, il convient de tenir compte des conditions particulières de ce concept. BRAUD (2004) définit le parti politique comme une « *organisation, relativement stable, qui mobilise des soutiens en vue de participer directement à l'exercice du pouvoir politique au niveau central et/ou local* »¹¹³ en accédant aux institutions politiques. Selon lui, souvent, un parti politique ne cherche pas à représenter une seule partie de la société, mais présente un projet dirigé à inclure un « électorat multicatégoriel ».

Un aspect important dans la définition de ce concept est l'acceptation de respecter les normes de participation dans le système politique : le suffrage universel, la loi de la majorité et le respect de l'autorité des élus (BRAUD, 2004). Cet aspect met en évidence une particularité importante des partis politiques indigènes, car ils peuvent choisir de représenter uniquement une partie de la population — celle qui va se définir en tant qu'indigène — ou bien ils peuvent opter pour représenter des parties non indigènes de la population. Dans les deux cas, ils acceptent l'intégration à la culture dominante et reconnaissent la légitimité de l'autorité en place.

Les partis politiques indigènes présentent des caractéristiques qui les positionnent en tant que « partis de sociabilité intense » (BRAUD, 2004), où les relations entre les membres sont définies par une forte connaissance et interactivité, ayant une influence sur la formation de l'identité politique, qui repose sur l'identité ethnique des membres des mouvements indigènes.

Dans un contexte où les acteurs démontrent un important caractère ethnique, et où les changements sont déterminés par une influence culturelle, politique et économique externe, il convient de comprendre la problématique en tenant compte des concepts d'identité en tant qu'appartenance territoriale et en tant que tradition culturelle, ainsi que le concept de frontières.

3. L'identité

Les éléments culturels des Mapuche acquièrent une importance déterminante dans la cause du mouvement. En conséquence, il convient de définir spécifiquement les différents sens que le concept d'identité peut montrer dans notre contexte.

Partant de la prémisse de la subjectivité de l'individu où il a la capacité de « *gérer les tensions entre ce que les autres attendent de lui et ce qu'il attend de lui-même* »¹¹⁴, c'est-à-dire qu'il est doté de conscience (BAJOIT et BELIN, 1997), apparaît le concept d'identité construite. Au cours de la gestion des

¹¹³BRAUD, P. (2004). *Sociologie Politique*. Paris : Librairie Générale de Droit et Jurisprudence, E.J.A. Page 429.

¹¹⁴BAJOIT, G. et BELIN, E. (1997). *Contributions à une sociologie du sujet*. Paris : L'Harmattan. Page 114.

dites tensions a lieu une construction sociale de la réalité (BAJOIT, 2003). Les contraintes sociales ne sont acceptées que si elles ont un sens culturel légitime selon les individus. Dans ce processus d'attribution ou pas d'un sens, l'individu utilise la conscience pour accepter et intégrer son rôle social et les normes (BAJOIT, 2003). Cette construction sociale a, à son tour, un pouvoir sur le groupe ethnique en imposant l'identité du territoire habité ou vécu (BOURDIEU, 1980). Ce processus donne lieu à la formation ou à la création d'une nation, où le peuple est considéré en tant qu'entité sociale et la base de l'identité ethnique en renforçant un processus d'unification faisant appel à une mémoire collective de l'histoire de la civilisation et de la culture (KASCHUBA et COURTOIS, 1997). Ceci implique également un processus de différenciation et de comparaison avec l'altérité. L'étranger est celui qui est différent de nous, ce qui force la communauté à définir une filiation d'origine : « *processus par lequel une société construit, par contretype, sa propre identité, recherche une confirmation de ses propres valeurs et de ses propres progrès de civilisation* »¹¹⁵.

Suivant Hegel, la formation de l'identité implique un conflit dans l'esprit de l'individu, un combat des consciences de soi pour se faire reconnaître l'une par l'autre (MARQUET, 2006). Comme représenté par la dialectique du maître et de l'esclave, le conflit apparaît dans la lutte pour la reconnaissance lors de la prise de conscience de soi se définissant comme indépendant ou dépendant versus libre et dans la distinction sujet-objet (MARQUET, 2006). Ceci soumet également à la discussion l'apparition ou formation de frontières, « *la frontière n'est jamais que le produit d'une division dont on dira qu'elle est plus ou moins fondée dans la 'réalité' selon que les éléments qu'elle rassemble ont entre eux des ressemblances plus ou moins nombreuses et plus ou moins fortes* »¹¹⁶. Ces frontières jouent un rôle dans la création d'identité par la création d'un espace de frontière, c'est-à-dire, de définition d'une identité du territoire en précisant ses spécificités et caractéristiques pour après permettre de s'approprier cette identité au niveau du sujet (SINISCALCHI, 2003).

Les relations interculturelles donnent lieu à la formation d'identités partagées où l'« *on est entre les deux, mais on est à part* »¹¹⁷, faisant référence au métissage ; ce dernier peut donner lieu à une homogénéisation nationale, une idéologie de construction de nation qui agit en tant qu'une idéologie de l'oppression. C'est-à-dire, par la création d'un métis homogène et d'un processus d'idéologie nationaliste qui pourrait paraître inclusive mais qui marginalise par race. WADE (2005) explique que cette idéologie dépend de l'exclusion des autres : « *opposition entre inclusion en tant que pure*

¹¹⁵ KASCHUBA, W. et COURTOIS, J. (1997). Identité, altérité et mythe ethnique. *Ethnologie française*, 27 (4), 499-515. Tiré de <http://www.jstor.org/stable/40989926>. Page 504.

¹¹⁶ BOURDIEU, P. (1980). L'identité et la représentation [Éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région]. *Actes de la recherche en sciences sociales*. (35), 63-72. Tiré de 10.3406/arss.1980.2100 url : [/web/revues/home/prescript/article/arss_0335-5322_1980_num_35_1_2100](http://web.revues/home/prescript/article/arss_0335-5322_1980_num_35_1_2100). Page 66.

¹¹⁷ SINISCALCHI, V. (2003). Entre Provence et Dauphiné : frontière et identité dans les Hautes-Alpes. *Ethnologie française*, 33 (1), 101-109. Tiré de <http://www.jstor.org/stable/40990532>. Page 107.

rhétorique et exclusion en tant que réalité dure derrière le masque de l'inclusion »¹¹⁸, mais que cette rhétorique n'est peut-être pas une simple rhétorique. Le métissage en Amérique latine est en réalité vécu comme une survie des cultures qui le composent en coexistence et non en tant que fusion. En conséquence, l'homogénéité et l'hétérogénéité sont présentes dans le métissage (WADE, 2005).

Dans ce contexte a lieu la construction identitaire. Ce ne sont plus les places de l'individu qui le définissent mais les représentations présentes dans son imaginaire (KAUFMANN, 2001).

En conséquence, suivant la théorie de LOCKE (BALIBAR, 1995), l'identité personnelle est le résultat d'une prise de conscience de soi et de la propriété de soi-même ayant pour but d'obtenir une cohérence interne et une correspondance avec les choses. L'identité est donc le résultat d'une permanente construction de la structure de l'esprit en tant qu'une continuité de la conscience, formant le critère de l'identité personnelle, du sujet : « *Je suis qui je suis, en tant que j'ai la certitude d'être toujours celui que j'ai été, parce que je suis conscient de penser ce que j'ai pensé (et sans doute aussi : je suis à chaque instant conscient que j'aurai pensé ce qu'actuellement je pense)* »¹¹⁹, ce que Hegel voit comme le *Je* en tant qu'identification et retour à soi (MARQUET, 2006). C'est une appropriation de soi par la conscience (BALIBAR, 1995).

Sur cette base théorique, BAJOIT (2003) propose de construire un paradigme identitaire, dont le postulat est : « *l'homme est un être en recherche constante de construction et de réalisation de son identité* »¹²⁰. Pour maintenir son bien-être personnel, il lui faut maintenir un équilibre entre son intégration sociale et son indépendance individuelle (BAJOIT, 2003). L'impact des relations sociales sur la formation de l'identité collective est toujours réel, c'est-à-dire l'identité collective est également une construction, ce qui implique l'existence de tensions à l'intérieur des identités collectives, tensions gérées par les individus pour construire leur identité individuelle (BAJOIT, 2003), ce que KAUFMANN (2001) appelle la réflexivité de l'individu. La construction de l'identité individuelle signifie alors la gestion relationnelle de soi, c'est-à-dire, une reconstruction permanente de l'identité. En conséquence, elle n'est jamais acquise. Selon BAJOIT (2003), le travail de reconstruction identitaire a pour but d'obtenir (1) un accomplissement personnel qui permet la conciliation entre « l'identité engagée », formée par les engagements personnels, et « l'identité désirée », ce que l'individu voudrait être ; (2) une reconnaissance sociale où l'individu a réussi une conciliation entre son identité engagée et son identité assignée, formée par ce qu'il pense que les autres attendent de lui ; et (3) une consonance existentielle où il a réussi une conciliation entre son identité désirée et son identité assignée. L'impossibilité de concilier ces trois identités donne naissance à trois types de tensions identitaires

¹¹⁸ WADE, P. (2005). Rethinking "Mestizaje": Ideology and Lived Experience. *Journal of Latin American Studies*, 37, (2), 239-257. Tiré de <http://www.jstor.org/stable/3875685>. Page 243.

¹¹⁹ BALIBAR, E. (1995). Identité et conscience de soi dans l'Essai de Locke. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 100e Année, (4), 455-477 Tiré de <http://www.jstor.org/stable/40903439>. Page 473.

¹²⁰ BAJOIT, G. (2003). *Le changement social. Approche sociologique des sociétés occidentales contemporaines*. Paris : Armand Colin/ VUEF. Page 17.

différentes tant au niveau de l'identité individuelle que de l'identité collective. Les projets identitaires constituent la base de l'identité désirée. Les contraintes des autres acteurs ou groupes sont la base de l'identité assignée. Dans ce travail de construction identitaire collective les groupes se retrouvent avec (1) des tensions structurelles, où l'idéologisation de la relation entraîne la création d'une illusion dans les possibilités de rétribution et les contraintes, (2) des tensions utopiques où sont occultes l'impossibilité ou l'inaccessibilité des finalités de la relation et (3) des tensions de changements où deux légitimités culturelles sont en concurrence (BAJOIT, 2003). Selon l'auteur, seule la reconstruction identitaire peut lutter contre ses tensions, le but étant d'étendre l'espace où l'identité engagée et l'identité désirée se correspondent, le noyau identitaire, pour obtenir une conciliation des trois identités. Cette conciliation peut être obtenue par accommodation, c'est-à-dire en créant un récit pour justifier l'incohérence et ainsi obtenir la capacité d'adaptation et par la distanciation qui signifie le retour sur soi, la réflexion et l'autocritique (BAJOIT, 2003).

En conséquence, quelle que soit la forme qu'elle prenne, l'identité est une construction où sont en jeu des éléments internes et externes. Dans le sujet qui nous occupe, ce concept connaît deux formes : l'identité en tant que tradition et structure culturelle ancestrale, et l'identité en tant qu'appartenance au territoire. Ses formes identitaires sont également en construction permanente.

Selon BRAUD (2004), trois aspects doivent être considérés pour comprendre le concept d'identité au sens de culture ancestrale et pour déterminer un groupe ethnique ou une communauté. En premier, les critères sociobiologiques constituent un aspect important dans la définition de l'identité. Deuxièmement, l'identité se base sur les éléments culturels qui tiennent compte de l'histoire et des ancêtres en commun où, selon Chantal BLANC-PAMARD (1999), le territoire est la « *terre des ancêtres qui constitue le patrimoine foncier familial. La terre des ancêtres fixe les hommes à des lieux en les liant à un passé et en leur assurant un avenir lors du passage du monde des vivants au monde des ancêtres* »¹²¹. Nous pouvons donc voir que le lien entre les vivants et les ancêtres est formé par la terre, le territoire. Leur spiritualité et leur avenir dépendent de leur relation avec le territoire. Troisièmement, l'identité peut se déterminer selon le critère présenté par les tendances néo-culturalistes qui mettent « *plus particulièrement l'accent sur le système de significations partagées qui donne sens à l'identité collective et fait adopter, par chacun des membres du groupe, une vision particulière du monde qui l'environne* »¹²². La langue fait partie des éléments culturels et selon Morgan GARO (2002), elle « *doit permettre le rassemblement au-delà des frontières et l'union* »¹²³ notamment en ce qui concerne la formation d'une nation. Cet aspect transfrontalier de la langue est également important pour comprendre

¹²¹Chantal BLANC-PAMARD dans BONNEMAISON, J., CAMBREZY, L. et QUINTY-BOURGEOIS, L. (1999). *Les territoires de l'identité : Le territoire, lien ou frontière ?* TOME 1. Paris : L'Harmattan. Page 62.

¹²²BRAUD, P. (2004). *Sociologie Politique*. Paris : Librairie Générale de Droit et Jurisprudence, E.J.A. Page 88.

¹²³GARO, M. (2002). La langue rromani au cœur du processus d'affirmation de la nation rrom. *Hérodote*, 2 (105), p.154. Page 3.

comment l'identité et l'unification du peuple, basée sur sa culture, ne se limitent pas aux frontières définies par les États actuels, malgré l'existence de variations d'une localité à l'autre.

Ces aspects peuvent aider à comprendre comment se forme l'identité dans une communauté de façon interne. Cependant, de nos jours, l'interaction avec d'autres communautés et d'autres cultures est très élevée et les relations formées ont une influence importante sur la définition de l'identité. Celle-ci est le résultat d'une définition par opposition à l'autre ou par co-construction. Cet élément explique comment quelques cultures traditionnelles changent au cours des interactions avec d'autres cultures, parfois vers l'intégration, et d'autres fois vers la différenciation, comme introduit précédemment.

Selon BRAUD (2004), l'aspect important qui détermine l'identité dans les groupes ethniques ou les communautés indigènes est, surtout, « la mémoire collective ». En s'identifiant avec cette mémoire collective, le sujet forme son identité.

L'identité du point de vue de l'appartenance territoriale est définie par Claude LÉVI-STRAUSS comme ayant « *une spatialité et une temporalité, en d'autres termes encore, une territorialité et une segmentarité, dimensions* »¹²⁴ de l'histoire d'un groupe. Ainsi, il explique qu'il est possible d'observer l'histoire d'une ethnie directement dans la dimension spatiale. Dans l'histoire de tout groupe ethnique, dès ses origines, il est possible de lire leur propre définition de leur territoire. Dans plusieurs ethnies, la légitimité du pouvoir dépend de son attachement au territoire, ce qui peut se voir surtout chez les groupes ethniques où la terre représente une divinité. Selon Catherine HALPERN et Jean-Claude RUANO-CORBALÁN (2004), la création de frontières est une façon de définir l'identité se basant sur des catégories d'identification déterminées par l'entourage. La définition du « soi » est renforcée par la définition que l'entourage donne des acteurs mêmes, et donc la formation de frontières joue un rôle principal dans leur identité. Ainsi, aujourd'hui, les anthropologues définissent une population ou un peuple par « *un dialecte, un territoire ou une histoire communs* »¹²⁵. L'identité territoriale a été travaillée spécialement par la géographie sociale. Selon Yves GUERMOND (2006), le concept d'identité territoriale a été utilisé avec différentes finalités, entre autres politiques, notamment dans le monde globalisé d'aujourd'hui. Dans ce contexte, l'identité est considérée « *à l'origine d'un sentiment individuel* »¹²⁶, donc chaque personne s'identifie de façon différente avec le territoire, ou plus précisément avec sa localité. Cependant, la globalisation crée les conditions pour la formation d'une identité territoriale dans un niveau macro.

Selon B. MOIZO (1999), l'identité est non seulement définie par cette liaison avec le territoire, mais cette définition « *s'accompagne d'une spécificité religieuse exprimée diversement et dans le*

¹²⁴LÉVI-STRAUSS, C. (1995). *L'identité. Séminaire Interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss, professeur au Collège de France 1974-1975*. Paris : Presses Universitaires de France. Page 305.

¹²⁵HALPERN, C. et RUANO-CORBALÁN, J.-C. (2004). *Identité(s): L'individu, le groupe, la société*. Auxerre : Sciences Humaines Éditions. Page 256.

¹²⁶GUERMOND Y. (2006). L'identité territoriale : l'ambiguïté d'un sentiment concept géographique. *Espace géographique* 4 (35), 291-297.

maintien des croyances et rituels liés aux divinités du territoire »¹²⁷. Ceci peut signifier que la séparation d'un peuple de son territoire a un effet sur sa définition identitaire. Subséquemment, la culture mapuche se voit anéantie en raison du déplacement de la population la séparant de son territoire. Ceci explique les différences existantes entre les communautés mapuche qui ont suivi une évolution culturelle dans différents territoires après l'invasion espagnole. Selon COLLIGNON (1999), le changement de territoire implique un changement d'identité, surtout pour l'individu, par exemple, les Mapuche urbains qui reviennent à leur communauté et sont considérés comme « blanchis ».

4. La frontière

Plusieurs des mouvements indigènes s'organisent, aujourd'hui, non seulement au niveau local et national, mais aussi au niveau international. Cet élément représente une complexité théorique pour cette recherche. L'objectif de la formation d'une identité de nation ethnique chez le mouvement indigène donne une importance au concept de frontière dans deux aspects : le territoire social, qui va au-delà des frontières administratives des États, et l'activité politique dans le territoire national.

Pour comprendre le concept de frontière nous tenons compte de la définition présentée par Michel FOUCHER (1991), qui définit les frontières comme des « *structures spatiales élémentaires, de forme linéaire, à fonction de discontinuité géopolitique et de marquage, de repère, sur les trois registres du réel, du symbolique et de l'imaginaire* »¹²⁸. Dans le domaine du réel, la frontière est la délimitation de l'espace pour déterminer la souveraineté sur celui-ci, qu'elle soit ouverte ou fermée. Dans le domaine du symbolique, la frontière est représentative de l'appartenance à une communauté, faisant appel à la définition identitaire. Finalement, dans le domaine de l'imaginaire, la frontière permet de définir la séparation par rapport à l'« autre », la relation avec celui-ci et la relation avec soi-même (FOUCHER, 1991). Gabriel WACKERMANN (2003) constate que des frontières idéologiques peuvent exister, lesquelles sont basées sur des éléments culturels ou identitaires, comme la langue. Dans ce sens, la frontière est une base géographique ou topologique pour la définition identitaire (SPIRIDON, 2006). WACKERMANN (2003) définit les frontières comme un « *attachement biologique à une portion d'espace considérée comme un espace vital* »¹²⁹, d'où le besoin que l'homme ressent jusqu'à nos jours de se sentir uni avec le territoire vécu. Elles deviennent, en conséquence, une façade et une zone sensible, représentant non seulement des limites, mais une entrée à défendre et à protéger.

Ces trois domaines peuvent expérimenter des discontinuités géopolitiques (SPIRIDON, 2006), ce qui permet de comprendre certains contextes où la frontière réelle peut différer de la frontière symbolique. Quand ces discontinuités se trouvent à l'intérieur d'une unité frontalière surgit le risque de distorsion du lien social, d'existence de discontinuités urbaines et l'apparition de poches interstitielles

¹²⁷Bernard MOIZO dans BONNEMAISON, J., CAMBREZY, L. et QUINTY-BOURGEOIS, L. (1999). *Les territoires de l'identité : Le territoire, lien ou frontière ?* TOME 1. Paris : L'Harmattan. Page 81.

¹²⁸FOUCHER, M. (1991). *Fronts et Frontières : Un Tour du Monde Géopolitique*. Paris : Fayard. Page 38.

¹²⁹WACKERMANN, G. (2003). *Les frontières dans un monde en mouvement*. Paris : Ellipses. Page 3.

socialement et politiquement sensibles. Les frontières sont donc le résultat de représentations, de symboles et de mystifications dans l'imagerie de la population (FOUCHER, 1991).

Le caractère d'une frontière est déterminant du fonctionnement de celle-ci. Une frontière peut se définir comme naturelle ou bien comme artificielle (FOUCHER, 2010). Elle est considérée comme naturelle quand elle suit un tracé qui est cohérent avec une caractéristique géographique du territoire. Au contraire, elle est considérée comme artificielle quand elle n'est pas cohérente avec les caractéristiques géographiques du territoire. Selon WACKERMANN (2003), parfois l'artificialité d'une frontière est telle qu'elle peut signifier une coupure d'une unité culturelle, ce qui implique des conflits frontaliers postérieurement. Selon FOUCHER (1991), par définition, la création d'une frontière implique une certaine artificialité en soit, le concept de frontière naturelle est même considéré comme un concept dangereux (WACKERMANN, 2003) car les frontières naturelles n'existent pas vraiment, ni topographiquement ni dans le langage (SPIRIDON, 2006).

Selon FOUCHER (1991), il est possible de déterminer la qualité d'une frontière. Pour qu'une frontière soit considérée comme « bonne », elle doit compter avec un degré de légitimité réciproque provenant de l'intérieur et de l'extérieur. Par exemple, les frontières en Amérique latine, malgré leur définition à caractère national après les guerres d'indépendance, restent hétérogènes dans leur formation, et donc la légitimité attribuée aux frontières politico-administratives n'est pas uniforme dans toute la population. Plus précisément, la Cordillère des Andes ne représente pas nécessairement une frontière pour les Mapuche, même si elle est appelée une frontière naturelle.

Quand le pouvoir d'une nation ou d'un État se base sur un groupe social qui n'est pas installé dans la totalité du territoire dont il prétend avoir la réelle souveraineté, une possibilité de conflit existe, ce qui est probable dans un contexte d'hétérogénéité. En appliquant ce modèle pour analyser les frontières en Amérique latine, il convient de préciser que la définition de l'identité d'une nation ne peut être claire si celle-ci compte dans son territoire avec des identités ou cultures, c'est-à-dire des minorités ethniques, soumises dans la pratique à la politique de la culture hégémonique. Dans la plupart des peuples autochtones en Amérique latine, les frontières définies par les États ne sont pas cohérentes avec celles des peuples autochtones. Ceci s'observe dans les luttes pour la récupération de leurs territoires qui sont divisés par une frontière entre deux États qui sépare des communautés et qui divise une identité en commun. Par rapport à ceci, FOUCHER observe les mouvements indigènes et explique : « *pour l'instant, ces luttes sont menées dans le cadre de chaque État, mais il n'est pas exclu que, devant le peu d'appui rencontré par les dirigeants indiens auprès des forces de gauche (sauf peut-être au Guatemala), ils n'en viennent à s'organiser en fonction d'autres ensembles spatiaux et à s'exprimer des revendications transfrontalières* »¹³⁰.

¹³⁰FOUCHER, M. (1991). *Fronts et Frontières : Un Tour du Monde Géopolitique*. Paris : Fayard. Page 159.

La frontière joue un rôle politique dans sa relation avec l'État et un rôle culturel dans sa relation avec le territoire et la population, car elle devient un repère structurant et une définition du « soi » (FOUCHER, 2010) au travers de la formation de frontières symboliques qui permettent de définir un groupe d'appartenance et de définir l'identité propre et celle de l'autre (SFEIR, 2009). Ce rôle est défini par la représentation que le peuple fait de la frontière. Quand ces représentations contiennent les éléments culturels de la population (religion, croyances, éthique), la frontière devient une protection de la culture se transformant en un instrument pour sa préservation. Quand elles ne sont pas cohérentes avec ces éléments culturels et ne sont que des lignes artificielles dessinées après un processus d'invasion, elles sont constamment en danger de déplacement et de conflit (SFEIR, 2009).

Le concept de frontière joue donc un rôle important dans la mobilisation des peuples autochtones et dans la coordination que les mouvements indigènes entreprennent au-delà des frontières étatiques et des nations formées. La coordination de ces mouvements traverse également des frontières symboliques qui peuvent surgir de façon interne aux États-Nations, notamment en Amérique latine.

Les peuples originaires en Amérique latine ont vécu une évolution dans le type d'organisations qu'ils forment. Parfois, quelques organisations politiques surgissent dans le but d'obtenir une voix dans le système politique hégémonique de démocratie représentative.

En effet, la frontière d'État est intégrée dans le cas des organisations politiques, car ils intègrent le système politique hégémonique. Alors que dans le cas des organisations sociales, la frontière est reconstituée visant l'espace qui correspond à l'identité, c'est-à-dire au-delà des frontières classiques d'État, ce qui peut être en l'occurrence une « région » plus vaste. Les organisations sociales peuvent également revendiquer des frontières qui sont définies selon une « vision du monde », ou idéologiques, et alors elles ne s'assimilent plus à la frontière classique.

5. Du mouvement social aux nouveaux mouvements sociaux

Dans notre parcours de construction théorique, l'introduction des concepts d'identité et de frontière nous a permis de comprendre que la théorie sur les mouvements sociaux ne permettait pas d'observer pleinement la réalité qui nous intéresse. Notre questionnement a alors vécu une évolution basée sur la théorie. La théorie des nouveaux mouvements sociaux tient compte de la théorie des mouvements sociaux, mais tient compte également des concepts qui nous intéressent, tels que l'identité et la frontière. De la sorte, nous pouvons tenir compte d'éléments culturels, identitaires, ethniques et de la relation établie avec la culture hégémonique et son système politique. Elle a, de même, la particularité de tenir compte de nouveaux éléments présents dans la réalité des mouvements d'aujourd'hui.

5.1. Les nouveaux mouvements sociaux

Macrosociologiquement cette théorie prend comme point de départ la transformation de la société en une société postindustrielle et la naissance de la culture post-matérialiste. Cela se traduit

microsociologiquement par l'apparition d'analyses de nouveaux schémas culturels, styles de vie et référents d'identité, qui mettent en évidence l'insuffisance des institutions existantes pour répondre aux attentes de la société. La société industrielle a permis la satisfaction des besoins primaires et, en conséquence, un déplacement des revendications vers des problématiques qualitatives telles que des revendications de participation, d'autonomie, de qualité de vie, etc., séparant les revendications matérielles des non matérielles (HOLLAND, FOX et DARO, 2008) et donnant plus d'importance à ces dernières (HECHTER, 2004), ce qui ne signifie pas la disparition totale des premières. Les revendications non matérielles donnent lieu à la formation de différentes tendances et peuvent devenir l'une un obstacle pour l'autre (HOLLAND, FOX et DARO, 2008). NEVEU (1996) décrit ce processus comme une révolution silencieuse du post-matérialisme. Cependant, certaines de ces catégories sont déjà présentes dans les mouvements anciens, ce qui démontre le risque de surestimer l'importance ou la durabilité de certaines mobilisations.

Alberto MELUCCI (1992) considère que, dans le contexte planétaire actuel, les relations sociales sont plus un choix qu'un besoin réel, ce qui a pour conséquence la précarité du contrat social et l'apparition d'une menace de désintégration sociale. Selon lui, la diversité et l'incertitude peuvent devenir une nouvelle forme de solidarité en soi. En d'autres termes, un changement social se développe dans la composition des groupes solidaires (HECHTER, 2004), accompagné d'une nouvelle diversité d'acteurs, d'une nouvelle localisation du mouvement et du besoin d'appartenance rendu évident dans les discours multiples sur la définition du soi. Ceci est aussi observable dans la fragmentation de l'identité des mouvements (HOLLAND, FOX et DARO, 2008). Dans ce sens, MELUCCI (1992) insiste sur le besoin de tenir compte de l'importance de la prise de conscience de la complexité des niveaux culturels et symboliques dans l'action collective et individuelle. HANNIGAN (1985) se base sur BLUMER (1969) pour expliquer que le mouvement est maintenant amorphe à ses débuts, représenté par une action collective au niveau primitif qui se concrétise dans une organisation bien définie et structurée uniquement dans une étape postérieure de consolidation.

Selon TOURAINE (2005) les liens sociaux ne sont pas simplement en train de changer, mais en train de disparaître. Selon lui, aujourd'hui, les conflits sont d'ordre historique et non social. C'est-à-dire que les luttes menées sont uniquement d'ordre économique, revendications matérielles, ou d'ordre identitaire, revendications non matérielles, et aucune n'est sociale réellement (BIZBERG, 2009). TOURAINE (2005) considère ce processus comme le retour du « sujet », ce qui représente l'affirmation, la défense et le retour de l'acteur individuel. CEFĂI (2007) explique que pour TOURAINE, le retour du sujet est la conséquence de l'accélération de la société de l'information et de la communication, ce qui engendre l'impossibilité de discerner une problématique centrale de lutte. TOURAINE (2005) explique qu'aujourd'hui, les conflits sociaux n'ont pas un lien intrinsèque au local, ils présentent la nécessité de définir des « modes de subjectivation » en accord avec leur logique de fonctionnement. CEFĂI (2007)

reprend les exemples de groupes qui surgissent sous cette logique de fonctionnement présentés par François DUBET (2002), disciple de TOURAINE, parmi lesquels quelques-uns cherchent à revendiquer leur reconnaissance et leur souveraineté, luttant même pour leur indépendance sous forme, parfois, d'organisations clandestines, libératrices ou même terroristes sous des revendications ethniques ou religieuses. En conséquence, les catégories du politique et de l'économique ne permettent plus d'analyser le social (TOURAINE, 2005). Aujourd'hui, le domaine du culturel prend force, ainsi que celui de l'information. Il convient donc de tenir compte du rôle de la culture dans la forme et dans la formation des mouvements sociaux en tant que schémas institutionnalisés (par exemple stratégies, actions stratégiques) qui définissent les mouvements sociaux. Cependant, elle est en même temps changée par ceux-ci (POLLETTA, 2008). Selon TOURAINE (2005), cette décomposition de la société entraîne une désocialisation et une montée des revendications culturelles. Il interprète cela comme une forme néo-communautaire qui fait appel aux droits culturels individuels. Dorénavant, il convient donc de parler de sujets personnels et de mouvements culturels, car l'hétérogénéité culturelle empêche l'apparition d'une conscience de classe. Les statuts de groupes et les statuts des idéologies sont en plein essor menant à une atomisation politique (HECHTER, 2004). Les nouveaux mouvements sociaux forment des groupes hétérogènes, à différence des anciens mouvements sociaux, coupant transversalement les catégories (VANDENBERGHE, 2007).

VARGAS (2003) interprète l'apparition des nouveaux mouvements sociaux comme étant le résultat des sociétés postindustrielles, dont les ressources symboliques, augmentent le potentiel « d'individuation ». Selon CEFAÏ (2007), TOURAINE et MELUCCI ont des points de vue différents sur l'identité, mais ils coïncident dans l'utilisation du concept de « reconnaissance ». Pour TOURAINE, l'absence de définition de l'identité peut engendrer la perte d'un mouvement et pour MELUCCI, la « culture de l'identité » est centrale pour l'« engagement individuel », ce qui devient le motif, le cadre et la ressource de mobilisation, constituée par la solidarité interne au groupe et par l'antagonisme aux autres groupes. L'identité est donc formée par les expériences et par l'autonomie morale et politique.

La fin de la société force l'individu à donner un nouveau sens à sa vie et une nouvelle appartenance, en se tournant vers les options identitaires (BIZBERG, 2009). Cela implique un « *déplacement des motivations et des aspirations des citoyens vers de nouvelles formes d'engagement public* »¹³¹. CEFAÏ (2007) explique que ce déplacement se traduit par un changement dans la façon de militer. Il n'y a plus un engagement avec un modèle de participation ou de mobilisation en particulier, ni un engagement dans le temps avec une thématique en particulier. La participation est fragmentée dans le temps et dans l'espace et est considérée de façon individuelle, ce qui implique aussi un écart par rapport à l'appareil institutionnel classique, s'éloignant du concept de classes sociales et des partis politiques. Selon CEFAÏ (2007), l'aspect le plus important du concept de nouveaux mouvements sociaux est son

¹³¹CEFAÏ, D. (2007). *Pourquoi se mobilise-t-on? Les théories de l'action collective*. Paris: La Découverte. Page 424.

utilité, ou fonction, pour représenter la rupture avec le modèle de société conservatrice, libérale, ou même marxiste, appliqué jusqu'à maintenant. À partir d'une vision systémique, DUBET (2002) observe une séparation entre la définition identitaire, ou socialisation, que chaque individu fait de soi-même et le « programme institutionnel ». Cet éloignement, entre le système et la formation identitaire du sujet, a pour conséquence un manque de soutien de la part des institutions sociales envers ce dernier. Des institutions aussi importantes que la famille, par exemple, ne jouent plus un rôle dans la formation de l'identité. L'individu vit alors un manque qui se traduit par l'engagement dans différentes luttes qui représentent un sens pour lui. Dans le modèle de modernisation, la représentation a une grande importance, par exemple pour les classes sociales, mais ces catégories ne sont plus adéquates depuis la fin du réalisme social (TOURAINÉ, 2005). TOURAINÉ (2005) observe ce changement dans trois événements dans la réalité européenne, qu'il appelle les trois morts de la société européenne. En premier, le moment où la démocratie a donné un rôle déterminant aux institutions dans la solution des principaux conflits sociaux. Deuxièmement, le moment où l'État prend une forme autoritaire défendant l'unité de la nation (ou un nationalisme) prioritairement à la société. Et, finalement, le moment où le marché prend un positionnement prioritaire donnant naissance à la société de masse, dont le meilleur exemple est les États-Unis. L'auteur observe dans ces événements une étape qui peut être interprétée comme le retour du politique, car le concept même de nationalisme devient une façon d'imposer les intérêts de l'État à la nation et à la société. Ceci est mieux observé « *là où l'hétérogénéité politique, sociale ou culturelle est grande, lorsqu'un pays est traversé par des différences régionales profondes ou par des barrières linguistiques ou religieuses infranchissables, l'État national se transforme en volonté nationaliste, en affirmation de l'unité d'une nation qui n'existe pas en fait* »¹³². CEFAÏ (2007) observe la différence de l'action collective aujourd'hui dans la multiplicité. Il n'existe plus deux tendances qui s'affrontent, mais plusieurs qui défendent une multiplicité de revendications différentes et qui acceptent la « multiappartenance » ainsi qu'une « implication part-time ».

DUBET (2002) observe dans ce contexte une diminution de l'État, qui abandonne certaines de ces responsabilités, telles que la protection sociale, l'éducation, la santé ou la retraite. En conséquence, l'individu s'autonomise, mais, en même temps, se sent abandonné. TOURAINÉ (2005) appelle cette séparation entre la société et les acteurs, exprimée dans la différence de significations du système et celle des acteurs, comme la décomposition de la société. Selon lui, l'individualisme change aussi le rôle des institutions qui avaient auparavant le rôle d'imposer des normes et qu'aujourd'hui protègent et renforcent la subjectivisation. MELUCCI (1992) explique que dans cette théorie héritée, ou bien l'action est la somme de plusieurs événements atomisés ou bien elle est la condition structurelle d'un secteur qui choisit « objectivement » l'acteur, c'est-à-dire que celui-ci ne prend pas l'initiative vers l'action de façon consciente, comme le marxisme explique l'existence d'un « intellectuel » externe qui lui fasse

¹³²TOURAINÉ, A. (2005). *Un nouveau paradigme : pour comprendre le monde aujourd'hui*. Paris : Fayard. Page 97.

prendre conscience. L'auteur considère que ces théories deviennent obsolètes avec la progressive différenciation et complexité des sociétés. Selon lui, il existe une classe ouvrière opposée à une classe capitaliste encore de nos jours, mais l'apparition de nouvelles catégories sociales implique l'émergence de nouveaux acteurs. En conséquence, MELUCCI (1992) considère que cette vision du mouvement social en tant qu'unité n'est plus applicable et qu'il faut maintenant tenir compte de plusieurs processus simultanés qui forment le mouvement. Ce dernier est mené par des acteurs qui peuvent se définir en tant qu'unité collective, mais uniquement dans le but d'un renforcement idéologique. Selon MELUCCI (1992), le concept de démocratie change également avec ce processus. Aujourd'hui, la démocratie est considérée comme un garant de la tolérance et de la reconnaissance du subjectivisme et de l'autonomie, éléments revendiqués par les individus et les collectivités. Dans ce contexte, l'auteur explique que la plupart des luttes deviennent des luttes de sens.

TOURAINE (2005) explique qu'en conséquence, le concept de mouvement social expérimente un affaiblissement, étant donné qu'il est formé par des acteurs sociaux organisés qui ne sont plus les mêmes aujourd'hui. Leur caractéristique, essentiellement culturelle et personnelle, change la connotation des mouvements dans l'actualité. Le sujet est défini par tout ce qui représente la singularité des individus. Ce qui le définit n'est donc plus le travail qu'il ne réalise, ni son statut économique, mais son genre, sa sexualité et sa culture. TOURAINE (2005) observe trois conditions pour que la conscience de sujet se forme. En premier, il observe un virage du regard envers soi-même en tant qu'individu porteur de droits. Ceci représente une rupture avec les principes universalistes, par la reconnaissance de l'autre en tant qu'être de droits, donnant naissance à une revendication de Droits de l'Homme et culturels, ce qui s'éloigne du multiculturalisme (BIZBERG, 2009). Deuxièmement, la première condition ne peut être réelle que s'il y a un conflit conscient d'une mise en danger de ces droits de la part des autorités et une prise de conscience de pouvoir agir en tant que sujet. Troisièmement, dans ce processus de définition de soi, chaque individu se forme des conceptions générales sur ce qu'est d'être un individu.

MELUCCI (1992) considère l'analyse des mouvements sociaux comme une porte pour aller plus loin que l'analyse de l'action collective, et entreprendre l'analyse de la vie sociale, de l'action sociale et de l'action individuelle. Il souligne que le contexte actuel de la société est marqué par un éloignement des « héritages » et un rapprochement des « constructions sociales », ce qui rend obsolètes les institutions de cadrage social, rejoignant DUBET. En conséquence, il considère que les mouvements sont une forme d'action qui cherche le rapprochement de la construction sociale. Les nouvelles formes de mobilisation, composées par de nouveaux acteurs tels que les jeunes, les femmes, les défenseurs de l'environnement, les défenseurs de la paix ou des problématiques des minorités, qui naissent dans les sociétés développées, requièrent un nouveau cadre d'analyse.

Aujourd'hui, l'individu est central dans l'action collective. Son engagement est avec le local et le temporel, ce qui a une conséquence immédiate sur sa quotidienneté. Selon CEFAL (2007), les nouveaux mouvements sociaux sont un concept difficile, car ils peuvent présenter des aspects à première vue contradictoires. Ils sont marqués par la quotidienneté et le local, et donc il faut les observer en considérant qu'ils sont situés dans leur localité (HOLLAND, FOX et DARO, 2008), mais en même temps qu'ils cherchent à changer des aspects universels, ainsi qu'ils démontrent une capacité de coordination au niveau mondial, malgré leur aspect territorial : *think globally, act locally*. Selon NEVEU (1996), les nouveaux mouvements sociaux ont également une influence dans la vie privée, ce qui est observable dans la formation d'identités militantes, au travers de conversations identitaires entre les militants desquelles surgit une mobilisation identitaire qui forme des mouvements de statut qui agissent pour préserver le statut du groupe. Ceci implique la définition identitaire non seulement pour définir l'ennemi, mais essentiellement pour définir le « soi », où peut se voir une influence d'entités externes dans la définition de l'identité (HOLLAND, FOX et DARO, 2008), d'où le rôle important que joue la psychologie sociale dans cette problématique. TOURAINE (2005) explique qu'avec le passage du langage social à un langage culturel, le sujet commence à faire référence uniquement à lui-même, ce qui est aussi applicable aux collectivités, et donc les nouveaux mouvements sociaux ne représentent plus les problèmes sociaux, et ne deviennent pas des grands mouvements sociaux comme définis dans le passé, comme le mouvement ouvrier par exemple.

Selon CEFAL (2007), MELUCCI approche les nouveaux mouvements sociaux par le concept de l'invention du présent. Il décrit la situation des individus aujourd'hui comme un autoajustement à partir de leur individualité, processus dans lequel ils vivent une nouvelle définition d'eux-mêmes, s'affrontant à un « défi symbolique », à la « contemporanéisation » et à la « déterritorialisation » qu'ils expérimentent, ce qui représente la perte du sens de propriété de soi et la difficulté d'identification des « lieux de pouvoir ». Pour MELUCCI, la séparation que l'individu vit par rapport à la société l'incite à chercher d'autres sources de coordination, de sens et d'un projet commun. De façon similaire à TOURAINE, MELUCCI (1992) évoque un risque de fermeture identitaire, entraînant le racisme, le néo-communautarisme, etc. Il explique cela par la formation d'une société qui n'a plus un tronc commun ni un référent symbolique. Il observe la segmentation de la société en plusieurs petits centres de pouvoir et d'identification, ce qui a pour conséquence l'apparition d'une nouvelle nécessité entre les individus, celle d'une nouvelle invention culturelle et symbolique propre et de sa reconnaissance. Sur ce point, CEFAL (2007) fait référence à l'apparition de la démocratie directe et des politiques de la proximité. Il prend comme exemple le mouvement pour la défense des Droits de l'Homme pour expliquer que cette segmentation, observée dans la mobilisation, est en fait une segmentation vécue dans tous les aspects de la vie sociale, conséquence de l'évolution vers une société complexe. La lutte du mouvement ouvrier était basée sur l'unité d'une classe sociale, aujourd'hui, la lutte est basée sur l'individualisation, sur les décisions de chaque individu pour définir sa propre vie. Selon TOURAINE (2005), la décomposition de la

société entraîne aussi une escalade des forces placées au-dessus de la société, telles que la guerre, les marchés, le communautarisme, la violence personnelle et interpersonnelle. L'appel à l'individualisme fonctionne donc comme principe d'une « morale ». Ce « retour sur soi » est pour TOURAINE l'explication du concept d'« individualisme libérateur », où chaque minorité défend ses propres revendications et développe sa propre subjectivité. La seule solution viable est alors l'individualisme.

Dans cette quête de la définition du « soi », l'ethnicité joue un rôle important, car elle « *est la capacité d'un individu ou d'un groupe d'agir en fonction de sa situation et de ses origines ethniques. Elle a donc partie liée avec l'orientation de l'action* »¹³³. TOURAINE (2005) voit l'éveil du sujet dans la revendication du droit à la subjectivité. Même si l'individu, dans son « retour sur soi », se détache des « rôles sociaux », il maintient deux particularités. En premier, sa définition de soi est influencée par son détachement et sa « résistance » au monde de la consommation et de la guerre déjà mentionné. Deuxièmement, l'individu s'identifie en partie à lui-même, mais aussi en partie à une « moralité » qui lui définit des droits et des devoirs.

Les nouveaux mouvements sociaux sont une réponse à la vie dans une société complexe où les individus trouvent une façon différente de considérer les flux d'information et les espaces vécus (FRASSINETTI, 2004). Selon MELUCCI (1992), les acteurs « *produisent une définition interactive et partagée des objectifs de leur action et du terrain dans lequel elle doit s'entreprendre* »¹³⁴. La définition propre des acteurs est un processus relationnel et pas une imposition d'un déterminisme structurel. L'auteur appelle cela la formation d'une « identité collective » qui présente des limites conceptuelles, car elle ne permet pas de démontrer la construction sociale de cette identité, malgré qu'elle soit le résultat d'une négociation dans les relations sociales et soit influencée par l'existence de cadres cognitifs, des interactions denses et des échanges émotionnels ou affectifs. En définitive, l'union des sujets n'est pas basée uniquement sur un calcul moyens-fins.

Valeria FALLETI et Víctor GARCÍA (2011) font appel aux auteurs Michael HARDT et Antonio NEGRI (2004) pour expliquer que la multitude, dans le contexte des nouveaux mouvements sociaux, est un concept qui reconnaît les différences entre les sujets de façon inclusive, permettant l'action commune sans nier les différences internes. Les auteurs observent que l'unité est souvent vue comme la seule qui permet de participer politiquement et d'avoir une influence ou bien de se faire entendre au niveau national dans l'articulation des forces politiques, car elle peut engendrer la motivation pour créer un projet unitaire en soutien des mobilisations unies. Cette motivation intègre l'entourage, ou l'environnement social, en tant que facteur déterminant du choix de former une unité, considérant comme un besoin la cohésion idéologique des unités qui font partie du groupe, similairement à la vision marxiste. Dans ce cas, la mobilisation vise les modifications politiques appliquées par le président de la

¹³³ *Ibid.* Page 154.

¹³⁴ MELUCCI, A. (1992). Liberation or meaning? Social movements, culture and democracy. *Development And Change*, 23 (3), 43-77. Page 49.

nation et, en réponse aux limitations du contexte pour former une unité, apparaît l'idée de consensus, de réunions ouvertes et de travail en commissions. Cependant, la centralité programmatique empêche le respect des différences internes entre les organisations qui se rapprochent, suivant la logique syndicale. Ces notions peuvent permettre, dans le cas du concept de multitude, de « *décrire les dynamiques et logiques générales de fonctionnement des mouvements sociaux, qui contribuent à la compréhension des conditions de possibilité de déploiement des singularités et processus de création et imagination collective* »¹³⁵.

La nouvelle influence de l'aspect culturel n'est pas le seul élément considéré comme neuf. Les individus montrent, aujourd'hui, l'intention de conquérir des espaces publics. TOURAINE (2005) mentionne le renforcement de groupes minoritaires qui avaient, jusqu'à maintenant, gardé leur appartenance communautaire dans la dimension privée de leur vie, la déplaçant aujourd'hui vers la « sphère publique ». Il en conclut que « ... nous vivons l'affaiblissement des communautés nationales et le renforcement des communautés ethniques »¹³⁶. L'État-nation a constamment pris la défense de la citoyenneté en relation à l'avancement du communautarisme, mais, dans la logique actuelle, cette démarche ne permet pas de donner une solution au problème des minorités.

NEVEU (1996) remarque quatre dimensions de rupture avec l'antérieur concept de mouvement. En premier, les formes de coordination et les répertoires d'action changent. Deuxièmement, une appréhension envers la centralité du pouvoir et de la prise de décision s'installe, se concrétisant dans le souhait de fonctionner de plus en plus au travers de systèmes décentralisés et dans une certaine autonomie des membres au niveau local. Ces groupes veulent partager également des valeurs et des revendications de résistance au contrôle social en maintenant leur autonomie. Troisièmement, les revendications sont non négociables en raison de leur caractère qualitatif. Et, finalement, leur rapport au politique n'est pas dans l'objectif de s'emparer de l'État, mais de se présenter comme des espaces alternatifs autonomes.

FALLETI et GARCÍA (2011) reprennent les réflexions de Paolo VIRNO pour expliquer que les nouveaux mouvements sociaux se différencient du concept de peuple par le fait qu'ils ne cherchent pas à accéder au pouvoir ou à changer l'État, mais à « *défendre les expériences pluralistes, les formes de démocratie non représentative* »¹³⁷. Selon VARGAS (2003), les nouveaux mouvements sociaux créent de nouveaux espaces de participation politique, offrant la possibilité de mener des actions cosmopolitiques et permettant l'élaboration permanente d'engagements.

¹³⁵FALLETI, V. et GARCÍA ZAPATA, V. (2011). Unidad y multitud en los movimientos sociales. Reflexiones a partir de dos casos latinoamericanos. *Andamios: revista de investigación social*. 8 (15) p.305. Page 328.

¹³⁶TOURAINE, A. (2005). *Un nouveau paradigme : pour comprendre le monde aujourd'hui*. Paris : Fayard. Page 235.

¹³⁷FALLETI, V. et GARCÍA ZAPATA, V. (2011). Unidad y multitud en los movimientos sociales. Reflexiones a partir de dos casos latinoamericanos. *Andamios: revista de investigación social*. 8 (15) p.305. Page 310.

MELUCCI (1992) explique que les transformations de la société d'aujourd'hui, telles que l'évolution vécue par le système démocratique, ont pour conséquence que nous nous retrouvons avec « *des demandes collectives qui prennent la forme de mouvements sociaux visant à la réappropriation des motivations et du sens de l'action dans la vie quotidienne* »¹³⁸, ce qui fait partie d'un processus d'autodéfinition, individuelle et collective, qui implique certaines reconnaissance et autonomie. Selon MELUCCI (1992), ces processus requièrent la formation d'espaces publics qui ne soient pas sous le contrôle des institutions gouvernementales. Ces espaces, dédiés à la prise de décision, à la négociation et à la représentation, se forment comme conséquence de l'action collective en conflit avec les institutions. Selon lui, les individus réclament leur autonomie et leur autodéfinition identitaire en se réappropriant ces espaces. Le conflit avec les institutions n'est donc plus une compétition pour les ressources matérielles, mais une compétition pour les capacités de produire de l'information dans le sens de produire des formes, comme un détachement des systèmes d'organisation politique traditionnels.

L'identité des acteurs est alors devenue un aspect important. Il n'y a plus une définition de classe, mais une définition identitaire. En raison de l'hétérogénéité culturelle de la société actuelle, cette définition devient un objectif en soi et se fait de façon transversale aux groupes préexistants dans la société (HECHTER, 2004 ; VANDENBERGHE, 2007).

Dans cette nouvelle forme que prennent les mouvements sociaux, la vision économique devient une approche sur l'économie des pratiques, qui tient compte de la diversité des modes sociaux, où interviennent l'habitus — en tant que systèmes de dispositions —, les investissements et la notion d'*illusio* en tant que croyance. En conséquence, l'action n'est pas rationnelle, mais raisonnable. MELUCCI (1992) met l'accent sur le passage à une vision « constructionniste » des processus de l'action. Il ajoute que l'élément cognitif implique qu'il est nécessaire de tenir compte d'un engagement corporel et émotionnel. Le calcul rationnel est maintenant accompagné d'intuition, de créativité et d'émotions. La vision économique des mobilisations peut parfois consister en une approche limitée, qui peut être considérée comme une explication en soi (NEVEU, 1996).

Un autre élément important considéré dans cette nouvelle façon d'aborder les mouvements sociaux est celui de la construction symbolique, qui tient compte de la dimension des croyances et des idéologies. La théorie du *Collective Behaviour* suit cette approche en appliquant l'interactionnisme symbolique qui explique que la mobilisation du consensus combine la « frustration » et le « langage ». Le langage contient une dimension cognitive quand il réalise les classements qui ordonnent le monde : la création d'une normative par la définition du bien et du mal ; le classement identitaire par la définition du « nous » et du « eux » et l'expressivité dans la formulation de griefs et de demandes (NEVEU, 1996). Ainsi, les mouvements se montrent en deux phases, la « mobilisation du consensus » et

¹³⁸MELUCCI, A. (1992). Liberation or meaning? Social movements, culture and democracy. *Development And Change*, 23 (3), 43-77. Page 71.

uniquement après, la « mobilisation de l'action ». Ceci explique qu'une grande population peut partager les objectifs et la vision d'un mouvement, et seulement une partie vouloir participer à des mobilisations ou entreprendre des actions. FALLETI et GARCÍA (2011), se posant la question sur le type de subjectivité produite dans les mouvements sociaux, expliquent que l'unité dans le projet dépend, et assure en même temps, de l'unité dans les projections du mouvement et de l'homogénéité identitaire et collective des sujets, c'est-à-dire, l'appartenance. La production « rhizomique » fait qu'il y ait de la pluralité et de la création dans le mouvement. Dans ce sens, la multiplicité n'annule pas l'unité, mais accepte plutôt l'existence politico-sociale de plusieurs « uns ». MELUCCI (1992) base son approche sur l'analyse de l'idéologie. Selon lui, elle aide à comprendre l'action collective, car elle est la clef de la signification de l'action même, la combinaison de cadres symboliques que les individus utilisent pour définir leurs actions, la construction symbolique qui fait partie des relations sociales et dont l'acteur s'approprie pour définir ses propres intérêts. Selon l'auteur, l'idéologie reproduit des relations sociales, mais les déguise en intérêts personnels, c'est-à-dire que l'individu définit ses intérêts propres selon le réseau social où il se trouve, bien qu'il soit postérieurement « *restructuré par rapport à la position occupée par l'acteur* »¹³⁹, ce qui est appréciable dans le lien de l'amitié et son rôle dans le recrutement (DIANI et MCADAM, 2004). Les rangs et les groupes ont un effet sur la décision des individus au moment de choisir leurs contacts et leurs liens, définissant leur association en fonction de leur statut et de leur culture (HECHTER, 2004).

En accord avec TOURAINE, MELUCCI (1992) considère que l'idéologie d'un mouvement a une influence dans la définition de l'acteur, de l'ennemi et des objectifs du mouvement. Selon les auteurs, elle permet également la stabilité des relations entre ses éléments, qui légitiment l'acteur et notamment son action, et caractérisent d'illégitime l'ennemi. Selon MELUCCI, l'idéologie définit les limites du groupe qui déterminent les limites de l'identité et de la légitimité ; une problématique à affronter liée à un adversaire ; des objectifs pour le bien commun de la société qui sont en relation positive avec l'acteur, mais au-delà de ses intérêts personnels ; et, finalement, la définition de l'adversaire en tant qu'obstacle pour obtenir ces objectifs, ce qui implique une opposition irréconciliable entre l'acteur et son adversaire. L'idéologie représente alors en premier, une négation d'un interstice entre les expectatives du mouvement et la réalité, ce qui signifie que les objectifs du mouvement doivent être incontestablement atteignables, et deuxièmement, une attitude de « re-naissance », dans son intention de « *retourner à un passé intemporel* »¹⁴⁰. MELUCCI interprète ceci comme l'intention de reconstruction d'une nouvelle solidarité et en conclut qu'un mouvement représente l'union entre le passé et le futur et entre un groupe et une demande de transformation.

¹³⁹Ibid. Page 56.

¹⁴⁰Ibid. Page 58.

En conséquence, les nouveaux mouvements sociaux sont des instruments qui servent à cette rupture entre le sujet et la société. Leur formation est le résultat de la présence d'une problématique dans la conscience des acteurs, mais où plusieurs niveaux de lecture, et donc d'interprétation, sont possibles. Selon TOURAINE (2005), cette expérience implique un sentiment de devoir et d'obligation envers d'autres sujets, ce qui est observable dans la revendication de droits culturels, qui sont collectifs, mais concernent des minorités, ou dans le rapprochement d'un multiculturalisme ou d'un communautarisme. Les États multinationaux expérimentent ceci avec la revendication d'indépendance de leurs « minorités nationales ».

Selon TOURAINE (2005), aujourd'hui, les problématiques appartiennent au domaine du culturel, et c'est dans celui-ci qu'il faut les travailler. Les droits politiques ne sont pas en mesure de répondre aux demandes établies en raison de leur caractéristique universelle, c'est-à-dire applicable à toute la population, qui est en contradiction avec la particularité et la singularité que les droits culturels cherchent à protéger. TOURAINE (2005) veut montrer par cela que les mouvements sociaux d'aujourd'hui revendiquent le droit à la singularité en appartenant à la totalité. Cette appartenance à la totalité a aussi une implication dans la revendication, celle d'être concernée par la revendication de la « redistribution » autant que par celle de la « reconnaissance ». La revendication de la reconnaissance est présente dans les demandes culturelles et morales et représente une condition nécessaire pour aboutir à la réalisation du « soi » et celle de la redistribution est présente dans les demandes économiques.

En définitive, les actions de revendication montrent que la société actuelle compte toujours avec l'option des mouvements sociaux, définis par la revendication de droits. Ce qui différencie les nouveaux mouvements sociaux est que ces droits revendiqués sont culturels, ce qui n'apparaît qu'après la société industrielle. La défense de droits culturels implique la formation de mouvements culturels s'opposant à la production culturelle de masse et à la logique du profit, qui caractérisent la société postindustrielle. Selon TOURAINE (2005), ces droits culturels doivent être cohérents avec les droits politiques et avec le contexte de « l'organisation sociale », ainsi qu'avec sa « répartition des ressources », pour ne pas devenir antidémocratiques, comme c'est le cas des mouvements qui cherchent à défendre la « pureté raciale » ou ethnique.

Les nouveaux mouvements sociaux sont alors généralement culturels, mais pour TOURAINE (2005), à partir de l'interprétation classique, ils peuvent être considérés comme faisant partie d'un plus grand mouvement ayant des revendications sociales et donc en tant que mouvement social. C'est-à-dire que les nouveaux mouvements sociaux peuvent : avoir des caractéristiques de classe ou pas ; être libertaires ; anti-institutionnels, voire anticapitalistes, défendant des contre-modèles de société, d'identité et de culture ; et en même temps, fonctionner comme des entreprises, autour d'un état-major centralisé et lutter pour des intérêts matériels. Leur objectif n'est pas le changement des « rapports économiques », mais l'indépendance de l'individu par rapport au système qui impose la « norme ». Il

est important de retenir qu'ils ne peuvent pas obtenir leurs revendications s'ils ne tiennent pas compte de l'ordre social démocratique qui favorise l'intérêt des majorités et des droits politiques, permettant de respecter le droit de chaque individu à vivre selon ses spécificités identitaires ou culturelles. De la sorte, le conflit ne surgit que quand une culture centrale retrouve l'opposition de cultures minoritaires dans son intérieur qui expérimentent une discrimination de la part des membres appartenant à la culture dominante.

TOURAINE (2005) précise que « tomber » dans le communautarisme signifie la revendication d'une gestion communautariste de la société, ce qui implique « *culturellement ou ethniquement, le monopole de la gestion des relations entre les membres de cette communauté* »¹⁴¹, lesquels répondent à une appartenance spécifique à celle-ci, ayant pour conséquence l'affaiblissement général et la quasi-disparition de l'État national. Ceci diffère de l'identification à une communauté en réponse à une discrimination ou à un rejet de la part d'une culture dominante. Le communautarisme peut dériver dans ce que TOURAINE (2005) appelle le « communautarisme réactionnel » quand une minorité culturelle prend la décision d'affronter cette culture dominante.

En conclusion, selon TOURAINE (2005), la globalisation, la dissolution conséquente des frontières et la fragmentation de la société entraînent une disparition des catégories d'analyse sociale, économique et politique traditionnellement utilisées, ce qui représente un triomphe de l'individualisme et, en conséquence, une fragilité du « moi ». Ce contexte permet l'apparition de l'« être de droits » qui veut devenir un acteur libre, ce qui entraîne la formation du sujet, qui peut être un principe d'analyse uniquement si sa nature est universelle. L'existence de cet individu implique la revendication de droits culturels pour la défense d'« attributs particuliers », mais avec un sens universel. C'est-à-dire que dans la société actuelle, le conflit central est celui entre des forces non sociales et le sujet, refoulé dans l'inconscient par ces forces. La polarisation de la société et l'accumulation du pouvoir, ainsi que l'infériorisation des minorités, ont pour conséquence la formation de mouvements sociaux qui cherchent à se libérer en créant un nouveau dynamisme qui lutte contre cette division. Le meilleur exemple de ceci, selon TOURAINE (2005), est le mouvement des femmes.

MELUCCI (1992) attribue une deuxième fonction au mouvement social, celle de l'intégration. Il définit cette fonction comme la proposition de valeurs et de normes qui permettent de contrôler les comportements déviants et s'accompagnent de la stabilisation de rituels. L'auteur explique que l'idéologie joue un rôle dans sa relation avec l'environnement, en utilisant les interactions sociales pour élargir les marges d'action du mouvement et pour élargir le groupe. Le mouvement accomplit également une fonction consolidatrice, en améliorant sa position dans l'environnement, en augmentant son influence sur le système politique et en élargissant la base du consensus. Il explique que l'idéologie

¹⁴¹TOURAINE, A. (2005). *Un nouveau paradigme : pour comprendre le monde aujourd'hui*. Paris : Fayard. Page 281.

attribue un sens symbolique à l'action et permet le consensus avec d'autres organisations, au travers de la fidélité aux demandes du mouvement et au travers de la différenciation de l'organisation même.

5.1.1. Les nouveaux mouvements sociaux en Amérique latine

La théorie sur les nouveaux mouvements sociaux a été appliquée au contexte spécifique de l'Amérique latine. Nous avons tenu compte du travail réalisé par plusieurs auteurs : Elizabeth JELIN dans son article « *La convergencia de lo institucional, lo simbólico y lo subjetivo : los derechos humanos y el género en el desarrollo de las ciencias sociales latinoamericanas* » de 2007, José Guadalupe VARGAS dans son article « *Teoría de la acción colectiva, sociedad civil y los nuevos movimientos sociales en las nuevas formas de gobernabilidad en Latinoamérica* » de 2003, Valeria FALLETTI et Víctor GARCÍA ZAPATA dans leur article « *Unidad y multitud en los movimientos sociales. Reflexiones a partir de dos casos latinoamericanos* » en 2011, Isabel YEPEZ DEL CASTILLO dans sa communication « *De l'analyse des mouvements sociaux à l'étude des identités socioculturelles latino-américaines* » réalisée en 2010 et Camille GOIRAND dans son article « *Penser les mouvements sociaux d'Amérique latine* » rédigé en 2010.

Dans l'histoire de l'Amérique latine, les dictatures jouent un rôle important en ce qui concerne le processus de formation des nouveaux mouvements sociaux. Une conséquence des dictatures a été, par exemple, l'intervention d'activistes au niveau international dans le contexte d'incorporation du concept de « Droits de l'Homme », ce qui implique une revendication qui n'est pas basée sur les conditions économiques ou de classe. Dans ce processus, JELIN (2007) observe que les acteurs ne sont plus les partis politiques, mais de nouveaux acteurs tels que les familles des victimes de la répression, les communautés religieuses, les activistes, les organisations internationales, les femmes, etc. Ces nouveaux acteurs trouvent leur source de motivation pour la participation dans leurs histoires et leurs expériences personnelles.

Les régimes autoritaires ne sont pas le seul facteur qui détermine le contexte créé en Amérique latine. Selon JELIN (2007), il faut aussi considérer le facteur d'épuisement du processus d'industrialisation par substitution. Ce contexte a pour conséquence le changement de « *l'espace des mouvements sociaux et du regard des chercheurs sur ceux-ci* »¹⁴².

Durant les années 1980, les nouvelles formes de protestation et d'action collective, utilisant des canaux alternatifs à ceux du système politique, deviennent le nouvel objet d'analyse (JELIN, 2007). Ces formes de protestation sont appliquées par de nouveaux acteurs tels que les mouvements des femmes, des générations, des villes, des ethnies, des Droits de l'Homme, etc., ayant des revendications

¹⁴²JELIN, E. (2007). *La convergencia de lo institucional, lo simbólico y lo subjetivo: los derechos humanos y el género en el desarrollo de las ciencias sociales latinoamericanas*. Communication présentée à V Congreso Europeo CEISAL de Latinoamericanistas, Bruxelles. Page 13.

localisées et spécifiques. Au fil du temps, ces acteurs sont incorporés aux institutions locales telles que les municipalités.

JELIN (2007) approche ceci en appliquant les réflexions de N. LECHNER qui attribue à ce contexte la formation de nouvelles formes de participation politique et de nouvelles formes de sociabilité, ainsi que des changements dans le modèle de l'organisation sociale. Elle observe l'apparition de nouveaux processus microsociaux de reconnaissance réciproque et de nouveaux sujets collectifs identitaires, ainsi que la redéfinition des frontières entre la sphère publique et la sphère privée. Le changement principal dans le contexte latino-américain est alors celui dans la façon de séparer l'espace public de l'espace privé, à partir des relations et des subjectivités des individus.

YEPEZ DEL CASTILLO (2010) attribue à la crise économique et politique, d'ajustement structurel des années 1980, l'affaiblissement du lien social et, en conséquence, l'affaiblissement du mouvement syndical ouvrier, qui entraînent un affaiblissement du sens d'appartenance et de l'action collective.

VARGAS (2003) explique que durant la période postérieure au retour de la démocratie en l'Amérique latine, commence un processus d'adoption du système capitaliste en tant que système hégémonique, ce qui détruit des formes de sociabilité alternatives. Dans ce processus, la globalisation a un effet sur la démocratisation des structures d'État. Selon VARGAS (2003), cela se concrétise dans les « arrangements institutionnels » de l'État par rapport aux capitaux transnationaux. L'État national prend le rôle de promoteur et de protecteur de ces capitaux permettant la formation d'une superstructure formée par des institutions transnationales qui contrôlent les politiques appliquées par les États latino-américains, ce qui entraîne la pénétration des structures de pouvoir du capitalisme global dans les structures politiques des États latino-américains.

JELIN (2007) observe l'apparition d'un boom néolibéral qui accompagne l'établissement de la démocratie, la création d'espaces publics et la participation de la société civile. Cependant, elle observe simultanément une diminution de l'État, qui abandonne son rôle de garant de droits, entraînant un appauvrissement, une polarisation sociale et l'application de politiques d'exclusion. L'auteure remarque alors la réapparition de la marginalité des années 1960. Malgré la survenue des nouveaux acteurs signalés et des nouvelles revendications, les politiques ne répondent qu'à un seul de pôles mentionnés par TOURAINE (2005). Ou bien elles répondent à la demande d'égalité, c'est-à-dire au pôle de redistribution, ou bien elles répondent aux demandes de reconnaissance de la différence, les traitant comme des demandes incompatibles. JELIN (2007) précise qu'uniquement deux mouvements considèrent ces deux pôles comme compatibles, le mouvement féministe et les mouvements de race ou ethniques.

JELIN (2007) reconnaît en Amérique latine des processus subjectifs et des cadres culturels de l'action, qui impliquent le besoin de mettre au centre de l'analyse les agents sociaux, la temporalité, les sentiments et la subjectivité des acteurs, tenant compte également de l'intervention active du champ intellectuel et politique dans ce processus.

VARGAS (2003) remarque la croissante complexité du contexte latino-américain par la formation de structures internes différenciées, ce qui a un impact important sur la communauté en raison de la génération d'un processus de transformation. Ces sociétés passent d'une démocratie représentative à une démocratie participative, ce qui signifie l'adoption d'une nouvelle approche qui considère les personnes comme des actifs à développer et comme des ressources renouvelables. Selon l'auteur, la société civile qui se forme dans ce contexte est antipolitique. Elle se développe en dehors de l'État en tant que « *système d'associations civiles autorégulées, décentralisées et volontaires, basées sur une vie morale* »¹⁴³. Ceci se traduit par l'établissement de relations interdépendantes, basées sur la confiance et la réciprocité, ainsi que sur l'échange dans le développement de nouvelles formes d'exercice des droits citoyens au travers de la lutte politique et sociale. Il précise que les meilleurs exemples en Amérique latine d'éléments constitutifs d'un mouvement social, qui sont l'existence d'un comportement spécifique chez les acteurs, la formation de liens étroits et réciproques, l'identification et la solidarité, sont les mouvements ethniques et le mouvement formé par les groupes le plus exploités de la population. Ces mouvements mènent, selon lui, à une contestation globale par le moyen de l'établissement de réseaux transnationaux en tant que forces au niveau local et national, mettant l'accent sur les codes culturels et les rôles identitaires des communautés.

VARGAS (2003) conclut de ses recherches que la situation en Amérique latine compte avec une faible gouvernabilité, car la structure des institutions est faible et ne réussit pas à gérer les demandes des nouveaux mouvements sociaux. Il explique que le contexte politique entraîne l'apparition de ces nouveaux mouvements sociaux, car les institutions politiques sont dépassées et les instruments de communication établissent une relation directe avec la population mobilisée pour réaliser le contact avec les forces politiques.

Selon VARGAS (2003), l'hétérogénéité de la composition sociale de l'Amérique latine est un élément important. YEPEZ DEL CASTILLO (2010) l'observe dans la multiplicité d'acteurs, dont les différences se concrétisent dans la quotidienneté. De nombreux mouvements préexistants réapparaissent en utilisant de nouvelles tactiques, telles que l'établissement de liens avec des mouvements internationaux, avec des partis progressistes, des ONG internationales et des organisations religieuses ; et en demandant une reconnaissance culturelle, le renforcement de l'identité par des facteurs d'ethnie ou

¹⁴³VARGAS, J. G. (2003). Teoría de la acción colectiva, sociedad civil y los nuevos movimientos sociales en las nuevas formas de gobernabilidad en Latinoamérica. *Espacio Abierto*. 12 (4), 523-537. Tiré de <http://revistas.luz.edu.ve/index.php/ea/article/view/13301/12850>. Page 527.

de race, de genre ou de génération, de défense de l'environnement, des Droits de l'Homme, etc. En définitive, ces mouvements revendiquent des valeurs culturelles en utilisant de nouvelles tactiques.

Selon YEPEZ DEL CASTILLO (2010), la formation des nouveaux mouvements sociaux en Amérique latine est influencée par une revendication culturelle qui reprend les sujets de la colonisation et de la multiculturalité et pluriethnicité du continent antérieures à la formation des États, ce qui entraîne un questionnement de l'existence réelle d'une nation. YEPEZ DEL CASTILLO (2010) remarque la conséquente déterritorialisation des identités socioculturelles, ce qui entraîne la nécessité de « *revitalisation du territoire local conçu comme un espace de sédimentation du tissu social* »¹⁴⁴ et des cultures autochtones, qui jouent un rôle déterminant dans ce processus de reformation d'un lien entre le territoire, l'histoire et l'identité. Ces nouveaux mouvements sociaux établissent donc un lien entre la vie politique et la vie quotidienne. La lutte devient la pratique des nouvelles valeurs dans la quotidienneté et la construction d'espaces citoyens où les appliquer. Selon YEPEZ DEL CASTILLO (2010), cela signifie le retour des communautés dans le cas de l'Amérique latine. Cependant, en même temps, ce processus entraîne la formation de mouvements sociaux globaux, car les acteurs articulent le « combat limité » et la vision planétaire, formant une interconnectivité au travers de réseaux internationaux.

Selon YEPEZ DEL CASTILLO (2010), ce contexte est donc formé par une combinaison du vieux et du nouveau. L'acteur suit, maintenant, des logiques d'action différentes, car il tient compte de sa subjectivité et d'une réflexivité. En conséquence, toute observation et analyse de l'Amérique latine doit tenir compte de la fragilité, de l'hétérogénéité et de la vulnérabilité des acteurs sociaux, ainsi que de la difficulté d'articuler la mobilisation sociale et le système politique et de combiner les demandes culturelles et les demandes de redistribution. La marginalité à laquelle JELIN (2007) fait référence est ici considérée comme toujours présente et en croissance en tant que « zones d'apartheid social » (YEPEZ DEL CASTILLO, 2010).

Selon GOIRAND (2010), les théories sociologiques ont souvent considéré l'instabilité, la fragmentation et l'hétérogénéité des mouvements sociaux en Amérique latine comme un élément à déplorer et à ne pas étudier. Selon elle, à partir des années 1980 l'analyse des revendications des nouveaux mouvements a tenu plus compte de l'aspect de la reconnaissance que de celui de la redistribution. Finalement, elle remarque que la recherche sur ce sujet en Amérique latine se centre autour de la question de l'autoritarisme et de son influence sur les structures sociales et politiques. L'analyse des mouvements sociaux concentre son travail sur les nouvelles revendications, qui sont basées sur l'autonomie comme objectif en soi et comme une condition pour la participation politique, ce qui entraîne une revendication de l'action publique locale et ensuite le questionnement du rôle des partis politiques et des syndicats, pour finir dans un renforcement du rôle de la communauté. L'auteure

¹⁴⁴YEPEZ DEL CASTILLO, I. (2010). De l'analyse des mouvements sociaux à l'étude des identités socioculturelles latino-américaines. Communication présentée à Les Amériques latines: héritages et mirages des indépendances (1810-2010), Institut de Hautes Études Internationales et du Développement Genève. Page 6.

explique que la sociologie observe dans cette époque que la dignité émancipatrice dans les catégories populaires devient importante et se traduit par une redéfinition de la citoyenneté et par un renforcement de son caractère culturel. En conséquence, les mouvements ne sont plus définis par la condition de classe, mais par la condition culturelle et donc, par exemple, les groupes ethniques s'éloignent des partis politiques qui pouvaient défendre leurs droits matériels, pour former leur propre mouvement qui défend leurs droits culturels.

En conséquence, la théorie des nouveaux mouvements sociaux appliquée en Amérique latine acquiert une importance particulière dans l'observation des mobilisations ethniques, en raison de la combinaison de demandes de reconnaissance et de demandes de redistribution. La multiplicité des nouveaux mouvements sociaux en Amérique latine est observée dans l'hétérogénéité culturelle de sa population. La population ethnique expérimente une déterritorialisation qui se traduit par une nouvelle signification du territoire local dans un objectif de revitalisation. Ce dernier retrouve alors sa fonction dans la formation du lien social. Les groupes ethniques, notamment, appliquent ce processus dans le renforcement ou la reprise du symbole du lien avec le territoire. Les revendications présentées par les mobilisations ethniques sont souvent le résultat d'une combinaison entre des demandes de reconnaissance et des demandes de redistribution, mais ceci change selon les différents secteurs de la mobilisation. L'hétérogénéité est un aspect important dans la mobilisation mapuche, car elle ne fonctionne pas en tant qu'unité ethnique. Elle présente au contraire plusieurs scissions identitaires et culturelles. La déterritorialisation est aussi un élément important dans la mobilisation mapuche surtout dans le processus de reterritorialisation qui devient un des objectifs principaux de la mobilisation.

6. Les nouveaux mouvements sociaux et le mouvement politique

Il nous intéresse alors de pouvoir comparer les éléments du nouveau mouvement social et ceux du mouvement politique. Les deux types de mouvements définissent des revendications qui cherchent à changer la situation du groupe qui les compose. Cependant, dans le cas du mouvement politique, le groupe organisé a une participation politique qui est permanente, alors que dans le cas du nouveau mouvement social, la participation du groupe n'est pas liée à la politique et n'est pas permanente, car elle vit une fragmentation dans sa temporalité et son espace, ce qui implique une décentralisation du projet et de ses activités, un engagement qui est lié à l'attachement territorial et un engagement qui est limité dans le temps.

Le mouvement politique ne cherche pas forcément à accéder au pouvoir, tant que les demandes entrent dans le système politique, car il cherche à influencer le système politique. Cela implique que le mouvement politique partage les croyances du domaine politique hégémonique alors que le nouveau mouvement social expérimente un éloignement de l'appareil institutionnel et cherche à construire des espaces alternatifs à l'État, car il expérimente une résistance à l'imposition du public sur le privé. Cela signifie qu'il y a une résistance à la culture hégémonique. De la sorte, dans le nouveau

mouvement social, les membres cherchent à conquérir les espaces publics alternatifs à l'État et à avoir une influence sur le global malgré la décentralisation du mouvement dans la recherche d'une définition identitaire autonome, qui est un objectif en soi.

Dans le mouvement politique, les membres partagent une culture politique en particulier qui donne un sens, une unité et une cohérence au travail quotidien et aux autorités qu'ils reconnaissent comme légitimes. Ceci permet la définition d'un projet politique dans un contexte hégémonique. Dans le cas du nouveau mouvement social, la participation au mouvement dépend de chaque membre qui prend la décision de façon individuelle. Ceci implique un caractère limité des objectifs et, en conséquence, une décentralisation du projet, ce qui est lié à sa construction symbolique, laquelle implique la revendication d'éléments identitaires et culturels propres, c'est-à-dire que chaque membre cherche à avoir une appartenance identitaire au mouvement, ce qui est facilité par l'utilisation de nouveaux espaces publics alternatifs à l'État. Cette hétérogénéité identitaire et culturelle implique une atomisation politique, c'est-à-dire, à la différence du mouvement politique, le nouveau mouvement social n'implique pas la formation d'une conscience de classe, mais l'intégration de différentes idéologies, en acceptant les frontières idéologiques existantes. Les droits revendiqués sont culturels, demandant l'indépendance de l'individu par rapport au système hégémonique et la défense des attributs particuliers. L'identité individuelle est protégée par le mouvement.

L'expression d'un mouvement politique qui s'éloigne le plus du comportement d'un nouveau mouvement social est le parti politique. Cette instance cherche à accéder aux institutions politiques et représenter un électorat multicatégoriel, c'est-à-dire plusieurs acteurs différents, mais qui partagent le projet politique du parti. Ceci implique le respect des normes de participation au système politique hégémonique et l'intégration à la culture hégémonique ainsi que l'attribution de légitimité à l'autorité en place.

Si nous tenons compte du concept d'identité dans la formation d'un mouvement politique, et plus précisément dans la formation d'un parti politique, les Partis politiques indigènes expérimentent l'importance de l'élément identitaire par leur sociabilité intense qui est due à l'influence ethnique sur l'identité politique. C'est de la sorte que l'élément identitaire entre en jeu dans le mouvement politique, mais se limite à ce niveau d'influence. Dans le cas du nouveau mouvement social, l'identité est une identité culturelle ou ethnique, qui est observée notamment au niveau individuel. Elle implique une appartenance au territoire ce qui a un impact direct sur le comportement du mouvement et se manifeste notamment par la différenciation de la structure culturelle.

En ce qui concerne le concept de frontière, le mouvement politique est limité aux frontières géopolitiques classiques établies par les États et qui se manifestent par des lignes observables. Dans le cas du nouveau mouvement social, les frontières qui ont un impact sont de l'ordre idéologique.

Cependant, il y a une acceptation des frontières idéologiques et un travail qui se réalise en dépassant les frontières classiques géopolitiques.

Conclusion partielle

Le cadre théorique permet d'observer le mouvement des Mapuche à partir du niveau de l'organisation, d'en évaluer les caractéristiques et dès lors le type ou les types de mouvements en œuvre. Les organisations sont l'unité d'analyse de cette recherche, car en observant le type d'organisations formées et les objectifs qu'elles se définissent il est possible d'observer le ou les types de mouvements qu'elles génèrent.

Nous pouvons donc observer les organisations en nous interrogeant à partir des concepts de mouvement social et de mouvement politique. Le mouvement social naît par la formation d'une campagne sur un aspect que ses membres considèrent comme négatif. Cela donne lieu à la définition d'une revendication collective et à la naissance d'un acteur politique qui cherche à être reconnu comme interlocuteur. Le mouvement politique implique une acceptation du système politique principal – qui peut être perçu comme hégémonique —, il n'a pas besoin de vouloir accéder au pouvoir, mais de s'installer pour l'influencer, de façon permanente. La formation d'un parti politique implique, par contre, l'intention d'acquérir le pouvoir.

Nous avons accentué le point de vue de l'identité construite, suivant l'approche de l'interactionnisme. La théorie sur le concept d'identité développé par des auteurs comme BRAUD permet de tenir compte de l'identité en tant que tradition et structure culturelle ancestrale, car, dans le processus de construction de l'identité, les individus tiennent compte de leur histoire et de leurs ancêtres. Cela permet de considérer aussi l'identité en tant qu'appartenance au territoire, car l'identité détermine la relation avec le territoire voire le sol ainsi que la définition des limites de ce dernier selon la formation d'un système de significations.

La notion de frontière apporte la capacité de tenir compte du territoire social et des limites de l'activité politique, et ce, dans le cadre du territoire national et de la sphère internationale. Elle permet également d'observer l'existence de frontières qui se forment dans le domaine du symbolique, de l'imaginaire, voire de l'idéologique. Liés au concept d'identité, nos éléments théoriques sur la frontière permettent de comprendre les revendications territoriales dans le cas particulier des mouvements autochtones.

La théorie des nouveaux mouvements sociaux permet d'observer l'élément identitaire et culturel présent dans les revendications des mouvements, ainsi que de tenir compte du contexte postindustriel et post-matérialiste dans lequel se forment de nouveaux référents identitaires pour les populations. De la sorte, nous pouvons tenir compte de la combinaison de revendications de type économique et de revendications qualitatives de reconnaissance culturelle et identitaire au niveau du

sujet ce qui permet la formation progressive d'un projet qui crée une homogénéité identitaire dans le mouvement, ce qui explique l'existence de pluralité idéologique.

Plus spécifiquement, le cadre théorique des nouveaux mouvements sociaux basé sur l'Amérique latine permet de considérer les conséquences des régimes autoritaires, celles de l'échec de l'industrialisation, celles de la variation des compétences du secteur public et celles du secteur privé et celles de la crise des partis politiques. Le contexte social a expérimenté une fragmentation sociale qui empêche l'articulation nécessaire pour mener à une révolution : il est renforcé par l'abandon par l'État de ses responsabilités, ce qui a un impact dans la génération de revendications localisées. Le cadre théorique nous amène à élaborer un cadre opérationnel et permet donc d'aborder la question de recherche à partir d'une vision construite.

Dans notre analyse, nous interrogeons donc le mouvement mapuche en tant que mouvement déterminé par ses dimensions d'identité et de frontière, en raison de son caractère ethnique, en nous concentrant sur les organisations qui l'intègrent. En tenant compte des éléments identitaire et culturel, de leurs tendances post-matérialiste et autonomiste, de la subjectivité des individus, de l'hétérogénéité identitaire, de l'appartenance des individus au mouvement en accord avec le projet des mobilisations, de son articulation du global et du local et de son adaptation aux différents contextes politiques et au territoire, nous en arrivons à appliquer le concept de nouveau mouvement social au lieu du concept de mouvement social pour le comparer au concept de mouvement politique en réalisant une analyse de réseaux sociaux. En conséquence, ce cadre théorique a fait évoluer la question de recherche. Nous interrogeons à présent l'existence d'un mouvement politique ou d'un nouveau mouvement social dans le mouvement mapuche.

IV. Accéder au qualitatif

« Lorsque l'on voyage dans le Sud pour visiter les communautés mapuche, il est difficile de prévoir jusqu'où on va pouvoir avancer. Si on est bien accueilli et que l'on est accepté, on peut aller très loin aussi bien sur le plan géographique que sur le plan relationnel »¹⁴⁵

Dans ce chapitre, nous décrivons le cadre méthodologique qui permet d'avoir une compréhension détaillée des étapes suivies durant cette recherche, du travail de terrain effectué et des analyses appliquées aux données recueillies. Pour réussir une meilleure compatibilité entre le travail sur la théorie et le travail de terrain, le travail de recherche a été effectué en deux étapes qui ont eu lieu de façon alternée.

Étant donné que le cadre théorique s'intéresse aux questions d'identité, de perception des territoires, formation et définition de stratégies des organisations en place, nous avons décidé de suivre une approche méthodologique qualitative, en nous basant sur les principes de l'interactionnisme symbolique. Pour cela, nous avons tenu compte des méthodes disponibles dans le travail qualitatif. De la sorte, nous avons considéré l'application d'entretiens et tenu compte de quelques outils appartenant à l'observation et au récit de vie. Nous n'avons pas considéré la réalisation de *focus groups*. La réalité sociale et géographique des organisations mapuche montre *a priori* l'impossibilité de concrétiser de telles réunions, car les membres des organisations se montrent très méfiants envers d'autres organisations qui ne sont pas forcément de la même ligne de lutte. Cette méfiance est observable également lorsqu'on explique que l'on réalise des entretiens individuels avec les autres organisations, les membres se demandent pourquoi le chercheur ressent le besoin de connaître la réalité des autres organisations. De plus, les organisations se trouvent dans des localités très éloignées les unes des autres, ce qui empêche leur rencontre à un seul endroit.

Ce chapitre contient également le travail d'opérationnalisation du cadre théorique et la construction d'un instrument, qui se concrétise dans la création d'un guide d'entretien, à appliquer suivant la méthodologie qualitative.

Nous proposons, ensuite, une description des organisations contactées, du travail de terrain réalisé pour mieux comprendre le processus effectué, et décrivons les obstacles rencontrés qui ont un impact sur les résultats obtenus. Nous expliquons les types d'analyse appliqués aux données obtenues en définissant notre population objectif à savoir les organisations mapuche. En effet, ce n'est ni la population mapuche en général ni en tant qu'individus. Nous cherchons à observer les rôles joués par les organisations dans le mouvement et les réseaux sociaux formés en tant qu'organisations de façon indépendante de ceux formés par les individus, dans le but de comprendre le fonctionnement des mouvements.

¹⁴⁵ Extrait Observation participante

1. L'approche

Suivant une logique hypothético-déductive, nous avons construit un cadre théorique qui permet d'approcher la problématique et postérieurement la réalisation d'un travail empirique. Cependant, le travail empirique a permis ensuite d'adapter le cadre théorique aux caractéristiques de la problématique observée dans le travail de terrain.

L'opérationnalisation du cadre théorique a permis de définir en tant qu'unité d'analyse les organisations, que nous avons approchées à partir de l'historique, du perceptif et du factuel. Le cadre théorique a également permis de construire un instrument qui a été appliqué sur des données primaires à travers l'utilisation de la méthode d'entretien semi-directif, lequel permet d'accéder à un niveau plus profond du discours des interviewés. Pour mieux exploiter certaines circonstances durant le travail de terrain, nous nous sommes aussi basée sur les méthodes d'entretiens biographiques, ce qui permet d'avoir une vision de l'évolution des organisations reflétée dans la vie d'un des membres, et d'observation participante qui permet d'accéder à certaines informations qui ne sont pas évidentes dans le discours des interviewées, car elles forment partie de leur environnement et sont donc naturalisées par les individus. De plus, comme complément, nous avons également réalisé l'analyse de données secondaires telles que la presse, archives vidéo et la documentation disponible, ce qui permet d'accéder à l'information d'organisations avec lesquelles nous n'avons pas pu établir un contact, dans ce cas notamment les organisations en conflit avec l'État chilien.

Cependant, l'entretien semi-directif pose le problème de la disponibilité de temps et de volonté de la part de l'interviewé à dédier à la problématique en question. Les entretiens biographiques présentent le même problème. L'observation participante, notamment dans le cas des peuples autochtones, est difficile à planifier et d'avoir la permission de participer des événements. La documentation disponible présente le problème de devoir tenir compte de la vision de la personne qui a créé la documentation. Par exemple, les documentaires effectués sur la situation des communautés en conflit avec l'État chilien sont réalisés par des personnes qui ne cherchent pas à maintenir un point de vue objectif.

Après avoir détaillé ces éléments, à savoir une description du travail de terrain, expliquant en détail la procédure de définition qualitative de l'échantillon, ainsi que la description du contexte empirique, la population contactée et l'expérience du travail de terrain, nous proposons de détailler les types d'analyse et les étapes de l'analyse effectuée sur les données recueillies durant le travail de terrain.

Nous avons défini comme objectif de cette recherche d'aborder l'interprétation des membres des organisations sur le mouvement et sur leurs interactions en croisant leurs discours et histoires. Nous avons donc décidé d'effectuer une recherche qualitative, en nous basant sur les principes de

l'interactionnisme symbolique¹⁴⁶, selon lesquels premièrement toute signification est reflétée dans la pratique et l'action des individus et dans leur perception de leurs relations (FUHSE, 2009) et deuxièmement, la conduite des individus agit sur l'environnement social en même temps que celui-ci agit sur l'individu. L'application des principes de l'interactionnisme symbolique dans la méthodologie de cette recherche nous font considérer l'identité comme le résultat de l'interaction entre l'individu et le social, fortement déterminée par l'action de la communication qui entraîne l'intersubjectivité par le biais d'une réciprocité consciente (HABERMAS, 1973), c'est-à-dire que l'identité et les relations naissent des transactions (FUHSE, 2009) et leurs actions sont mutuellement imbriquées (VANDENBERGHE, 2007), ce qui signifie que pour comprendre les caractéristiques de la population étudiée et de ses relations il est nécessaire d'observer les transactions qu'elle établit. En d'autres termes, l'interactionnisme symbolique définit la société comme le résultat de significations partagées ou de subjectivités sociales où l'élément principal est l'interprétation des individus, ce qui justifie l'importance que nous attribuons à étudier les organisations et les réseaux formés par les groupes d'individus qui peuvent affecter les différents aspects d'une société (FUHSE, 2009). En d'autres mots, l'interactionnisme symbolique a guidé la définition de notre cadre méthodologique selon le principe que l'action des individus est déterminée par le sens qu'ils attribuent aux choses qui forment leur environnement, lequel est à son tour déterminé par l'interaction avec autrui dans un processus d'interprétation. Il y a alors une constante mutation des significations des objets (BLUMER, 1969). De la sorte, la manifestation des significations, ou leur cristallisation, est mieux analysée qualitativement (FUHSE, 2009).

Subséquentement, l'interactionnisme symbolique considère l'ethnométhodologie comme la façon adéquate d'approcher la réalité pour tenir compte des interprétations, requérant une analyse de la conversation.

2. Méthodologie

a. Étapes

Nous avons réalisé cette recherche en deux étapes qui se sont déroulées en alternance : un travail de construction théorique et un travail de recherche empirique. La constante alternance de ces deux étapes a permis une interaction entre le terrain et la théorie pour confirmer que le cadre théorique est approprié à l'empirie et renforcer l'analyse théorique. En effet, après une première recherche théorique, nous avons effectué un travail de terrain qui a démontré le besoin d'une révision du cadre théorique et de l'adaptation de l'instrument dans la deuxième phase du travail de terrain.

Les différentes théories considérées sont :

¹⁴⁶DE QUEIROZ, J. M. (1994). *L'interactionnisme symbolique*. Rennes : Presses universitaires de Rennes

➤ L'analyse des processus des mouvements sociaux et des mouvements politiques au travers de la formation et l'évolution des organisations représentatives (TOURAIN 1988, TILLY et TARROW 2008).

➤ L'analyse du rôle de l'identité en tant que structure traditionnelle et appartenance au territoire (BONNEMAISON 1999, GUERMOND 2006, BRAUD 2004, PEYSER ALCIATURI 2003) et de la frontière en tant que construction du territoire et positionnement des frontières (FOUCHER 1991 et 2010 et WACKERMANN 2003).

➤ La formation de nouveaux mouvements sociaux, qui entraînent la prise en compte des échelles nationales et internationales, plus spécifiquement en Europe et en Amérique latine (BENNET 2005, DIANI 2003, MUSSET 2006, TOURAIN 2005, MELUCCI 1992).

b. Opérationnalisation

La construction du cadre théorique a signifié la prise en compte d'éléments qui permettent d'observer la réalité qui nous intéresse. De la sorte, nous avons effectué une opérationnalisation tenant compte de la définition des concepts qui représentent les caractéristiques des différents types d'organisations, d'un mouvement social, d'un mouvement politique et d'un nouveau mouvement social. Ensuite, ce tableau d'opérationnalisation est complété par la définition d'indicateurs qui représentent la présence dans la réalité des éléments qui définissent chaque concept. Ceci a permis la construction d'un instrument qui a été appliqué à l'unité d'analyse sous différentes méthodes qualitatives lesquelles sont décrites plus bas. Dans le tableau ci-dessous, nous avons représenté la décomposition du cadre théorique en concepts et les éléments qui les définissent. Finalement, dans la dernière case, nous avons créé une question qui intègre l'indicateur du concept en question.

Dans un mouvement social : Structure sociale, réseaux sociaux, solidarité	Types de réseaux formés par les organisations				- Quels liens avec États ou organisations gouvernementales ? - Quel niveau d'appartenance à l'organisation ? - Quelles relations entre les membres de l'organisation ?	
		<i>Liens aux groupes supérieurs et pouvoirs</i>	<i>Liens au sein du groupe</i>			
		<i>Modèle communautaire</i>	<i>Peu de coordination</i>	<i>Modèle Associatif</i>		
		Intégré Segmenté	<i>A D</i>	<i>B E</i>		<i>C F</i>
A= connexions aux groupes supérieurs, porte-parole, liens internes forts. B= connexions aux groupes supérieurs, faiblesse liens internes, clientélisme, mafieux. C= connexions aux groupes supérieurs, relais aux revendications par les organisations existantes. D= exige forte mobilisation pour se faire entendre, mobilisation rapide. E= exige forte mobilisation, deux obstacles F= exige forte mobilisation, formes variées.						
Mouvement politique	- Participation politique d'un groupe organisé - Ne cherche pas forcément à accéder au pouvoir, tant que les demandes entrent dans le système politique - Cherche à influencer le système					

	• Partage les croyances du domaine politique hégémonique ○ Culture politique en particulier : sens, unité et cohérence au travail quotidien et aux autorités ○ Définition d'un projet politique dans contexte hégémonique		
	• Parti politique : ○ accéder aux institutions politiques ○ représenter un électorat multicatégoriel ○ respect des normes de participation au système hégémonique ○ intégration à culture hégémonique et reconnaissance de légitimité à l'autorité en place • Parti politique indigène : ○ Sociabilité intense ○ Influence ethnique sur l'identité politique		
Nouveaux Mouvements Sociaux	• Revendications post-matérialistes	• Caractère limité des objectifs	• Revendications culturelles, de style de vie et d'identité
		• Choix individuel (individualisation)	• appartenance aux organisations
		• Décentralisation	• Autonomie des membres au niveau local
		• Eloignement appareil institutionnel classique	• Utilisation de voies alternatives
		• Construction symbolique (croyances et idéologies) - Formation et revendication d'éléments identitaires et culturels propres	• Défense d'une culture et identité différente de la chilienne
		• Mobilisation consensus	• Campagne de recrutement
		• Mobilisation action	• Planification de manifestations
		• Appartenance : Homogénéité identitaire et collective	• Unité dans le projet • Acceptation de la pluralité des membres
	• Fragmentation temporalité de l'engagement	• Individu engagé avec local et temporel (base locale)	• Quotidienneté affectée • Identité militante
		• attachement territorial	• importance du territoire dans les revendications et dans stratégie
		• Décentralisation	• Autonomie des membres au niveau local
	• Résistance à impositions du public sur la vie privée (autonomie)	• Résistance à la culture hégémonique	• Résistance aux éléments culturels chiliens et argentins
		• Individu veut conquérir espaces publics	• Crée nouveaux espaces de participation politique
		• Construire espace alternatif d'autonomie à l'État, sans sa destruction	• Cherche formation de nouvelles instances propres permanentes (parlements, assemblées)
		• Influence sur le global	• Nouveaux espaces de participation cosmopolitique

Organisations	• Définition des objectifs	• Génération et Structuration revendications cohérence idéologique et définition valeurs	• Lignes suivies dans objectifs démontrent appartenance ou lien à organisations	• Influence organisations externes dans le mouvement
		• Logique de calcul	• Gain • Relation de pouvoir • Visibilité des membres	• Cohérence objectifs et stratégies, ainsi qu'attitude des membres. • Mobilisation consensus, mobilisation action
	• Influence sur le global	• Formation de réseaux	• échanges • négociations • alliances	• Mobilisation consensus, mobilisation action
		• Adaptation à l'environnement	• Insertion dans système politique chilien	• Création parti politique
		• Rôle politique	• Utilisation institutions politiques	• Formation mouvement politique ?

Le travail empirique a été effectué sur la base de la révision des antécédents théoriques pour construire un instrument qui a été appliqué sur des données primaires et secondaires.

Nous avons accédé aux données primaires par le biais de l'application d'entretiens semi-directifs. Ces entretiens ont été réalisés suivant une liste de questions sans diriger complètement le développement de l'entretien, mais uniquement guidés selon les objectifs de la recherche, de façon à permettre à l'interviewé d'approfondir ses interprétations avec ses propres mots et dans l'ordre qu'il préfère.

Nous avons également effectué des entretiens biographiques ou récits de vie thématiques. Ceci a consisté en la rédaction d'un récit sur l'expérience de vie d'une personne en ce qui concerne une thématique en particulier, au travers de la réalisation d'un entretien ouvert, qui a permis à l'interviewé de développer ses idées en profondeur. L'interview a été guidée uniquement en ce qui concerne le sujet. Ensuite, deux rendez-vous avec l'interviewé ont été nécessaires pour compléter quelques points du récit. Postérieurement à la rédaction du récit de vie, celui-ci a été mis à la disposition de l'interviewé pour qu'il puisse le revoir, le commenter et le discuter¹⁴⁷.

Étant donné que durant le travail empirique nous nous sommes retrouvée impliquée dans une situation très riche en information, mais qui ne permettait pas la réalisation d'entretiens, nous avons décidé de nous baser également sur la technique de l'observation participante pour retenir le plus possible des informations disponibles, en tant que participant – observateur¹⁴⁸, c'est-à-dire que les personnes impliquées étaient au courant de notre condition de chercheuse et de la recherche menée tout en nous considérant un égal. Celle-ci a consisté en l'observation directe du comportement des acteurs dans une situation particulièrement intéressante en ce qui concerne le sujet de recherche, à savoir une réunion effectuée entre les dirigeants et les membres de cinq communautés qui se trouvent dans une zone rurale au sud du Chili. Pour cela, une grille d'observation a été élaborée à l'avance, basée sur les instruments déjà construits. Durant l'observation, un enregistrement a pu être fait ainsi que la prise de notes sur les observations dès que les conditions le permettaient.

Les données secondaires ont été la documentation disponible dans la recherche scientifique effectuée depuis les années 2000, dont la révision a permis de connaître l'aspect historique et l'état de l'art. Durant le travail de terrain, nous avons eu accès à de la documentation et à des archives vidéo mises à disposition par les interviewés. Dans plusieurs cas, les interviewés ont voulu de leur propre initiative apporter aux entretiens de la documentation concernant le sujet de l'entretien. Cette documentation a été prise en compte dans l'analyse. Les données sous forme d'archives vidéo ont été des documentaires. Ils ont été nécessaires pour accéder à l'information sur les organisations qui se trouvent en conflit et dont les conditions ne permettent pas l'établissement d'un contact en sécurité pour

¹⁴⁷ DESLAURIERS, J.-P. (1991). *Recherche qualitative. Guide pratique*. Montréal : McGraw-Hill. Page 41.

¹⁴⁸ *Ibid.* Page 50.

les deux parties. Nous avons également tenu compte de l'information disponible dans la presse d'origine mapuche, de nombreuses fois proposée par les interviewés eux-mêmes.

c. Le terrain

La description du terrain nous permet d'avoir une vision globale des processus vécus durant la récollection de données. Les phases préalables au travail de terrain, c'est-à-dire les voyages effectués depuis le premier établissement de contact avec les organisations, ainsi que les processus vécus durant le travail de terrain, c'est-à-dire les obstacles rencontrés, les temps de prise de contact et les temps entre chaque contact ont un impact sur la récollection de données. Nous décrivons ici les dates des voyages effectués et les lieux visités, les organisations contactées aux différentes phases et celles qui n'ont pas pu être contactées, les documents dont nous avons tenu compte pour la récollection de données et finalement les remarques sur les éléments que nous avons considérés ont joué un rôle important dans le processus de récollection de données.

Les voyages

Le terrain a été réalisé en plusieurs visites de courte durée en raison du manque de financement et de la possibilité de logement gratuit à Santiago. Ces voyages se sont déroulés comme indiqué au Tableau 2.

Tableau 2 : Voyages réalisés en phase exploratoire

Chili et Argentine	
Août 2007	Valdivia, Région des Lacs, Chili
Août 2007	Panguipulli, Région des Lacs, Chili
Mars 2008	Valdivia, Région des Lacs, Chili
Mars 2008	Panguipulli, Région des Lacs, Chili
Février 2010	Temuco, Région de l'Araucanie, Chili

Ces voyages ont permis d'avoir une première approche à la consolidation du mouvement mapuche et à la formation des différentes organisations ainsi que de créer un premier lien avec les interviewés.

À Temuco, nous avons eu l'occasion de rencontrer de façon exploratoire des membres de deux organisations non mapuche. L'extrême méfiance et le caractère secret de cette réunion, en évidence intentionnel, nous ont laissé une sensation de clandestinité et de difficulté de réalisation d'entretiens ultérieurs plus approfondis. À Panguipulli, nous avons eu l'opportunité de réaliser un entretien informel avec une *werken* et nous avons pu rencontrer un *lonko* d'une des communautés de la même zone, ainsi que des membres d'une organisation du tableau 4, sans pouvoir concrétiser un entretien. En coordonnant

les entretiens à partir de Santiago par téléphone, nous avons eu la chance de loger chez les personnes interviewées. Ceci s'est traduit par la réalisation de plusieurs séjours de 2 semaines chacun (Tableau 3).

Tableau 3 : Voyages réalisés en phase empirique, application d'entretiens

Chili et Argentine	
Avril 2010	Panguipulli, Région des Lacs, Chili
Avril 2010	Neltume, Région des Lacs, Chili
Août 2010	Panguipulli, Région des Lacs, Chili
Août 2010	San Martin de los Andes, Province de Neuquén, Argentine

Ce rythme nous a obligée à mener une observation entrecoupée s'adaptant aux circonstances.

i) Au Ngulumapu

Le besoin et la possibilité de loger chez les habitants de la zone a signifié la possibilité d'avoir des conversations de contextualisation avec les voisins mapuche et non mapuche.

Dès le début, il a fallu tenir compte de notre identité chilienne. Ceci a impliqué le besoin d'une présentation avec un caractère assez solennel par une personne, de préférence mapuche, familière et acceptée par ces organisations. Ceci a aussi eu des conséquences négatives dans le sens où parfois nous nous sommes retrouvée impliquée dans des disputes au niveau personnel, ce qui a limité le recueil d'information et l'accès à d'autres sujets ainsi que le traitement d'autres thématiques.

Étant donné que nous appartenons à la culture *winka*, notre réception n'a pas été immédiate. Notre démarche a été beaucoup plus longue et même quelques entretiens n'ont pas pu être effectués, surtout dans les cas où nous avons voulu tenter de coordonner un entretien avec une organisation de la première liste (tableau 4), sans appliquer la technique de boule de neige, c'est-à-dire, sans présentation ni recommandation de la part de membres des organisations déjà interviewées ni de la culture mapuche en général. Même dans les cas où nous avons été présentée, nous avons été soumise à une épreuve de patience, essentiellement pour démontrer notre humilité face aux dirigeants et *lonko* qui ont un statut d'autorité.

Cet aspect identitaire a eu également une influence durant la réalisation des entretiens en Argentine. Par exemple, nous pensons que les activités réalisées en commun entre les organisations en Argentine et au Chili ont plus facilement surgi dans le discours par le fait que nous sommes chilienne.

ii) Au Puelmapu

En arrivant à San Martín de los Andes, nous avons pu visiter les lieux de réunion d'une des organisations le même jour. Les membres de cette organisation n'avaient pas demandé de fixer un

rendez-vous pour nous recevoir, mais d'arriver à l'imprévu. Sans le savoir à l'avance, nous avons été logée chez un ami d'un des membres de la radio et donc, guidée par lui ; nous avons pu joindre la radio et être présentée cette fois-ci par ce deuxième contact. Immédiatement, la conversation, qui s'est déroulée informellement, portait de l'information substantielle, laquelle n'a pas été enregistrée, mais notée dans les mémos. Dans l'esprit de ne pas perdre de l'information qui serait obtenue hors contexte d'entretien, nous avons rédigé des mémos avant, durant et après le travail de terrain, ce qui peut être considéré comme une espèce de « journal de terrain », de « rapports de tournée » ou de « registre de voyage », tenant compte de nos observations et de nos interprétations.

iii) En Europe

La première phase de terrain a prouvé l'existence de liens avec des organisations mapuche et non mapuche se trouvant en Europe. La révision du cadre théorique, rendant évident le besoin d'approfondir sur l'aspect international, a confirmé l'importance de prendre en compte le mouvement mapuche en Europe. En conséquence, la deuxième phase du terrain s'est déroulée en Europe (tableau 6).

Cette expérience a été différente. La coordination des entretiens a requis moins d'implication personnelle *a priori*. Néanmoins, *a posteriori* des liens d'amitié se sont formés dans la plupart des cas. Les voyages ont été limités à une seule rencontre, pour effectuer l'entretien, sans avoir besoin d'une rencontre et d'une présentation précédente.

Les organisations

La population visée pour recueillir l'information a été sélectionnée sans chercher la représentativité statistique, mais en visant une représentativité des caractéristiques de la population « objectif »¹⁴⁹. Pour définir cette population nous avons utilisé la technique de boule de neige, en suivant les contacts recommandés par les interviewés, QUINN PATTON appelle ceci le *purposefull sampling*, commençant par la sélection de cas critiques¹⁵⁰, c'est-à-dire, qui tend à viser l'exhaustivité de la population, laquelle a été basée sur un univers formé par des sujets en qualité d'informateurs spécialisés. De la sorte, les liens préexistants entre les différentes communautés et organisations mapuche ont été plus évidents (DESLAURIERS, 1991).

Pour commencer notre approche nous avons effectué en premier une recherche préliminaire et aléatoire sur internet et dans la presse, qui nous a permis la création d'une liste basée sur ces critères étant donné qu'il n'existe pas une base de données ou un registre ni d'information statistique sur les organisations mapuche existantes. Cette liste représente un repère sur les organisations présentes, présentée ici à titre informatif, elle ne correspond pas à notre échantillon.

¹⁴⁹QUIVY, R. et VAN CAMPENHOUDT, L. (2006). *Manuel de recherche en Sciences Sociales*. Paris : Dunod. Page 150.

¹⁵⁰QUINN PATTON, M. (1991). *Qualitative evaluation and research methods*. Newbury Park : Sage.

Tableau 4 : Liste préalable d'organisations

Secteur	Type et Situation éventuelle de conflit	Ngulumapu
Organisation sociale	Formelle sans conflit	Parlamento de Koz Koz, Panguipulli, Région des Lacs.
		Aukiñ Wallmapu Ngulam (Conseil de Toutes les Terres), Temuco, Région d'Araucanie
		Presos Políticos Mapuche (Prisonniers Politiques Mapuche) dans la plupart à Temuco, Région d'Araucanie
	Informelle sans conflit	Consejo Inter-regional Mapuche, Temuco, Région d'Araucanie
		Sociedad Mapuche Lonko Kilapan, Temuco, Région d'Araucanie
		Asociación Mapuche de Temuco Kona Pewman, Temuco, Région d'Araucanie
		Asociación de comunidades indígenas de Chol Chol, Région d'Araucanie
		Alianza territorial Mapuche, Région d'Araucanie
		Coordinadora de Comunidades en Conflicto Arauco-Malleco (CAM), Région d'Araucanie
	Informelle en conflit	Parlamento Mapuche de Comunidades Autónomas de Malleco, Région d'Araucanie
		Temu Cui Cui autónoma, Région d'Araucanie
		Temu Cui Cui tradicional, Région d'Araucanie
		Choin Lafkenche Collipulli, Collipulli, Région des Lacs
		Identidad Territorial Lafkenche, sur la côte pacifique de Rauco, Tucapel, Tirúa, Bajo Imperial, Budi, Toltén, et les îles de Santa Maria et Mocha, Région des Lacs
Organisation politique	Formelle sans conflit	Partido Nacionalista Mapuche, Wallmapuwén, Temuco, Région d'Araucanie
Secteur	Type et Situation éventuelle de conflit	Santiago du Chili, Région Métropolitaine
Organisation sociale	Formelle sans conflit	Meli Wixan Mapu
	Informelle sans conflit	Sociedad de Desarrollo, promoción y difusión cultural Mapuche Normogen
		Comité Leftraru
		Asociación Mapuche We Küyen (Luna Nueva), Commune Lo Espejo
		Folil Che Aflaiai
Secteur	Type et Situation éventuelle de conflit	Puelmapu
Organisation sociale	Informelle sans conflit	Coordinadora de Comunidades Mapuche de Neuquén, Province de Neuquén
		Organización de Comunidades Mapuche/Tehuelche « 11 de Octubre » à Chubut, Province de Chubut
		Comunidad Paichil Antriao, Cerro Belvedere, Villa la Angostura, Province de Neuquén
Organisation de communication	Formelle sans conflit	Pocahullo à San Martín de los Andes, Province de Neuquén
Secteur	Type et Situation éventuelle de conflit	Internationales (Europe)
Organisation sociale	Formelle sans conflit	Association Mapuche Relmu, France
		Comité Mapuche Belga, Bruxelles, Belgique
		Comité Belge América Indienne, Wallonie, Belgique
		Centre de Documentation Mapuche Ñuke Mapu, Stockholm, Suède
Organisation politique	Formelle sans conflit	Bloc Nationaliste Gallois (BNG), Espagne
		Esquerra Republicana de Catalunya (ERC), Catalogne, Espagne

Ensuite, nous avons effectué un premier entretien avec une organisation déjà contactée durant le travail de mémoire. Nous avons alors mis en marche le processus d'échantillon par boule de neige.

Dans cette première phase du terrain, au *Ngulumapu*, à *Puelmapu* et à Santiago du Chili, nous avons concrétisé une rencontre avec huit organisations de la liste, en effectuant sept entretiens et une observation. Le nombre de rencontres a été limité par le manque de contact entre les organisations. Malgré cette limite, nous cherchions à interviewer plusieurs individus dans ce groupe, mais cela n'a pas été possible, car lorsqu'un des membres d'une organisation était interviewé à propos de celle-ci, le fait de demander un entretien avec un autre membre de la même organisation sur le même sujet était considéré comme une méfiance.

En résultat, le tableau suivant, où nous avons respecté le principe d'anonymat pour protéger la population étudiée, liste les entretiens effectués au *Wallmapu* :

Tableau 5 : Liste d'organisations contactées au Wallmapu

Organisation	Personne interviewée - rôle dans l'organisation	Type	Secteur	Date et lieu de l'entretien	Méthode et moyens appliqués	Langue	Durée
Organisation mapuche rurale représentant la totalité de la population mapuche en Argentine	Werken (porte-parole)	Organisation informelle	Organisation sociale	7 août 2010 à San Martín de los Andes, Province de Neuquén, Argentine	Entretien semi-directif face à face enregistré	Espagnol	1h
Organisation de radio communautaire indépendante d'autour de 20 membres	Partenaire	Coopérative	Organisation de communication	4 août 2010 à San Martín de los Andes, Province de Neuquén, Argentine	Entretien semi-directif face à face enregistré	Espagnol	1h15
Communauté mapuche dans la zone rurale de Panguipulli regroupant près de 5 familles	Dirigeant	Organisation informelle	Organisation sociale	23 avril 2010 à Neltume, Région des Lacs, Chili	Entretien semi-directif face à face enregistré	Espagnol	40m
Organisation mapuche urbaine d'autour de 5 membres	Membre	Organisation informelle	Organisation sociale	5 avril 2010 à Santiago du Chili.	Entretien semi-directif face à face enregistré	Espagnol	1h33
Organisation mapuche urbaine, d'autour de 50 personnes	Fondateur	Organisation informelle	Organisation de communication	18 mai 2010 à Temuco, Région de l'Araucanie, Chili	Entretien semi-directif face à face enregistré	Espagnol	1h16
Parti politique mapuche, d'autour de 20 membres	Porte-parole	Organisation formelle	Organisation politique	25 mai 2010 à Temuco, Région de l'Araucanie, Chili	Entretien semi-directif face à face enregistré	Espagnol	2h
Organisation mapuche rurale d'autour de 10 personnes	Membre	Organisation formelle	Organisation sociale	21 avril 2010 à Panguipulli, Région des Lacs, Chili	Entretien semi-directif face à face prise de notes	Espagnol	1h
Réunion entre plusieurs communautés mapuche	Membres des communautés	Organisation informelle	Organisation sociale	24 avril 2010 à Neltume, Région des Lacs, Chili	Participation, application méthodes d'observation enregistrées	Espagnol	24h

Cette première phase a mis en évidence le besoin de revoir le cadre théorique tenant compte cette fois de la théorie sur les nouveaux mouvements sociaux, laquelle a démontré l'importance de mener une deuxième phase de travail de terrain au niveau international, en particulier en Europe.

Cette deuxième phase a pu suivre le processus de boule de neige à partir d'une organisation au *Ngulumapu*.

Le tableau suivant, où nous avons respecté le principe d'anonymat pour protéger la population étudiée, liste les organisations interviewées en Europe.

Tableau 6 : Liste d'organisations contactées en Europe

Organisation	Personne interviewée - rôle dans l'organisation	Type	Secteur	Date et lieu de l'entretien	Méthode et moyens appliqués	Langue	Durée
Organisation mapuche urbaine gérée principalement par son fondateur	Fondateur	Organisation formelle	Organisation sociale	26 novembre 2012 à Bristol, Royaume Uni.	Entretien semi-directif face à face enregistré	Espagnol	1h10
Parti politique Esquerra Republicana de Catalunya (ERC)	Porte-parole	Organisation formelle	Organisation politique	5 octobre 2012 à Barcelone, Espagne	Entretien semi-directif face à face enregistré	Espagnol	1h
Parti Nationaliste Basque (EAJ-PNV)	Porte-parole	Organisation formelle	Organisation politique	24 septembre 2012 à Bilbao, Espagne	Entretien semi-directif face à face enregistré	Espagnol	40m
Organisation belge urbaine, formée par 3 membres chiliens	Fondatrice	Organisation formelle	Organisation sociale	10 juillet 2012 à Bruxelles, Belgique	Entretien semi-directif face à face enregistré	Espagnol	1h24
Organisation belge urbaine formée par 4 membres belges	Fondateur	Organisation informelle	Organisation sociale	1 août 2012 à Anvers, Belgique	Entretien semi-directif face à face enregistré	Espagnol	3h32
Organisation urbaine gérée principalement par son fondateur	Fondateur	Organisation formelle, ASBL	Organisation sociale	3 novembre 2012 à Jemeppe-sur-Sambre, Wallonie, Belgique	Entretien biographique face à face enregistré	Français	3h
					Entretien biographique face à face prise de notes	Français	30 min
					Entretien biographique face à face prise de notes	Français	30 min
Organisation mapuche urbaine formée par un membre chilien, un membre français	Fondateur	Organisation formelle, ASBL	Organisation sociale	13 septembre 2012 à Paris, France	Entretien semi-directif face à face enregistré	Espagnol – Français	1h40
Organisation mapuche urbaine gérée principalement par son fondateur	Fondateur			6 septembre 2012 à Stockholm, Suède	Entretien semi-directif face à face enregistré	Espagnol	1h22

Au total, nous avons contacté seize organisations, dont huit au *Wallmapu* et huit en Europe. Des trente organisations de la liste préliminaire au *Wallmapu*, nous avons pu en contacter huit selon les liens formés entre les organisations, ce que nous considérons comme de l'information sur les réseaux formés.

La considération des documentaires nous a permis de tenir en compte deux organisations qui se trouvent en conflit avec l'État, et qui sont donc injoignables, qui sont apparues dans les entretiens, démontrant des liens avec des organisations interviewées.

Finalement, nous avons pu tenir compte de la subjectivité de dix-huit organisations qui représentent qualitativement, en ce qui concerne leurs caractéristiques, les différents types d'organisations qui se forment dans le mouvement mapuche. C'est-à-dire que dans la liste d'échantillon se trouvent des organisations formelles et informelles ; des organisations de différents secteurs ; des organisations avec des objectifs propres et locaux ou avec des objectifs au niveau global à long terme ; des organisations qui se trouvent dans le secteur rural et des organisations qui se trouvent dans le secteur

urbain ; des organisations qui se forment au *Ngulumapu*, d'autres qui se forment au *Puelmapu* et d'autres qui se forment en Europe.

➤ Entretien semi-directif

Les entretiens appliqués à ces populations ont été réalisés après la création d'un instrument basé sur la problématisation et sur le cadre théorique. De cet instrument de base, quatre instruments ont été développés et adaptés à la population classée en quatre sous-groupes : communautés, organisations mapuche, parti politique et organisations internationales¹⁵¹. Ce dernier n'a été formulé que dans la deuxième phase du travail de terrain, après la révision de la théorie et la prise en compte de la théorie sur les nouveaux mouvements sociaux.

➤ Observation Participante

Les éléments de recueil de l'information proposés par la méthode d'observation participante ont été appliqués à un événement en particulier, la coordination et la réalisation d'une réunion entre les communautés de Neltume, zone dans la montagne au sud du Chili en avril 2010. Cette opportunité s'est présentée durant la réalisation du travail de terrain. Une situation de conflit s'est déclenchée. Les communautés y ont répondu avec la coordination d'une réunion de tous les membres des communautés habitant la zone. L'organisation que nous avons contactée pour effectuer un entretien a été conviée à cette réunion étant donné qu'elle appartenait à l'une des communautés de la zone, et nous a demandé d'assister à la réunion en tant que témoin pour faire un enregistrement des discussions. Ceci s'est traduit par une observation participante à un moment clé qui permettait l'observation de l'application de codes organisationnels des communautés rurales, éléments qui sont difficilement observables en général. Cette réunion a impliqué notre déplacement dans une zone retirée dans la montagne le jour précédant la réunion, permettant d'observer l'environnement géographique et le contexte socioculturel dans lequel était immergée la réunion, qui a duré une journée entière. Nous avons quitté l'endroit 24 heures après, logeant une nuit chez les hôtes de la réunion.

Les documents

Durant les étapes de travail de terrain, nous avons recueilli un nombre de données secondaires que nous avons analysées postérieurement.

Parmi ces données, nous retrouvons des documentaires qui nous ont permis d'approcher la réalité des organisations se trouvant en conflit avec le gouvernement et que nous n'avons pas pu contacter directement.

¹⁵¹Les instruments se trouvent en annexe à ce document.

Documentaires :

- « Conflicto Forestal ». Protesta Social Mapuche. Production : Luis Lillo. Caméra : Nibaldo Morales. Entretiens : Gonzalo Barria. Montage : Sergio Gajardo. Señal 3 La Victoria. Mars, 2009.
- « El Despojo ». Direction : Dauno Tótoro. Recherche et Direction récit : Martín Correa, Dauno Tótoro. Direction photographie : Marcelo Vega. Caméra A : Marcelo Vega. Caméra B : Dauno Tótoro, Italo Retamal. Son direct : Italo Retamal. Édition : Marcelo Vega. Production : Italo Retamal, Dauno Tótoro, Martín Correa. Plans digitaux et animation : Sebastián Correa. Ceibo Producciones, Santiago du Chili, Avril 2004.
- « La Voz Mapuche ». Chi Mapuche Nütram. Direction et production : Pablo Fernández, Andrea Henríquez. Photographie, caméra, son et édition : Pablo Fernández, Andrea Henríquez. Mixage son : Javier León T. *Wallmapu*, 2008.
- « Mapuche Resiste ». Montage et script Roberto Nieri Bravo, Jean Leiva Reyes, Marc Nicolet Yarur. Señal 3 La Victoria, 2010.
- « Territorio de Fronteras ». Direction et Production Générale : Guido Brevis. Production : Jaime García. Recherche et Pré-production : Patricio Riquelme. Script et Montage : Guido Brevis. Animation et Graphique : Daniel Bernal. Caméra et Photographie : Jaime García, Guido Brevis. Production au Mexique : Rossella Bergamaschi, Keka Gutierrez. Post-production : Guido Brevis. Temuco, Chile, 2007.

Ces documentaires ont été analysés en appliquant au texte des vidéos l'instrument construit en nous basant sur l'opérationnalisation du cadre théorique.

Presse :

- Emol : média représentant le secteur privé et le gouvernement en place.
- El ciudadano : média représentant l'opposition.
- Mapuexpress : média créé par un secteur de la population mapuche.

Ces médias ont servi à actualiser l'ensemble de données. Nous avons tenu compte des parutions entre janvier 2013 et juin 2013.

Les remarques

Les caractéristiques du contexte du terrain ont eu un impact sur la formation de l'échantillon. En général, la formation de liens au niveau personnel a été primordiale dans la découverte de liens entre les organisations. Par exemple, la formation d'un lien d'amitié avec la première organisation contactée a

eu pour conséquence la possibilité de contacter la deuxième organisation. C'est-à-dire, la méthode de boule de neige, qui implique de suivre le chemin des liens que les personnes établissent auparavant, a été facilitée par le développement de liens d'amitié entre les interviewés et nous. Nous pensons que cela est lié à la méfiance que la population mapuche éprouve vis-à-vis des non-Mapuche.

Durant les dernières années, la plupart des chercheurs effectuant des recherches concernant les peuples autochtones se retrouvent dans des situations qui les contraignent à adapter une partie du travail de thèse pour contribuer aux objectifs des acteurs. Dans notre cas, nous nous sommes retrouvée dans une situation où les communautés mapuche faisaient face à la construction de sept barrages dans leur territoire pour alimenter une nouvelle centrale hydroélectrique, ce qui signifierait la destruction de lieux sacrés. En tenant compte des relations établies entre nous et les acteurs, lesquelles se régissent notamment selon les codes culturels mapuche, où la réciprocité est centrale, nous nous sommes retrouvée dans l'obligation de participer activement dans la défense du territoire, afin de « retourner » le service qu'ils nous rendaient en répondant à nos questions. Cela s'est traduit par la rédaction d'une lettre aux Nations Unies et par la participation à une réunion pour présenter la lettre aux communautés.

En fin de compte, notre travail de terrain s'est vu limité essentiellement par sept points. En premier, nous avons dû affronter le manque d'information disponible au préalable sur le mouvement en général et plus spécifiquement sur les organisations existantes. Deuxièmement, nous avons dû tenir compte du risque d'exposer ou de mettre en danger les personnes que nous voulions interviewer nous limitant à nos capacités de garder la confiance. Troisièmement, nous avons dû faire face à la méfiance des interviewés vis-à-vis de nous notamment en raison de notre identité chilienne. Subséquemment, et en relation avec le dernier point, nous nous sommes retrouvée dans l'obligation de définir et d'exposer notre point de vue personnel en ce qui concerne la situation du peuple mapuche. Finalement, nous avons dû prendre en considération notre implication dans les relations au niveau personnel et l'inévitable formation de liens de proximité avec les interviewés.

De ces éléments, trois sont des plus importants. En premier, étant donné notre identité chilienne, il a fallu tenir compte du refus et de la méfiance présents dans la population mapuche vis-à-vis des Chiliens, ce qui aurait pu représenter un conflit et qui a entraîné une stricte et constante observation et mise à l'épreuve à notre égard de la part des interviewés. En conséquence, prévoyant cette complication, l'expérience du travail de terrain a été déterminée par la visite que nous avons effectuée antérieurement, durant le travail de mémoire de master (« La résistance mapuche à la culture globalisée de la population chilienne. Le cas de l'application du projet PEIB [Project Educatif Interculturel Bilingue] », 2007), ainsi que des visites postérieures au mémoire, mais préalables au travail de thèse pour aborder le contexte à partir du nouveau sujet. Par conséquent, le premier rapprochement s'est effectué à travers une institution gouvernementale, *Programa Orígenes*, sans travailler avec l'institution, ce qui a permis la séparation des liens avec cette institution aux yeux des informateurs.

Nous avons donc été contraintes d'être consciencieusement présentées par une personne acceptée auparavant par ces organisations. En conséquence, toute démarche a été considérablement plus longue et quelques entretiens n'ont pas pu être réalisés, notamment ceux où le contact n'était pas le résultat de l'application du système boule de neige, c'est-à-dire, où nous n'étions pas présentée ni recommandée par des membres de la culture mapuche. Le besoin d'être présentée a eu aussi des conséquences négatives vu que parfois nous nous sommes retrouvée au milieu de disputes au niveau personnel, ce qui a limité le recueil d'information et l'accès à quelques informateurs.

Deuxièmement, la réalisation d'entretiens s'est vue limitée, car, comme nous l'avons déjà expliqué, l'acte de demander un deuxième entretien dans une organisation où l'un des membres avait déjà été interviewé générerait un sentiment de vexation. Les informateurs interprétaient cela comme une méfiance vis-à-vis de leurs réponses.

Troisièmement, quelques organisations, dont il aurait été intéressant d'interviewer leurs membres, se trouvent en conflit avec le gouvernement chilien, ce qui signifie qu'ils se trouvent fréquemment en condition de fugitifs. Cela a représenté une restriction par le risque d'exposer les informateurs et compromettre la sécurité du mouvement mapuche et de ses dirigeants. Quelques informateurs ont refusé de participer à l'entretien, car ils ont considéré que courir le risque d'être exposés ne valait pas la peine pour une recherche, mais peut-être leur attitude aurait été différente dans le cas d'un projet cohérent avec leurs besoins ou leur cause. Nous avons également rencontré des cas où le discours a évidemment été changé pour la protection des informateurs, notamment pour ne pas donner des arguments de critique aux adversaires. Cette situation nous a contrainte à interviewer uniquement les organisations qui ne se trouvaient pas en situation de conflit direct contre le gouvernement. Nous n'avons pas retrouvé cette contrainte en Europe, c'est-à-dire que toutes les organisations rencontrées ont pu s'exprimer plus librement et la prise de contact avec elles a été moins laborieuse.

Tenant compte de ces limitations, la sélection des organisations étudiées s'est déroulée en plusieurs étapes comme conséquence des conditions qui caractérisent le contexte du travail de terrain. Le critère que nous avons retenu pour la sélection de cette population a été la formation d'une organisation dont l'activité principale est de donner un soutien à la lutte du mouvement mapuche.

d. L'analyse de contenu

Nous avons effectué une analyse thématique, par la recherche de mots clés, une analyse transversale par la recherche des variables présentes dans les données et une recherche au cas par cas, ou analyse verticale, ainsi qu'une analyse de réseaux en nous basant sur les données obtenues à partir des entretiens, des documents de presse et des documentaires selon les variables définies¹⁵². Nous avons également tenu compte de sources parallèles comme le journal de terrain rédigé durant le travail de

¹⁵²Le tableau d'opérationnalisation se trouve au point 1.2.b. de ce chapitre de méthodologie.

terrain. Cette analyse a été également appliquée aux expériences de récit de vie, correspondant à l'observation participante et à l'entretien biographique.

L'application des techniques de la méthode d'observation directe de l'interaction des communautés est un outil spécial pour enquêter sur les pratiques non officielles et connaître leurs pratiques ou leurs modes de vie (ARBORIO, 2003) et il a permis d'appliquer la technique d'une ethnographie, pour mieux approcher l'information collectée durant l'observation, nous permettant d'accéder à la subjectivité de la population observée comme une source de fiabilité (CRANG, 2007). Et ce, malgré la difficulté de son application, laquelle trouve son origine dans l'exigence de la présence du chercheur là où l'accès est difficile, et donc la difficulté de garder l'invisibilité et le détachement. Pour obtenir le plus d'informations possible avec cet outil, nous avons maintenu un registre détaillé sur l'expérience vécue (ARBORIO, 2003) à travers la rédaction d'un journal de terrain et de cartes de déambulation, information que nous avons pu confronter après à celles qui ont été obtenues dans les entretiens effectués. Le journal de terrain, construit notamment à travers la rédaction de mémos durant le travail de terrain, a permis de décrire mieux en détail les éléments observés en dehors du contexte des entretiens et ainsi de tenir compte des aspects symboliques des cérémonies, des interactions personnelles et des lieux ou des objets (BEAUD, 1998). Les cartes de déambulation ont permis de mettre en évidence l'usage de l'espace. En particulier dans le cas de réunions où l'utilisation de l'espace obéit l'ordre hiérarchique traditionnel de la population en question, mais aussi au niveau local elles permettent de voir l'utilisation de l'espace par la population en question dans le territoire transfrontalier et andin. Ces outils permettent une meilleure description du terrain et en conséquence une contextualisation à partir des éléments sociaux, de l'espace et de l'histoire (ARBORIO, 2003).

Des méthodes de rédaction d'un récit de vie ont été appliquées aux entretiens biographiques réalisés dans le cas d'un fondateur d'une des organisations en Europe, ce qui a permis de mieux comprendre la façon d'affronter les événements en le considérant comme le représentant d'une organisation (LALIVE D'EPINAY, 1990). Celle-ci a facilité la compréhension de la trajectoire de cette organisation en observant la succession longitudinale des événements constitutifs de la vie de l'interviewé, tenant compte de la matrice de ses relations et de ses déplacements dans l'espace social.

L'analyse de contenu transversale, l'analyse de contenu verticale, l'analyse par recherche de mots clés et l'analyse de réseaux ont été facilitées par l'application du logiciel Nvivo.

e. L'analyse de réseaux

Nous n'allons pas réaliser une analyse de réseaux strictement parlant, car le travail de terrain effectué n'est pas représentatif et ne le permet pas. Cependant, nous cherchons à faire une approche à partir de la théorie sur l'analyse de réseaux des liens déclarés par les organisations étudiées.

L'analyse de réseaux fait partie du corps théorique d'analyse des nouveaux mouvements sociaux, en tant qu'outil d'analyse. MELUCCI (1992) propose une approche méthodologique pour aborder la mobilisation sociale, ou les mouvements sociaux, d'aujourd'hui. Selon lui, d'un côté, la réalisation d'entretiens aux individus en tant que membres du mouvement se limite à considérer ce dernier comme la somme des actions individuelles et, d'un autre côté, l'analyse de documents issus des organisations se base sur l'interprétation de l'action encadrée des leaders comme étant représentative du mouvement entier et donc aucune de ces options ne prend en considération le champ de l'action collective¹⁵³. L'auteur propose de tenir compte de ceci dans l'analyse d'un mouvement social en considérant trois éléments importants. En premier, l'action de reconstruire le réseau des tensions internes, lesquelles sont cachées derrière les cadres unificateurs, permet de redéfinir l'identité de l'acteur et de rendre visible le système de relations qui connectent les adversaires dans un terrain conflictuel. Deuxièmement, le chercheur peut réussir cela en mettant en évidence les métacommunications qui révèlent les relations existant entre les acteurs mêmes et entre les acteurs et leurs adversaires. Troisièmement, ce processus met également en évidence les limites du champ d'action des acteurs et leurs possibilités de création d'opportunités dans ce dernier. L'auteur insiste sur le fait que le chercheur doit accéder au monde intérieur des acteurs, étant donné que ces éléments sont une construction subjective de ces derniers et sont donc inspirés dans leurs cadres cognitifs, émotionnels et perceptifs.

L'analyse des réseaux de protestation tient compte des trames de liens forts entre les membres et leurs familles, leurs voisinage ou amitiés, et des relations anonymes dont les trames n'ont pas nécessairement un lien personnalisé. Les réseaux appartiennent aux acteurs, tous les acteurs ont un réseau (VILLEVAL, 2008) qui forme une structure constituée de liens de différente longueur ou intensité entre des unités sociales (COLONOMOS, 1995). Cela implique l'existence d'un entrelacement d'acteurs, d'un contrôle sur leur conduite et leur comportement, d'une cohésion qui les tient unis en tant que groupe, d'une circulation de l'information, ainsi que d'une connaissance entre eux.

Différents liens peuvent se former dans un réseau social, ce qui implique que ce ne sont pas les acteurs qui intéressent l'analyse de réseaux, mais les liens formés entre les acteurs et les possibles liens formés entre ces liens, car selon la théorie de SIMMEL une dyade ne sert pas comme unité d'analyse, il faut monter à la triade pour étudier un réseau (MERCKLE, 2004).

Dans ses travaux entre 1973 et 1982, Mark GRANOVETTER fait une différence entre les liens faibles et les liens forts. Leur pertinence est définie quand l'acteur les crée dans l'objectif de consolider son pouvoir (COLONOMOS, 1995). Les liens faibles jouent un rôle plus important dans la formation du capital social que les liens forts, car ils jouent le rôle de ponts entre des groupes de liens forts et ils se

¹⁵³MELUCCI, A. (1992). Liberation or meaning? Social movements, culture and democracy. *Development And Change*, 23 (3), 43-77. Page 66.

maintiennent dans le temps alors que les liens forts ont tendance à disparaître. Les réseaux de liens faibles, surtout présents dans les organisations, peuvent se maintenir uniquement quand les liens forts sont interdits. Les individus sans liens faibles ont plus de difficulté pour mobiliser une action collective dans leurs communautés (GRANOVETTER, 1983). En d'autres mots, les liens faibles permettent l'intégration sociale (VILLEVAL, 2008).

La globalisation représente un changement pour l'analyse des réseaux, car en conséquence l'étude doit se dérouler en trois niveaux (le global, le national et le local) étant donné qu'elle crée la possibilité de la formation de liens entre ces différents niveaux. Des études réalisées par l'analyse des réseaux démontrent que des processus historiques, tels que la migration, les échanges, ou les flux en général permettent la formation de relations et donc la globalisation géographique implique une globalisation sociale (COLONOMOS, 1995). La globalisation s'accompagne d'une multiplicité des relations, ainsi que de la formation de nouvelles légitimités et de nouveaux sens dans l'interaction, ce qui représente un outil pour analyser les relations du local et du global, observable dans la multiplicité d'actions (DEGENNE et FORSÉ dans COLONOMOS, 1995). Cet élément de l'analyse de réseaux sociaux est essentiel pour notre recherche, car il nous permet d'aborder les différentes caractéristiques de notre population objectif, tant dans leur appartenance à leurs communautés qui se trouvent au *Wallmapu* que dans leur participation dans des organisations au niveau international.

Dans le cas des mouvements identitaires, qui se trouvent dans une situation de minorité et sans l'usage légitime de la force, comme celui que nous étudions, l'analyse de réseaux permet d'observer la formation de réseaux dans leur propre espace qui permettent la création de ressources pour l'action. Ce sont donc les individus qui, en formant des réseaux, deviennent le support des mobilisations et réussissent à articuler l'externe et l'interne. Ces liens peuvent être alors considérés comme des liens faibles, car ils ne sont pas centraux.

La sociologie des réseaux sociaux dans le domaine de la politique aide à comprendre le lien entre la dimension horizontale et la dimension verticale de la formation de liens, ce que COLONOMOS (1995) appelle la formation de fratries politiques où les organisations représentent une source déterminant le sens de l'action. Il est important alors de considérer ces liens dans le temps. C'est-à-dire leur durée et l'apparition de la tradition dans leur développement, où l'interconnaissance des acteurs est un indicateur.

Tout réseau peut être représenté en graphes dès la détection d'une triade. Cette dernière peut être l'unité la plus petite, mais aussi l'unité la plus grande, car le réseau est formé par plusieurs triades. Cette représentation permet de réaliser un recensement des triades, c'est-à-dire compter le nombre de triades et observer leurs caractéristiques. En connaissant leur distribution, il est possible de connaître le réseau (MERCKLE, 2004).

L'analyse de réseaux sociaux met en évidence les « trous structuraux », où trois acteurs ne sont pas liés directement, mais à travers l'un des trois. L'acteur A est lié à l'acteur B et à l'acteur C, mais B et C ne le sont pas. A est alors plus avantage, car B et C ne peuvent pas communiquer entre eux. Il y a un trou structural entre B et C. L'acteur A a le rôle de « troisième larron ». Ceci signifie une concentration de pouvoir dans ce dernier, car il compte avec une autonomie structurale. Ces trous représentent un avantage de compétitivité, car les acteurs peuvent les exploiter. Plus il y aura de contacts et de trous structuraux, plus centralisé sera cet acteur dans le réseau. Sa centralité dépend de son nombre de contacts, de sa proximité aux autres contacts et de son intermédiation (MERCKLE, 2004).

L'analyse de réseaux est un élément important dans l'analyse des mouvements sociaux, car elle permet de définir les trames des liens entre les acteurs, personnels ou impersonnels, pour effectuer une caractérisation des organisations et ensuite une configuration morphologique du mouvement.

Dans l'application de la théorie sur les réseaux sociaux, nous avons voulu tenir compte de façon exploratoire des connaissances entre les organisations de la liste initiale et surtout de leur présence dans l'esprit des autres. Nous n'avons donc interviewé que les organisations de la liste qui ont prouvé avoir un lien dans l'actualité avec une autre organisation.

Toutes les organisations sont présentes dans le schéma relationnel pour pouvoir aussi représenter le manque de liens entre quelques organisations et possiblement démontrer une concentration ou subdivision des organisations, mais uniquement les liens sont représentés par une ligne.

De façon exploratoire, nous avons inclus dans les instruments des entretiens les questions suivantes :

1. Quelles organisations mapuche connaissez-vous de cette liste ?
2. Avez-vous envie de contacter ou former une alliance avec l'une d'entre elles ?
3. Avez-vous déjà formé une alliance avec l'une d'entre elles ?

Ces questions ont permis de créer trois matrices binaires et de définir un réseau représentant le degré de proximité entre les organisations allant de connaissance jusqu'à la formation de fait d'une alliance.

Au vu du nombre des entretiens effectués, le support du logiciel Nvivo a servi exclusivement à la création de schémas qui permettent de représenter les types de relations établies entre les différentes organisations et donc d'observer les triades et les trous structuraux.

Conclusion partielle

L'application d'une méthodologie qualitative par le biais de la réalisation d'entretiens semi-directifs, des principes de la méthode d'entretiens biographiques et de l'observation participante, ainsi

que la sélection de la population par la technique de boule de neige a permis de tenir compte de certains éléments déterminants pour une recherche scientifique.

D'un côté, l'application d'éléments de l'ethnométhodologie nous a amenée à appliquer une analyse qui tienne compte des perceptions des interviewés. D'un autre côté, ces entretiens et ces outils méthodologiques ont permis d'observer les liens établis entre les interviewés.

Cependant, l'application de ces méthodes a signifié également certaines limitations dans la sélection de la population à contacter, dans l'application des instruments, dans la nécessaire collecte de données en plusieurs fois durant le travail de terrain, dans le nombre d'entretiens réalisés et les contacts concrétés. Ces conséquences sont aussi le résultat de caractéristiques propres au contexte du terrain, telles que la situation de conflit avec l'État chilien, que nous avons essayé de contourner en réalisant l'analyse d'autres sources d'information, c'est-à-dire les sources documentaires. Certains éléments ont mis en évidence le caractère approprié de notre décision de faire interagir l'empirie et la théorie, c'est-à-dire, de compléter le cadre théorique.

Deuxième partie

V. Les mouvements mapuche

Ce chapitre permet de répondre à notre question de recherche : le mouvement mapuche, quels sont les types de mouvements portés par les Mapuche ? Ou plus précisément, les différentes expressions du mouvement mapuche se concrétisent dans la formation de plusieurs mouvements, pouvons-nous observer un nouveau mouvement social ou un mouvement politique parmi ces différents mouvements ?

À partir de cette interrogation naissent les sous questions suivantes : quels éléments identitaires entrent en jeu dans le mouvement mapuche ? Quels sont les systèmes de croyances partagés par les membres des organisations qui l'intègrent et quels rôles jouent-ils ? Quelle est l'appartenance territoriale que les membres des organisations partagent et quel est son rôle dans le mouvement ? Est-ce que le mouvement présente dans son projet politique des éléments transfrontaliers ? Quel est le type d'organisation promu et son rôle dans le mouvement ? Quels éléments des concepts de mouvement social, de mouvement politique et de nouveau mouvement social sont observables dans le mouvement mapuche ? À savoir les revendications présentées par les organisations qui forment le mouvement mapuche ; les tendances observables dans les objectifs et les stratégies des organisations ; les projets politiques notamment territoriaux ; l'existence d'un projet d'indépendance et/ou d'un projet d'autonomie.

Cette analyse s'applique aux données obtenues durant le travail empirique, entretiens et données secondaires tels que les éléments documentaires et la presse exploités en appliquant le cadre théorique opérationnalisé.

Nous développons en premier l'analyse sur les types d'organisations étudiées et les réseaux qu'elles forment, ainsi que les objectifs au *Puelmapu*, au *Ngulumapu* et en Europe. L'analyse de contenu permet de connaître les perceptions des membres des organisations mapuche qui ont été étudiées. Suivant le travail d'opérationnalisation, les organisations ont été étudiées selon leur fonctionnement en tant qu'organisations et selon les liens qu'elles forment, c'est-à-dire, selon le type d'organisation qu'elles deviennent et les types d'objectifs qu'elles se fixent. L'analyse sur les liens entre les organisations est approfondie par une analyse de réseaux, ce qui permet de connaître la structure du réseau formé par les membres des organisations interviewées. Ensuite, nous avons effectué l'analyse des données selon le rôle joué par les concepts d'identité et de frontière. Ultérieurement, l'analyse continue sur la présence des éléments d'un mouvement politique et ceux d'un nouveau mouvement social auprès les organisations du mouvement mapuche interviewées.

1. Organisations et réseaux

« Elle fonctionne comme un bureau créé par les dirigeants mapuche de la zone pour prêter toutes sortes d'aide aux communautés mapuche, en se substituant en quelque sorte à la place du bureau prévu par la Mairie et ouvertement refusé par les communautés »¹⁵⁴

1.1. Les organisations

Comme nous avons pu le voir au point 5. du chapitre I, les organisations mapuche se séparent et s'unissent très fréquemment, suivant une dynamique très active. Pour avoir une vision globale des organisations mapuche, nous avons suivi l'exemple d'autres thèses effectuées sur ce sujet et nous avons consulté la base de données disponible à CONADI. Cependant, cette institution s'occupe uniquement de maintenir un registre des communautés et des associations autochtones qui structurent leur vie quotidienne. Dans le cas des organisations qui nous intéressent, il est difficile d'obtenir de l'information *a priori*, notamment parce que ces dernières ne veulent pas toujours être connues par les institutions gouvernementales chiliennes ou argentines.

Comme précisé antérieurement, la liste d'organisations contactées se concrétise en deux organisations en Argentine, six au Chili et huit en Europe.

Nous présentons l'histoire, les objectifs généraux et spécifiques, la structure, la stratégie et les outils, la position politique et les contacts de chaque organisation en nous basant sur les données primaires et secondaires obtenues durant le travail de terrain. Nous avons classifié les organisations selon leur formation au *Puelmapu*, au *Ngulumapu* et en Europe et selon leur travail au niveau local, national ou international.

i. Puelmapu

Au niveau national

Organisation Mapuche rurale¹⁵⁵

Cette organisation a été formée en 1974 dans la Province de Neuquén, durant le gouvernement d'« Isabelita », présidente Isabel Martínez de Perón (1974-1976). La formation de cette organisation est considérée comme un héritage du *toki* Calfucura, qui défendait l'idée de la coordination du peuple mapuche.

Avant les années 1990, l'organisation a vécu un moment de confusion en raison des différents secteurs dissidents formés par des membres qui étaient proches du Parti politique au pouvoir et de l'Église catholique ou évangélique.

¹⁵⁴Extrait Observation participante.

¹⁵⁵Entretien avec le *werken* d'une organisation mapuche rurale représentant la totalité de la population mapuche en Argentine (août 2010, San Martín des Andes, A.).

Durant les années 1990, elle réussit à retrouver une stabilité avec la réinstauration des autorités ancestrales, qui récupèrent leur légitimité dans la mentalité du peuple mapuche. Ceci représente la possibilité d'en finir avec l'intervention du gouvernement et de l'Église dans les problématiques mapuche. L'organisation prend une posture politique propre avec ce changement. Au fil du temps, la population mapuche en général commence à participer aux parlements organisés par cette organisation et au processus de définition des autorités et des plans d'action à suivre.

L'objectif général de cette organisation est la représentation du peuple mapuche et la récupération du territoire ancestral. À court terme, elle rencontre quelques désaccords internes à propos des luttes à mener par le peuple mapuche, et donc par cette organisation, au moment de définir des objectifs spécifiques. Parmi ces objectifs figurent différentes propositions : la création de nouvelles catégories de personnalités juridiques du second degré ; l'octroi de la personnalité juridique à de nouvelles organisations ; la formation d'un siège à la capitale fédérale de Neuquén ; et l'application de la loi du consentement informé qui a été instaurée par le gouvernement. Il convient, cependant, de remarquer que cette dernière est très peu respectée par le manque d'instruments d'information et de consultation chez la population autochtone.

L'organisation est formée de cinq groupes formés par plusieurs familles mapuche appelés *zonales* qui ont comme repère les autorités ancestrales. Chacune compte avec un *werken* et un *lonko*, autorités qui font partie de cette organisation et qui coordonnent les activités de la population mapuche en général. La direction est formée par des *lonko* et *werken* élus par les chefs de chaque *zonal*.

Tous les deux ans, cette organisation organise un parlement. En cas de situation d'urgence, un parlement extraordinaire est organisé. Le grand parlement est l'instance auprès de laquelle un *werken* par *zonal* postule pour participer à la définition du procédé d'action de l'organisation et à l'élection du *werken* et du *lonko* qui vont former la direction de l'organisation.

Même si l'État a imposé une réglementation aux organisations mapuche sur la création des postes d'autorités et représentants, comme nous l'avons mentionné au point 3.2. du chapitre I, les membres de l'organisation en effectuent une adaptation à leurs autorités ancestrales. C'est-à-dire que le *werken* est présenté comme secrétaire de l'organisation et le *lonko* comme président.

Cette organisation définit sa stratégie par l'utilisation d'outils de communication, tels qu'une radio communautaire qui leur permet de maintenir informée la population en général de la zone sur les problématiques que le peuple mapuche affronte au quotidien ; la création d'ateliers d'interculturalité dont un a été effectué en 2009 et auquel les autorités argentines ont été invitées dans le but de construire des espaces de rencontre avec la population argentine et l'adoption de pratiques politiques argentines, comme la création d'un parti politique temporaire sans avoir le but d'accéder aux postes de pouvoir, mais uniquement celui de rendre évident le soutien d'une partie de la population argentine au

peuple mapuche, durant les années 2000, et pour gérer la présentation de postulats au gouvernement, de façon indépendante.

Tenant compte de l'expérience citée ci-dessus, les membres de cette organisation déclarent dans les entretiens avoir un refus formel de la construction de partis politiques permanents, prenant une attitude d'éloignement intentionnel du système politique argentin, le considérant inutile et dangereux, en raison de la perte d'indépendance qu'ils représentent. Par contre, cette organisation maintient des liens avec des mouvements sociaux au travers de formes de soutien et de différents types d'alliances avec les organisations sociales des groupes minoritaires, comme les sans-abri ou les chômeurs.

La disposition à présenter des demandes à l'État est une façon de négociation pacifique pour la satisfaction de certains besoins spécifiques recherchant le consensus. Elle démontre une approbation de l'utilisation des différents « cadres d'institutions politiques » en tant qu'outil pour une véritable discussion sur les droits politiques du peuple mapuche, mais sans chercher un lien à long terme.

Les membres de cette organisation déclarent également dans leurs affirmations un refus de l'utilisation de la violence. Cette organisation cherche à suivre les coutumes mapuche qui stipulent que dans le cas où le contexte force la communauté à prendre une décision qui entraîne l'utilisation de la violence, cette dernière doit discuter cela avec la totalité de la population mapuche avant de prendre la décision. Cette organisation est, en conséquence, contre la décision prise par certaines organisations mapuche au *Ngulumapu* de déclarer la guerre au gouvernement chilien.

Cette organisation maintient des relations avec quelques organisations multinationales, mais uniquement en raison des projets gagnés par l'État argentin, tels que celui pour le développement des communautés indigènes financé par la Banque mondiale. Ceci inclut la participation du peuple mapuche dans le processus de réforme de la Constitution provinciale en 2006.

Cependant, certaines organisations multinationales peuvent finir par générer un conflit entre les communautés mapuche. Par exemple, un conflit est apparu autour de l'UNESCO quand une partie de la population mapuche a cherché à présenter la candidature d'un des rites sacrés mapuche pour devenir patrimoine immatériel de l'humanité, décision qui n'a pas été prise par la totalité des autorités ancestrales. Ceci a généré un conflit interne à la population. Ce genre d'expérience nourrit une méfiance croissante envers ces organismes, même si ces derniers n'ont pas joué un rôle direct dans le malentendu.

Elle maintient un lien avec les organisations mapuche au Chili pour des rencontres générales comme la coordination de parlements autour d'une activité ou d'une problématique en particulier. Ce genre de lien a le même intérêt que les liens avec des organisations argentines. La familiarité avec l'une ou l'autre semble similaire, ce qui signifie que la proximité entre Mapuche de chaque côté des

Andes n'est pas plus importante que celle entre des Mapuche et des Argentins qui habitent la même localité. La proximité entre la population argentine dans une situation vulnérable et la population mapuche donne comme résultat la participation directe d'organisations non mapuche dans le mouvement.

C'est le cas d'une organisation sociale argentine qui a mis en place une radio communautaire. Cette dernière est formée par différents citoyens de la population argentine, provenant pour la plupart d'organisations qui représentent des minorités argentines. Après avoir perdu les élections en 1990, le Parti Radical de San Martin des Andes a cherché à vendre la radio. Les travailleurs et les auditeurs ont alors formé une coopérative de travail, de consommation et de provision de services pour acheter la radio et le matériel nécessaire, mais ils n'ont pas réussi à avoir le permis de transmission radiale. En 1992, la gendarmerie a alors tenté de fermer la radio, mais les voisins ont démontré leur mécontentement et ont organisé des manifestations qui ont réussi à convaincre le gouvernement provincial de faire un apport financier et de céder le permis de transmission. En raison de l'emplacement de cette radio, un de ses objectifs est l'interculturalité appliquée dans ses projets et respectée selon sa propre définition, qui est la relation avec le peuple mapuche en fonction des valeurs et des besoins des deux peuples. Cette organisation lutte pour soutenir la satisfaction des nécessités de la population locale et pour définir la création de projets cohérents avec la réalité de la zone, par exemple, le besoin de territoires pour construire des logements et la récupération du territoire ancestral par le peuple mapuche. Elle travaille de façon permanente avec plusieurs communautés mapuche, spécialement dans le processus de formation des organisations mapuche.

ii. Ngulumapu

Au niveau local

Organisation mapuche rurale à Panguipulli¹⁵⁶

Cette organisation est formée dans une première instance pour la coordination d'un événement qui cherchait à représenter la récupération du symbolisme d'un parlement réalisé en 1907, lors duquel un grand nombre de familles et de chefs mapuche ont été convoqués dans la zone de Koz-Koz, proche de Panguipulli, dans la Région XIV, ou Région des Rivières, au sud du Chili. La célébration en commémoration des cent ans de cet événement, en 2007, a entraîné la formation d'une organisation permanente. Le nom de cette organisation « *sera utilisé pour remémorer l'essence des origines et pour la libre détermination du peuple mapuche dans le territoire historique, là où va*

¹⁵⁶Entretien avec un membre d'une organisation mapuche rurale (avril 2010, Panguipulli, C.) et Parlement de Koz Koz. - <<http://parlamentokozkoz2007.blogspot.com>>, consulté le 15 mars 2008

s'autoreconnaître, où va s'établir, où va se promulguer, se respecter et s'exercer la jurisprudence propre ».¹⁵⁷

Son objectif est de devenir un repère au niveau national en ce qui concerne la récupération de la structure sociopolitique ancestrale ainsi que de la transmission et l'exercice des droits ancestraux. Ses actions restent pour l'instant très locales. Son rôle est de constituer une instance de rencontre des Mapuche pour l'exercice et le respect de leurs droits en tant que peuple-nation et non en tant qu'ethnie, tenant compte des différences présentes entre les communautés mapuche. Le but de cette organisation est de reprendre la force de leurs ancêtres, au travers de la restitution de la structure originaire qui n'est pas centralisée, mais basée sur la collaboration et la coordination. Cette restitution a pour but de permettre la formation d'une entité autonome, indépendante de l'État. L'objectif immédiat de cette organisation est la protection des communautés mapuche qui subissent les conséquences de l'interaction avec la population chilienne et les autorités chiliennes. Ceci se traduit par la définition d'objectifs à long terme tels que la lutte pour la récupération des terres, la défense de la libre détermination et la récupération de l'identité mapuche. Ce qui implique également que les Mapuche puissent prendre eux-mêmes en charge leurs problèmes, au lieu d'un étranger, un blanc, un *winka*.

Cette organisation est un regroupement de différents dirigeants des cinq communautés mapuche de la zone, formées en tant que personnalités juridiques collectives, comme nous l'avons mentionné au point 5. du chapitre I. Ces dirigeants sont élus par les communautés, selon leurs rapprochement et connaissance de la culture chilienne, car ils doivent faire face et négocier avec les autorités chiliennes. Cependant depuis 2007, cette organisation a vécu, pareillement aux autres organisations mapuche rencontrées, une évolution en ce qui concerne le rôle joué par les autorités ancestrales qui commencent à récupérer leur pouvoir de décision réel du point de vue des membres des communautés, de façon indépendante des autorités chiliennes ou argentines.

De la sorte, cette organisation cherche à récupérer et à restituer les autorités, les traditions et les connaissances mapuche, ainsi que les aspects de leur culture qui sont aujourd'hui perdus ou menacés par l'avancement des entreprises multinationales, lesquelles représentent également une menace pour les ressources naturelles de leurs territoires. Dans le but de sauver leur culture, cette organisation aspire à démontrer que le peuple mapuche peut être indépendant de l'État chilien, vivre sans les services offerts par l'État, et se maintenir à l'écart des possibles influences de la culture chilienne sur la leur, renforçant leur unité de peuple-nation et leur culture mapuche.

Cette organisation a comme stratégie principale la coordination des communautés et le soutien logistique des activités qui naissent de la population locale mapuche.

¹⁵⁷Parlement de Koz Koz. - <<http://parlamentokozkoz2007.blogspot.com>>, consulté le 15 mars 2008.

Elle a une vision très distante des partis politiques en général, en incluant le Parti politique mapuche. Malgré cet éloignement idéologique vis-à-vis de ce dernier, les membres de cette organisation n'en font pas une critique négative, notamment en raison du respect des lignes de lutte différentes. Le seul aspect positif du Parti politique mapuche auquel les membres de cette organisation font allusion dans les entretiens est celui de son émancipation vis-à-vis des partis politiques chiliens, ce qui démontre sa disposition au service du peuple mapuche sans l'élément de trahison attribué aux partis politiques chiliens. Par contre, l'aspect négatif qui lui est attribué est son éloignement de la tradition mapuche, suivant des lignes d'action qui représentent l'adoption d'une structure politique chilienne, ce qui empêche tout rapprochement au parti.

En ce qui concerne les formes de luttes vouées à la confrontation violente, les membres de cette organisation déclarent les apercevoir comme un élément qui permet la « mondialisation » de la lutte mapuche grâce à la médiatisation. Cependant, l'aspect négatif de cette voie est le caractère inévitable de l'emprisonnement et de la mort dans ce mode de lutte. Elle n'est donc pas considérée comme la meilleure des stratégies.

Tout lien avec le gouvernement est considéré comme négatif, car il entraîne la méfiance des autres organisations et donc des subdivisions du mouvement. Le dialogue avec celui-ci n'est possible que dans le but de changer la Constitution chilienne et de l'amélioration de la situation du peuple mapuche en général. Aucune autre raison n'est acceptable selon leurs déclarations. Les relations que cette organisation a établies avec l'État sont, néanmoins, pacifiques de coopération. Dans ce sens, les actions de vandalisme sont reprochées et il est conseillé aux membres de l'organisation de suivre la stratégie du dialogue.

Dans la poursuite de la reconnaissance en tant que peuple mapuche, cette organisation a établi des liens avec d'autres organisations locales du côté argentin de la Cordillère des Andes, ce qui la place dans un rôle central unissant l'international avec le local. Ceci démontre l'importance du rôle de la frontière dans cette problématique.

Parmi les organisations sociales étudiées au Chili, celle-ci est la seule qui montre quelques proximités avec des groupes non mapuche, tels que les groupes qui luttent pour la protection de l'environnement. Cependant, elle concentre ses efforts sur le travail avec d'autres organisations mapuche, bien que cet effort soit limité par les différentes stratégies de lutte présentes dans le mouvement, par la distance géographique et surtout par la méfiance installée entre les organisations.

Cette organisation a peu de contacts avec des organisations au niveau international ; elle n'a pas essayé de contacter des organisations multinationales comme l'ONU (données recueillies en 2010).

En ce qui concerne leur vision sur l'intervention de différentes ONG, notamment au niveau local, les membres de cette organisation considèrent positif qu'elles ne partagent pas les intérêts des États. Le travail de terrain a permis de démontrer qu'elles apportent un soutien logistique et une assistance juridique pour la défense de leurs droits, cette organisation fait volontairement appel à une ONG pour son assistance juridique dans une situation en particulier. Dans ces cas, un contact plus ou moins fréquent est établi. Il y a donc un lien avec certaines ONG dans le but d'obtenir un accompagnement juridique dans des situations de conflit en particulier avec les autorités gouvernementales.

Organisation formée par une communauté mapuche dans la zone rurale de Panguipulli¹⁵⁸

Comme nous l'avons mentionné au point 2.7. du chapitre I, la formation des communautés a permis en partie la récupération de leur structure administrative traditionnelle, dont la prise de décisions collective et la participation de chaque famille.

La communauté est formée par un groupe de familles dont le nombre peut varier d'une zone à l'autre, partageant des ancêtres et un territoire en commun. Au moment de leur formation, un seul dirigeant était élu par la communauté, mais la progressive apparition de désaccords entre les familles et l'inconvénient de se coordonner avec un seul représentant ont entraîné de façon spontanée autour des années 1990, l'élection de plusieurs dirigeants par communauté. La progressive récupération de la culture mapuche fait qu'en 2010 nous pouvons observer que le dirigeant ne prend pas les décisions et ne représente plus la communauté, mais joue un rôle de communicateur et de coordinateur des familles. Les autorités ancestrales telles que le *lonko*, le *werken* et les *kona*, reprennent leur rôle dans la prise de décisions, travaillant à côté des dirigeants. Les communautés organisent des réunions plus ou moins fréquentes entre les familles, ou même dans certains cas, avec d'autres communautés, notamment dans des circonstances de conflit, ce qui démontre un lien avec d'autres communautés mapuche.

Pour cette organisation, l'unique instance de proximité avec le système politique chilien se traduit par la participation très active aux élections en tant que citoyens chiliens, que nous allons développer au point 4.1. de ce chapitre d'analyse. En ce qui concerne leur quotidienneté, la prise de décisions concernant l'administration des territoires où elle est installée est réalisée uniquement par la communauté, sans la participation des autorités chiliennes.

Le lien avec les organisations mapuche est principalement au niveau local, seulement avec les organisations rurales dont les membres habitent le même territoire, c'est-à-dire représentant un lien familial où au moins un des membres appartient à ces communautés. En conséquence, elle a des liens très faibles avec des organisations mapuche rurales et aucun lien avec d'autres organisations mapuche

¹⁵⁸Entretien avec un dirigeant d'une communauté mapuche dans la zone rurale (avril 2010, Panguipulli, C.).

urbaines. Les liens sont uniquement possibles avec l'existence de liens directs et d'une solidarité primaire. La réalité des communautés est limitée à leur territoire. Toute organisation qui n'a aucun lien avec ce territoire est considérée comme quasi inexistante, sujet que nous allons développer au point 5. de ce chapitre d'analyse.

Organisation mapuche urbaine à Santiago du Chili¹⁵⁹

Selon ses membres, cette organisation est l'une des premières à revendiquer l'identité mapuche chez la population du secteur urbain. Malgré son caractère urbain, elle agit de manière très locale, attachée aujourd'hui à une commune de Santiago. Elle s'est formée en 1985 dans plusieurs communes de Santiago, Pudahuel, Cerro Navia, Lo Prado et La Pintana, mais postérieurement différents dirigeants sont apparus dans chaque commune et cela a amené à une ramification de l'organisation. Aujourd'hui, chacune de ces communes a sa propre coordination. Cette séparation s'est produite principalement à cause de la distance géographique.

L'objectif principal de cette organisation à long terme, pareillement aux autres organisations, est l'autonomie du peuple mapuche. À moyen terme, elle cherche la récupération des territoires perdus, la revendication des droits du peuple mapuche en tant que peuple autochtone et l'autonomie comprise comme le fonctionnement d'une commune avec une législation cohérente. À court terme, elle travaille pour sauver et diffuser la culture mapuche dans le secteur urbain en mettant en pratique les coutumes mapuche.

Pour les membres de cette organisation, représenter la totalité de la population mapuche n'est pas un objectif, car ils considèrent cela comme un manque de respect envers les autres organisations, sauf dans le cas des problématiques qui sont urgentes et communes à toute la population, ce qui fait allusion aux conditions de guerre ou d'invasion. Dans les autres cas, le pouvoir de prise de décisions doit toujours appartenir à tous les individus, ayant chacun le droit de s'exprimer et de convaincre les autres pour arriver à un accord dans les réunions organisées.

Cette organisation n'a pas d'ordre hiérarchique ni de siège. Elle fonctionne au travers de la coordination de réunions entre plusieurs personnes qui travaillent dans leurs propres maisons, à Santiago.

Le rapprochement envers les partis politiques, chiliens ou mapuche, n'est pas une option de stratégie pour cette organisation. Son unique rapprochement au système politique chilien est au travers de l'exercice du vote de ses membres, en tant que citoyens chiliens, ce qui est exercé de façon individuelle, où l'appartenance à l'organisation ne joue aucun rôle. Cela signifie qu'il n'y a pas de lien avec le système politique chilien.

¹⁵⁹Entretien avec un membre d'une organisation mapuche (avril 2010, Santiago, C.).

Le travail de cette organisation n'est pas celui de la manifestation ni de l'utilisation de la violence, elle ne cherche pas la confrontation, mais réalise plutôt un travail consensuel personnalisé avec la population mapuche urbaine pour la coordination d'activités et le dialogue entre les différentes organisations dans cette zone, ainsi qu'un travail d'observation de la réalité mapuche dans le secteur urbain.

Sa position politique se caractérise par une perte de confiance dans les gouvernements de centre gauche. Elle s'éloigne donc de la politique chilienne ressentant le changement par rapport au passé, c'est-à-dire avant le retour de la démocratie en 1989, dans lequel le peuple mapuche a pu travailler avec la gauche chilienne. Cette organisation reproche à la politique chilienne le fait de faire participer faussement les membres mapuche en les laissant à l'écart de la prise de décisions.

Le manque de relation avec le Parti politique mapuche est basé sur un manque de confiance en raison de l'influence des partis politiques chiliens auxquels les membres de ce dernier appartenaient antérieurement. Malgré le respect des différents types de lutte, cette organisation voit la formation d'un parti politique comme une incohérence avec la récupération du système ancestral mapuche et comme un signe de l'imposition et de l'assimilation de la culture chilienne.

Cette organisation crée difficilement des connexions avec d'autres organisations mapuche, surtout par le manque d'espaces en commun dédiés à cela. Elle éprouve un manque de communication avec les autres organisations, sauf avec celles qui se trouvent dans les autres communes de Santiago avec lesquelles elle formait une seule organisation au début. Ce manque de communication et son éloignement géographique des organisations au sud du pays, et en Argentine, empêche la formation de liens. En conséquence, il n'y a pas d'alliance ni de travail ensemble avec d'autres organisations.

En ce qui concerne les organisations multinationales, cette organisation avait développé un seul rapport, au travers de la participation aux congrès interaméricains durant les années 1980, mais cela ne s'effectue plus de nos jours.

Organisation mapuche urbaine à Temuco¹⁶⁰

Cette organisation se forme en 1990. Elle reprend l'expérience de la *Sociedad Caupolicán* et son discours nationaliste. Cependant, elle se différencie de celle-ci dans la mise en marche des décisions par l'organisation même, au lieu de la présentation de demandes ou d'exigences à l'État. Un exemple de ceci est la création d'une radio communautaire, gérée par cette organisation. Elle cherche donc à prendre la responsabilité du travail à réaliser et ne pas attribuer cette tâche au gouvernement chilien¹⁶¹. La radio communautaire est un outil de récupération de la culture mapuche en général permettant un changement d'attitude dans la population mapuche même, ce qui signifierait une

¹⁶⁰Entretien avec le fondateur d'une organisation mapuche urbaine (mai 2010, Temuco, C.).

¹⁶¹Extrait d'entretien avec le fondateur d'une organisation mapuche urbaine (mai 2010, Temuco, C.).

acceptation de la culture de la part de celle-ci, car, selon le membre interviewé, après l'insertion dans la culture chilienne, la population mapuche n'est pas tout à fait d'accord pour rendre publique sa culture ni pour reprendre son système politico-administratif ancestral.

Le fondateur de cette organisation est dirigeant et membre d'autres organisations mapuche depuis 40 ans. Son expérience et ses contacts avec la population du secteur rural lui font comprendre que la population mapuche de la zone rurale n'a pas de moyens de communication massive. En raison du taux élevé d'analphabétisme et du bas pourcentage d'espagnol parlé, il envisage en 1985 la création d'une radio en *mapuzungún*.

Aujourd'hui, l'organisation ne se concentre pas seulement sur le fonctionnement de la radio communautaire, mais commence aussi un travail de récupération et de reconstruction des identités territoriales, de récupération de l'éducation et du système économique mapuche, entre autres. La récupération des écoles est une stratégie importante pour cette organisation, car elle permet, selon les affirmations de ses membres, de faire reculer le blanchissement et l'assimilation forcée vécue par la population mapuche et maintenue de nos jours par les écoles. Une dernière stratégie utilisée par cette organisation est la formation politique de la population mapuche qui se trouve intégrée dans la société chilienne, surtout dans des institutions chiliennes telles que les églises et les partis politiques chiliens.

L'objectif à moyen terme est la récupération de la langue mapuche et la massification de la culture mapuche en la rendant publique et connue, ainsi que le développement du système de santé mapuche au travers de la formation de professionnels travaillant dans le système de médecine chilien et mapuche. Dans cette ligne, l'organisation a aussi comme objectif la récupération du système d'éducation mapuche et du système économique mapuche. Cette organisation démontre donc avoir des objectifs politiques et non seulement culturels ou sociaux.

Ainsi que les autres organisations, elle a un objectif à long terme, plus général, qui est celui de la récupération du territoire, la création d'une réglementation à partir des organisations mapuche et la préparation d'une proposition politique en tant que Nation Mapuche par la création d'un référent ou d'un repère sociopolitique et culturel mapuche dans la Région de l'Araucanie et la Région des Lacs. Cet objectif se concrétise dans l'intention de créer des parlements territoriaux permanents, ce qui se rapproche de la récupération du système politico-administratif traditionnel mapuche. L'objectif final de cette organisation est la formation d'un seul Parlement national Mapuche, qui permettrait l'autogouvernement.

Cette organisation fonctionne comme une corporation d'environ 50 membres, entre lesquels nous retrouvons des paysans, des étudiants et des professionnels répartis dans toute la région. Elle compte un bureau dans le bâtiment de la radio communautaire, qui n'est pas considéré comme son siège, mais un endroit de travail.

Cette organisation se déclare en désaccord avec l'option de s'allier aux partis de centre gauche chiliens. Dans leurs affirmations, les membres de cette organisation respectent les organisations qui choisissent cette option, mais considèrent ce choix comme un obstacle pour la formation de liens entre les organisations mapuche et pour l'unification du mouvement. En conséquence, nous observons une claire séparation entre cette organisation et celles qui réalisent un travail qui suit cette voie.

Toutefois, malgré la contradiction entre le fait et le discours, le fondateur de cette organisation est inscrit dans le Parti politique mapuche et participe donc aux réunions du parti, ce qui représente un lien entre les deux organisations, mais pas forcément une alliance. Cette organisation fonctionne aussi en coordination avec d'autres organisations mapuche, mais leurs réunions sont très espacées dans le temps définissant une répartition des tâches très spécifique à long terme. Elle a créé des liens au moment de signer une convention avec une université au Chili pour la formation d'étudiants mapuche. Nous observons donc des liens avec d'autres organisations au Chili, notamment dans le local, au niveau personnel de chaque membre, mais pas des alliances au niveau de l'organisation même.

Par contre, elle n'a pas de liens avec les Nations Unies ni avec des ONG, car elle a choisi l'option de travailler seulement avec d'autres organisations mapuche, même de façon limitée, en créant, par exemple, des liens avec la population mapuche en Argentine pour l'organisation de leurs communautés. Elle a particulièrement un lien fort avec les communautés de population mapuche au Chili et en Argentine.

Les connexions que cette organisation a établies se basent sur un lien de parenté ou d'amitié, ce qui se concrétise avec trois organisations, qui se trouvent dans la même région.

Au niveau national

Parti politique Mapuche à Temuco¹⁶²

Le Parti politique Wallmapuwén est le seul Parti politique mapuche. Il a été formé récemment (14-01-2008), mais sa création et son inscription légale restent inachevées.

La première réunion de cette organisation a été un appel à une réunion en octobre 2005, mais le travail théorique et idéologique avait commencé plusieurs années auparavant. Les participants à cette réunion se connaissaient déjà, ils avaient suivi des études à l'université, c'était une population intégrée dans la société chilienne et habitant des zones urbaines. La plupart avaient une expérience dans l'activité politique avec les partis chiliens de gauche, notamment lors de la lutte contre la

¹⁶²Entretien avec le porte-parole du Parti Politique Mapuche (mai 2010, Temuco, C.).

dictature. Cependant, les membres qui ne comptaient pas cette expérience politique bénéficiaient d'une meilleure image, car ils sont « *sans contamination* »¹⁶³ d'autres expériences politiques.

Ceci s'explique par la naissance du Parti politique mapuche en tant qu'option alternative à la participation dans la politique de gauche pour acquérir une certaine indépendance ; la lutte était considérée comme amoindrie à cause de la participation à la lutte du peuple chilien dans le passé, comme nous l'avons mentionné au point 4.2. du chapitre I. L'existence de cette expérience commune avec d'autres partis classiques est considérée comme négative pour l'action politique actuelle du parti et du mouvement mapuche en général.

D'autres membres comptaient avec une expérience dans le mouvement mapuche. Ces derniers avaient participé notamment dans l'organisation Consejo de Todas las Tierras, l'organisation Wikintun, des jeunes mapuche à l'université, et la Coordinadora de Arauco Malleco, association de plusieurs dirigeants de différentes communautés en confrontation avec le gouvernement chilien.

En 2006, le parti fait sa première apparition publique, un acte politique pour la présentation de son programme.

Cette initiative représente la troisième tentative de création d'un parti politique. La précédente s'est effectuée au début des années 1980 avec la création du PTI (Parti Terre et Identité). La première organisation mapuche dont l'objectif est de participer de la politique chilienne est la Sociedad Caupolicán en 1910, mais elle n'était pas formée en tant que parti politique.

Le parti définit comme principal objectif la reconnaissance d'un État plurinational, plurilingue et décentralisé. Ceci inclut la définition d'un statut d'autonomie pour le territoire mapuche historique à l'intérieur de l'État chilien, la modification du nom de la zone à *Wallmapu*, l'officialisation du *mapuzungún*, la territorialisation de la nation mapuche, pour finir avec l'étape purement idéologique de la lutte mapuche. Il se définit également comme démocrate, autonome et nationaliste, car il cherche à former une conscience de nation dans le peuple mapuche.

Le parti cherche à long terme la reconstruction du *Wallmapu*. À court terme, cette organisation a comme objectif le changement du scénario politique chilien au travers de la décentralisation du système politico-administratif chilien, comprenant cela comme le processus politique de libération du peuple mapuche.

À court terme, le parti cherche à gagner du territoire politique, c'est-à-dire de gagner des postes politiques tels que les mairies des territoires où la population mapuche est nombreuse, la Chambre des députés, etc. Avoir une figure politique permet d'accéder aux postes de pouvoir, précisant que les conditions actuelles ne permettent pas une lutte immédiate pour la libération

¹⁶³Extrait d'entretien avec le porte-parole du Parti Politique Mapuche (mai 2010, Temuco, C.).

nationale du peuple mapuche. En 2010, il ne cherche qu'à avoir un accès à l'électorat mapuche, c'est-à-dire la population mapuche qui n'est pas organisée. Parallèlement, il définit quelques objectifs à très court terme concernant la création d'éléments significatifs, tels que la journée nationale des peuples indigènes et la reconnaissance du drapeau mapuche.

Le Parti politique ne cherche pas à représenter le peuple mapuche dans sa totalité ni à représenter uniquement le peuple mapuche d'ailleurs. La population visée est celle qui se trouve dans le territoire qu'il revendique comme territoire ancestral mapuche, en particulier dans le secteur urbain, et qui est constituée d'électeurs mapuche et non mapuche dans le but de s'éloigner de la lutte ethnique et du secteur rural et de se séparer significativement du reste du mouvement mapuche considéré indigéniste, ethnique et fortement lié au secteur rural et aux communautés.

Cette organisation tente de se former sous une structure prédéterminée conforme à la loi chilienne sur la création de partis politiques. Ceci implique l'observation de la constitution chilienne et donc des institutions gouvernementales chiliennes.

Dans ce processus, le parti Wallmapuwén a défini Temuco comme capitale du territoire revendiqué ancestral mapuche, ou comme siège central du Parti politique, cherchant à acquérir une présence importante dans la Région de l'Araucanie et la Région des Lacs.

Cependant, pour l'instant, le parti ne compte pas avec une infrastructure et, en conséquence, il n'a pas de siège. Les membres du parti travaillent chacun dans un rôle défini et spécifique, mais chez soi dans la zone rurale dans la plupart des cas. Les rencontres entre les membres se font, néanmoins, dans la zone urbaine où la plupart travaillent.

Cette organisation suit la loi chilienne sur les partis politiques et travaille dans l'institutionnel. Elle fait de ces deux éléments son outil et sa stratégie les plus importants, spécialement par la préparation de la population mapuche à son intégration dans le système politique de façon à constituer un pouvoir électoral qui puisse entraîner l'élection de candidats mapuche dans la Région de l'Araucanie, au lieu de donner son soutien aux candidats des partis chiliens. Avec l'intention de joindre la réalité électorale du pays, le parti crée un programme, qui commence par l'officialisation du *mapuzungún* et qui pourrait aboutir dans le futur lointain dans la formation d'un État indépendant mapuche au sud du Chili. Le parti emploie également des espaces publics tels que les universités en organisant des congrès, ou même des institutions politiques comme la participation à des forums dans l'ONU.

Malgré cette intention de s'intégrer à la légalité chilienne, le parti maintient une vision négative de la formation d'alliances avec les partis politiques chiliens, notamment par l'expérience de ses membres avec la gauche chilienne après le retour de la démocratie.

Le parti ne déclare pas, à court terme, une posture séparatiste. Il maintient un discours cohérent avec sa vision nationaliste de rapprochement à la population chilienne, rendant évidentes les différences avec d'autres tendances de lutte dans le mouvement mapuche. Cependant, malgré ses intentions de s'éloigner des caractéristiques rurales et ethniques de la population mapuche, il a une forte connexion avec d'autres organisations surtout au travers de liens de parenté ou d'amitié entre les membres.

La formation de connexions est une voie importante dans la construction du Parti politique. Il maintient une communication avec d'autres organisations mapuche créées à l'étranger, mais de façon intermittente. Ces organisations sont essentiellement formées par les Mapuche qui luttaient aux côtés de la gauche chilienne exilés par la dictature et qui ont formé le Comité Exterior Mapuche (Comité extérieur Mapuche) à Londres, Bruxelles, Paris, etc. Cependant, même si quelques-uns fonctionnent toujours, le travail ensemble n'est pas constant.

Il construit également des relations publiques et politiques au niveau international avec les organisations d'autres peuples autochtones, telles que des organisations en Galice, en Bretagne, au Pays Basque, avec l'objectif de connaître leurs expériences de revitalisation linguistique. Le parti a établi des accords de coopération avec quelques forces politiques séparatistes et nationalistes, notamment européennes, telles que l'Esquerra Republicana de Catalunya (ERC), le Bloc nationaliste galicien (BNG) et l'Union Démocratique Bretonne de France. Les points communs entre ces organisations et le parti tournent autour de la revitalisation des langues autochtones dans le chemin de l'autodétermination et le droit de défendre l'identité culturelle et linguistique, ainsi que pour « *le progrès social contre la mondialisation néolibérale, pour le développement durable et le commerce équitable* »¹⁶⁴.

iii. Europe

Au niveau international

Selon le même processus que nous avons suivi pour les organisations au *Wallmapu*, nous retrouvons plusieurs organisations au niveau international. Cependant, suivant notre échantillon en boule de neige, ce n'est que des organisations existant en Europe qui surgissent dans les affirmations des organisations rencontrées au *Wallmapu*.

Ces organisations sont intéressantes du point de vue de leur travail de coordination dans le mouvement mapuche. Cette coordination ne se limite pas aux communautés qui se trouvent dans les territoires chilien et argentin, elle s'étend aussi aux territoires d'autres nations d'Amérique du Sud et d'Europe.

¹⁶⁴Parti politique Wallmapuwén. - <<http://www.wallmapuwen.cl>>, consulté le 25 septembre 2013.

Organisation à Bristol¹⁶⁵

Cette organisation trouve ses origines dans le Comité Exterior Mapuche. Elle fut fondée par le membre de ce Comité qui était chargé du siège à Bristol. Ce Comité a disparu progressivement en raison du retour de ses membres au Chili après le retour de la démocratie au Chili, ou en raison de leur vieillissement.

Elle cherche spécialement à sensibiliser la population en Europe sur la situation du peuple mapuche et son histoire, tenant compte en particulier de la documentation en jurisprudence, c'est-à-dire des traités signés et des lois créées. Elle contribue aussi à créer des contacts et des liens entre des organisations européennes et les communautés mapuche au Chili.

Cette organisation est intégrée par des membres mapuche exilés en Angleterre, mais aussi par quelques étudiants universitaires de Droit de différents pays, qui se déclarent solidaires de façon individuelle avec la cause mapuche. Le fondateur de cette organisation se trouve à Bristol. Cependant, l'organisation n'a pas de siège fixe géographiquement. Les individus qui veulent y participer peuvent le faire par internet et au moyen de réunions très espacées dans le temps.

Cette organisation coordonne des activités de soutien aux organisations au *Wallmapu* et des activités de diffusion d'information sur la culture et sur l'actualité mapuche. Elle apporte aussi le soutien économique et logistique pour inviter en Europe des dirigeants mapuche des organisations formées au Chili.

Sa principale stratégie est la reprise des traités juridiques historiques signés entre la population autochtone et les gouvernements argentin et chilien pour leur considération à partir du Droit international.

Le travail dans l'institutionnel politique est une pratique quotidienne pour cette organisation. Un de ses membres travaille pour les Nations Unies sur le sujet des peuples autochtones.

Elle refuse la politique chilienne, en raison du manque de confiance généré par la dictature.

Cette organisation a des liens avec d'autres organisations mapuche en Europe hérités des liens formés durant la période de travail de la première organisation mapuche en Europe. Ces liens, basés sur un lien d'amitié depuis sa formation en 1974, sont en 2012 moins permanents en raison du changement de quelques membres et surtout de la posture des nouveaux membres par rapport aux stratégies à suivre. En conséquence, cette organisation ne spécifie pas ses liens avec d'autres organisations. Elle ne déclare pas les membres qui l'intègrent ni leur lieu de résidence.

¹⁶⁵Mapuche International Link. - <<http://www.mapuche-nation.org/english/about.htm>> et entretien avec le fondateur d'une organisation mapuche urbaine (novembre 2012, Bristol).

Organisation à Paris¹⁶⁶

Les deux membres permanents de cette organisation, un couple formé par un Chilien en exil et une Française, participaient depuis la fin des années 1990 à la mobilisation en Europe pour soutenir le retour de la démocratie au Chili et pour soutenir la défense de la population et de la culture mapuche ainsi que de ses droits environnementaux. L'an 2000, ils décident de concrétiser la création d'une organisation pour des raisons administratives telles que l'obtention d'autorisations pour se manifester dans l'espace public, mais aussi pour renforcer les liens avec d'autres organisations, telles que l'association Pueblo en France, COMABE en Belgique et Señal 3 au Chili, ainsi que des communautés mapuche au Chili.

L'objectif de cette organisation est de sensibiliser la population en exil en France et la population française sur l'histoire et la situation actuelle de violation des Droits de l'Homme et des droits autochtones du peuple mapuche.

Son travail est réalisé au travers de la coordination d'activités solidaires avec la cause mapuche en France, avec des outils tels que des manifestations et des activités culturelles. Dans une autre direction, cette organisation réalise la diffusion de l'information sur l'actualité du peuple mapuche et la médiatisation au travers de l'utilisation des médias.

Les membres de cette organisation se déclarent anarchistes, leur position politique n'est « ni gauche ni droite », et donc elle est éloignée du système politique hégémonique.

Depuis ses débuts, cette organisation est fortement liée à d'autres organisations culturelles françaises, chiliennes et franco-chiliennes, déjà mentionnées, principalement dans leur convergence dans la défense de la cause mapuche. À part ces liens, cette organisation déclare se sentir isolée, notamment en raison du manque de compromis de la population chilienne en exil vis-à-vis de la cause mapuche, contrairement à la cause de la gauche chilienne. Uniquement après un grand travail de diffusion médiatique utilisant les médias français, ils réussissent un certain soutien de la part de cette population.

Organisation à Stockholm¹⁶⁷

Cette organisation est née en 1995 avec la création d'un site web pour la diffusion d'information sur un événement qui a eu lieu à Lumako concernant les frères mapuche Raiman, lesquels s'affrontaient à une compagnie multinationale forestière. Cet événement est un des premiers conflits avec les autorités chiliennes après la fin de la dictature. Cette organisation s'est donc formée en réponse à un appel au soutien de la population mapuche au Chili.

¹⁶⁶Entretien avec le fondateur d'une organisation française urbaine (septembre 2012, Paris).

¹⁶⁷Site web <<http://www.mapuche.info/>> et entretien avec le fondateur d'une organisation mapuche urbaine (septembre 2012, Stockholm).

Subséquentement, le fondateur a décidé de créer un média alternatif à la presse chilienne fortement influencée par la droite chilienne.

Elle est la première organisation à créer un site web pour le recueil et la diffusion de l'information sur le peuple mapuche et sa réalité. Elle s'est vue alors contrainte d'effectuer une pression sur les communautés au *Wallmapu* pour qu'elles écrivent elles-mêmes l'information, ce qui a réactivé les liens entre les communautés et les contacts à l'étranger.

Depuis sa création, le but de cette organisation est de créer une instance pour le recueil et la diffusion de l'information disponible sur la réalité actuelle du peuple mapuche :

« Nous avons toujours revendiqué le fait que nous sommes un pont [...] nous nous occupons du sujet ici à l'extérieur »¹⁶⁸

Elle ne cherche pas à représenter la population mapuche en général, mais à participer de la lutte comme n'importe quelle autre organisation qui se trouve en dehors du territoire du *Wallmapu*, se comparant aux organisations qui se trouvent à Santiago. C'est-à-dire, en revendiquant leur légitimité de participer à la lutte mapuche malgré leur situation géographique.

La formation de cette organisation a été fortement influencée par le contexte académique auquel appartient le membre fondateur. Celui-ci, étant professeur d'université chargé d'une recherche sur la population mapuche, a décidé de créer un centre de documentation sur la réalité du peuple mapuche en utilisant la documentation de sa recherche. En 2012, cette organisation ne dépend que d'un seul membre actif permanent recevant le soutien d'individus et d'organisations externes de façon temporaire.

Sa stratégie consiste à fournir les ressources non seulement matérielles, mais aussi intellectuelles sollicitées par le mouvement, accompagnées par la génération de capital social qui permet d'inviter en Europe les dirigeants mapuche pour intervenir dans les organisations multinationales, de rédiger des déclarations, de coordonner des campagnes de recueil de signatures ou de créer plus de documentation grâce au travail de ses membres temporaires et du travail académique de son fondateur.

La position politique de cette organisation est également très influencée par l'abandon de la population mapuche par la gauche chilienne après le retour de la démocratie. En conséquence, cette organisation soutient la formation d'une opposition extra-parlementaire, c'est-à-dire la formation d'une instance qui n'appartienne pas au système politique chilien.

En ce qui concerne ses connexions, cette organisation a un intérêt particulier à rester indépendante pour ne pas avoir une influence sur les informations diffusées. Elle ne forme donc pas

¹⁶⁸Extrait d'entretien avec le fondateur d'une organisation mapuche urbaine (septembre 2012, Stockholm).

d'alliance avec d'autres organisations en Europe ou au *Wallmapu*. Cet isolement est aussi expliqué par son origine dans le monde académique, qui n'est pas politique. Ses bases, ses intérêts et ses objectifs sont différents de ceux des organisations proches de la gauche ou des organisations qui soutiennent le royaume de l'Araucanie, par exemple.

Néanmoins, le but de la diffusion de l'information est de maintenir des réseaux d'information et de contact pour une articulation de l'intervention au niveau international, même si ce n'est pas une alliance permanente ou constante avec des organisations en particulier.

Organisation à Bruxelles¹⁶⁹

Cette organisation est née à partir d'une organisation chilienne créée pour le soutien à la population chilienne exilée en Belgique unie aux partis politiques de centre gauche. En 2007, cette organisation chilienne fait un appel au soutien d'une prisonnière chilienne qui suit une grève de la faim en soutien, à son tour, au mouvement mapuche. Ceci déclenche un mouvement de soutien au peuple mapuche qui résulte dans la formation de cette organisation à Bruxelles pour un soutien permanent à la population mapuche de façon éloignée des partis politiques chiliens et des personnes proches de ceux-ci.

L'objectif de cette organisation est de donner un soutien principalement matériel à la population mapuche en général, c'est-à-dire non seulement à la population mapuche qui est mobilisée, mais également au niveau individuel et pour des objectifs personnels (étudier, travailler, etc.). Elle ne se concentre donc pas uniquement sur l'aide au mouvement mapuche.

Cette organisation a pris forme grâce à trois personnes indépendantes qui se sont rencontrées dans les réseaux formés par les Chiliens en exil à Bruxelles et qui travaillent dans leur temps libre. Elle concentre ses efforts dans la coordination de manifestations, la rédaction de documents et, principalement, le soutien à l'intervention auprès d'organisations multinationales :

« Nous étions trois personnes qui étions indépendantes [...] – Et comment vous êtes-vous rencontrées ? – Dans la “colonie”, nous sommes tous des vieux »¹⁷⁰

Elle surgit d'un environnement avec une posture politique de gauche, mais dans son évolution, cette organisation cherche à se séparer du monde politique chilien, malgré l'origine chilienne de ses membres, essentiellement pour éviter toute la bureaucratie imposée par les partis politiques, qui empêche un travail fluide avec d'autres organisations et qui ralentit le temps de réponse.

Les origines de cette organisation expliquent qu'elle soit en contact avec beaucoup d'organisations sociales chiliennes ou latino-américaines telles que la Maison de l'Amérique latine à

¹⁶⁹Entretien avec la fondatrice d'une organisation belge urbaine (juillet 2012, Bruxelles).

¹⁷⁰Extrait d'entretien avec la fondatrice d'une organisation belge urbaine (juillet 2012, Bruxelles).

Bruxelles, le Service d'Étudiants universitaires latino-américains, la Commission étique contre la Torture, plus fréquemment qu'avec d'autres organisations mapuche. Ces liens se basent sur l'amitié ou la parenté.

Organisation en Flandre belge¹⁷¹

Cette organisation se forme à partir de la coordination entre des membres appartenant à d'autres organisations, telles que Collectif ALPHA, No Border, Vredes Actie, Indymedia, De Wereld Morgen, PSL-LSP, Alternative Libertaire, qui suivent des luttes pour la paix, des luttes anticapitalistes, de soutien aux sans-papiers, de soutien aux groupes pacifistes et de défense de l'environnement. Connaissant directement la réalité de plusieurs pays d'Amérique latine, ils se rencontrent au cours de plusieurs manifestations de soutien à la lutte mapuche durant 2009. En raison de l'arrestation d'un dirigeant mapuche, qui était une connaissance, ils décident de devenir plus actifs et de s'unir de façon permanente à l'organisation à Bruxelles mentionnée ci-dessus, mais les différents rythmes et styles de lutte des membres font qu'ils se séparent et forment cette organisation en 2010.

L'objectif de cette organisation est essentiellement le soutien actif à la lutte du peuple mapuche, opposition au concept de solidarité paternaliste ou d'assistanat, et la formation de compromis dans la population européenne. Son objectif est applicable à toute lutte minoritaire qui s'oppose au système capitaliste. Elle cherche à rassembler la population qui suit les différentes luttes contre le système capitaliste en le définissant comme un seul ennemi.

Formée par quatre membres, deux membres flamands et deux membres chiliens devenus belges, cette organisation compte aussi avec la participation temporaire plus ou moins fréquente de membres d'autres organisations. Cette participation n'est pas constante, car elle dépend des activités organisées et des problématiques que cette organisation décide d'affronter. Par exemple, durant l'hiver 2010-2011, cette organisation a décidé de travailler avec des membres d'autres organisations, telles que la Coordination contre les Rafles, les Expulsions et pour la Régularisation, pour coordonner un accueil de la population sans-abri.

Elle utilise comme instruments la coordination de plusieurs forums ainsi que la rédaction de déclarations et de l'information disponible en flamand et en français pour réussir une meilleure diffusion en Europe, accompagnée par l'introduction d'un petit lexique en *mapuzungún* pour familiariser la population européenne avec la culture mapuche, que nous allons développer au point 4. de ce chapitre d'analyse. En tant que support de ceci, elle a créé un site web pour la diffusion de l'information sur les activités coordonnées et sur les actualités au *Wallmapu*, et pour la coordination de manifestations dans l'espace public, de grèves et l'occupation de bâtiments politiques. Cette

¹⁷¹Entretien avec un membre d'une organisation belge urbaine (aout 2012, Anvers).

organisation a une deuxième ligne stratégique qui se base sur la réalisation de lobby au Parlement européen et la création de contact pour obtenir un soutien politique.

Sa position politique est clairement anticapitaliste et donc contre toute organisation politique du type parti politique et qui soutient le système politico-économique actuel.

Elle s'intéresse à former des contacts avec toute organisation qui lutte contre le système en place, ce qui la rapproche de plusieurs minorités ethniques et sociales. Malgré sa position politique, elle maintient un contact avec des partis politiques indépendantistes en général. Le travail de soutien à la lutte mapuche l'a emmenée à former des connexions avec des communautés mapuche, et leurs dirigeants, et avec d'autres organisations mapuche comme le Parti politique mapuche ainsi que des organisations non mapuche.

Organisation en Wallonie¹⁷²

Cette organisation voit ses origines dans la participation de son fondateur, qui est Belge, à l'événement de la formation de la première organisation mapuche en Europe. Son expérience dans la lutte d'autres peuples autochtones, notamment en Amérique du Nord, lui confère une place spéciale dans la coordination des premières réunions. La création de cette organisation est située au début des années 1980, intégrée par plusieurs membres de différents peuples ethniques de l'Amérique du Sud. Devenant une ASBL en 1991, elle maintient sa personnalité juridique encore en 2012.

Initialement, elle participe dans la lutte pour la récupération de la démocratie. Cependant, postérieurement, son fondateur conçoit de différencier la lutte pour la défense de la culture mapuche de celle de la réinstallation de la démocratie, se basant sur son expérience avec les peuples autochtones d'Amérique du Nord.

Dans le temps, ses objectifs deviennent ceux de restituer les terres aux communautés autochtones en général et de défendre les droits des peuples autochtones.

Le seul membre permanent de cette organisation est son fondateur qui compte avec un soutien temporaire externe.

Cette organisation se charge principalement de faire du lobby au Parlement européen et de maintenir informés les politiciens de la situation mapuche actuelle. Cependant, cette organisation se rapproche du travail effectué par l'organisation à Bristol, en faisant également un travail de recherche historique sur les traités juridiques signés entre la population autochtone et les gouvernements argentin et chilien.

¹⁷²Entretien avec le fondateur d'une organisation mapuche urbaine (novembre 2012, Jemeppe-sur-Sambre).

Le membre de cette organisation ne se déclare « ni gauche ni droite », également, mais comprend que la défense de la culture et des droits des peuples autochtones requiert la considération des structures politiques hégémoniques comme un outil de pression politique, voire économique.

Les liens que cette organisation maintient trouvent leur origine dans les relations formées en 1970 par son fondateur avec le Comité Exterior Mapuche. Depuis, cette organisation a maintenu les liens au niveau personnel avec les fondateurs de cette dernière, malgré leur retour au *Wallmapu*, ce qui explique qu'elle maintienne de nombreux liens avec des communautés mapuche et des organisations formées au *Ngulumapu* et au *Puelmapu*, plus qu'avec les organisations formées postérieurement en Europe.

Les membres des organisations rencontrées au *Wallmapu* ne déclarent pas s'intéresser à la formation de réseaux permanents. Elles se montrent réticentes à s'approcher d'autres organisations non mapuche et se méfient également de la formation de liens avec des organisations mapuche. Par contre, les membres des organisations rencontrées en Europe s'intéressent plus à la formation de réseaux. Elles nouent des liens avec d'autres organisations mapuche ainsi qu'avec d'autres organisations non mapuche voire gouvernementales.

1.2. Organisations et objectifs

1.2.1. L'appartenance à l'organisation

i. Puelmapu

Au *Puelmapu*, le fait d'appartenir à une organisation permet de considérer la possibilité de discuter des politiques publiques du gouvernement. C'est uniquement en appartenant à une organisation que la revendication territoriale devient possible. Toute revendication passe par l'appartenance à l'organisation mapuche. Toute stratégie de lutte est discutée au sein de l'organisation et menée par les autorités qui la forment :

« Les Mapuche qui sont convaincus de se battre et de la lutte, qui doivent se trouver réfugiés, abrités par cette organisation »¹⁷³

Cependant, l'appartenance à l'organisation centrale au *Puelmapu* met en évidence quelques problèmes concernant la représentation et la légitimité à ses débuts, malgré sa composition communautaire :

« Il y a eu des hauts et des bas, en ce qui concerne la légitimité et la représentativité [...] »¹⁷⁴

¹⁷³Extrait d'entretien avec le *werken* d'une organisation mapuche rurale représentant la totalité de la population mapuche en Argentine (aout 2010, San Martin des Andes, A.).

Le membre de l'organisation en question considère que cette légitimité dépend des pratiques politiques de l'organisation, en déclarant qu'elle cherche à représenter les Mapuche de la province et ceux qui s'unissent à la lutte, notamment ceux qui se trouvent dans le secteur rural, mais sans marginaliser ceux qui se trouvent dans le secteur urbain.

Les membres des organisations rencontrées considèrent que la représentativité en tant qu'élément d'appartenance à l'organisation n'est pas un objectif en soi, mais un outil de coordination :

« Même s'il est vrai que le peuple doit se renforcer, et que chaque secteur a sa propre identité, nous voyons à part un combat qui est commun à tous »¹⁷⁵

ii. Ngulumapu

Nous voyons également une appartenance aux organisations du *Ngulumapu* souvent liée à l'identité. Cependant, les membres de ces organisations déclarent que l'appartenance de leurs membres est définie de façon importante par l'aspect géographique :

« Cette organisation réunissait des gens de différentes communes, de Pudahuel, Cerro Navia, Lo Prado, La Pintana, évidemment là il y a une instance qui n'a pas réussi à maintenir le contact aussi actif, aussi fréquemment, alors sont apparues quelques personnes qui ont pris le rôle de dirigeants et ont organisé un groupe dans les différentes [communes] »¹⁷⁶

En ce qui concerne les autres organisations, leurs membres déclarent que la représentativité n'est pas un objectif, donc elle n'est pas un indice d'appartenance à l'organisation. Dans ces cas, l'appartenance est basée notamment sur l'aspect identitaire :

« Des organisations qui se sont créées..., aujourd'hui celles qui sont les plus solides... [...] se trouvent les identités territoriales »¹⁷⁷

iii. Europe

Les membres des organisations rencontrées en Europe maintiennent un discours sur le respect de l'appartenance de chaque membre et des différences qui peuvent exister entre les organisations :

« Nous avons toujours respecté cette individualité »¹⁷⁸

¹⁷⁴Extrait d'entretien avec le *werken* d'une organisation mapuche rurale représentant la totalité de la population mapuche en Argentine (aout 2010, San Martin des Andes, A.).

¹⁷⁵Extrait d'entretien avec le *werken* d'une organisation mapuche rurale représentant la totalité de la population mapuche en Argentine (aout 2010, San Martin des Andes, A.).

¹⁷⁶Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation mapuche (avril 2010, Santiago, C.).

¹⁷⁷Extrait d'entretien avec le fondateur d'une organisation mapuche urbaine (mai 2010, Temuco, C.).

Ils ne font aucune référence à l'appartenance à l'organisation. Nous interprétons cela comme un attachement beaucoup plus libre, même dans le cas des personnes qui les ont créées. Les organisations sont extrêmement mobiles, elles s'unissent et se séparent facilement.

1.2.2. Les objectifs

Nous avons déjà au point 1.1. de ce chapitre les objectifs définis par chaque organisation. Nous verrons ici les objectifs du point de vue de chaque territoire.

i. Puelmapu

Uniquement au *Puelmapu* une organisation centrale joue le rôle de coordinatrice des intérêts des organisations plus petites ou des communautés, l'objectif prioritaire étant la récupération du territoire, accompagnée de l'objectif transversal qu'est l'interculturalité :

« Cette radio a l'objectif de générer cette interculturalité qui n'est pas une relation entre l'État et le peuple mapuche »¹⁷⁹

ii. Ngulumapu

Les membres des organisations rencontrées définissent des objectifs très précis qui varient d'une organisation à l'autre, souvent selon la localité, définie comme la communauté dans le cas des organisations rurales et comme la commune dans le cas des organisations urbaines. Les lignes de travail sont la récupération et la diffusion de la culture mapuche ou la participation politique :

« Au long terme ce serait de tenter de reconstruire le Wallmapu [...] nous avons créé un instrument politique [...] selon les règles du jeu dans le cas du Chili, [...] au moyen terme de, par exemple, changer les facultés de la région [...] un acte d'autonomie régionale »¹⁸⁰

iii. Europe

Les objectifs des organisations en Europe se concentrent sur la diffusion et la réalisation de lobby auprès des organisations internationales pour la défense et la lutte du peuple mapuche :

« C'est un soutien à la lutte du peuple mapuche, et en disant que tu es avec la lutte du peuple mapuche, tu es avec ceux qui luttent »¹⁸¹

¹⁷⁸Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation belge urbaine (août 2012, Anvers).

¹⁷⁹Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation de radio communautaire indépendante (août 2010, San Martin des Andes, A.).

¹⁸⁰Extrait d'entretien avec le porte-parole du Parti Politique Mapuche (mai 2010, Temuco, C.).

¹⁸¹Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation belge urbaine (août 2012, Anvers).

Elles cherchent à adopter des stratégies qui renforcent l'implication et la mobilisation de la population européenne au travers de la diffusion dans les langues européennes, se centrant sur le respect de la cosmovision différente et de la méfiance présente dans la population mapuche :

*« Nous ne publions plus de documents en espagnol parce que le problème [est qu'ils] font tout en espagnol, alors il y a très peu de matériel qui circule »*¹⁸²

Les organisations européennes visent la reprise de documents légaux pour la revendication juridique du droit au territoire et la protection de leur culture et de leur identité en tant que peuple autochtone :

*« Qu'ils avaient des traités, [...] bien supérieurs en droit à n'importe quelle loi qu'un gouvernement, si bon soit-il, pouvait faire »*¹⁸³

Ceci implique une lutte menée dans la légalité, s'éloignant du combat physique. Cette décision a été prise par la première organisation, qui postérieurement a donné naissance à plusieurs des organisations actuelles, lors de la première rencontre effectuée en 1978, insistant sur le travail dans le cadre des Droits de l'Homme et du Droit international :

*« Une large majorité se dégageait pour une lutte pacifique en s'appuyant sur les Droits de l'Homme, etc. »*¹⁸⁴

Selon les membres des organisations européennes rencontrées, ces dernières se mobilisent à l'étranger pour permettre l'avancement des organisations au *Wallmapu*, car elles considèrent qu'au niveau national rien n'est possible. Ceci implique l'application de la Convention 169 et de la Déclaration des Peuples indigènes. La globalisation joue alors un rôle important :

*« Un éventail de différents acteurs, protagonistes, [...] parce que le sujet central est aussi, [...] qu'au niveau national nous sommes perdus »*¹⁸⁵

1.2.3. L'influence externe sur l'organisation

i. *Puelmapu*

L'influence externe peut se voir essentiellement dans la perte de la langue, le *mapuzungún*. Cette perte est attribuée à l'influence de la culture argentine et à l'action de ses institutions. L'affirmation suivante permet également de représenter cette situation :

« Il y a des communautés qui sont un peu plus éloignées des villes, et où les personnes âgées ont beaucoup plus de possibilités d'exercer leur langue, que

¹⁸²Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation belge urbaine (août 2012, Anvers).

¹⁸³Extrait d'entretien avec le fondateur d'une organisation mapuche urbaine (novembre 2012, Jemeppe-sur-Sambre).

¹⁸⁴Extrait d'entretien avec le fondateur d'une organisation mapuche urbaine (novembre 2012, Jemeppe-sur-Sambre).

¹⁸⁵Extrait d'entretien avec le fondateur d'une organisation mapuche urbaine (septembre 2012, Stockholm).

nous, qui sommes plus proches de la ville, et comme la langue est liée à la relation avec l'environnement... »¹⁸⁶

Cette perte est attribuée au processus d'assimilation qui a été mené par les écoles notamment :

« Les écoles ont fait beaucoup de mal ici, jusqu'à aujourd'hui il y a des personnes âgées qui racontent que quand ils allaient à l'école on leur interdisait de parler le mapuzungún, on les frappait même »¹⁸⁷

Il y a une forte influence de la part des institutions gouvernementales. La loi sur la constitution des communautés permettant la formation de personnalités juridiques collectives impose la définition d'autorités reconnues par l'État pour dialoguer.

Cependant, l'influence des partis politiques est presque nulle, car même s'il y a une expérience d'adoption du schéma, celle-ci n'a aucun impact sur la mémoire ni sur les stratégies adoptées. Les membres des organisations rencontrées ont du mal à se souvenir du nom du parti formé par des organisations mapuche et des organisations argentines ensemble. Les membres reprochent au système de partis politiques son intention d'avoir une emprise sur le système organisationnel, ce qui pourrait se concrétiser par l'acceptation d'un système qui est considéré comme oppressif et marginaliste. L'adoption du système implique aussi l'intervention des forces du gouvernement dans l'organisation mapuche :

« Les lonko et werken commencent à générer les conditions pour ériger un peu l'organisation, car à ce moment-là il y avait beaucoup de gens, très proches du gouvernement, du parti gouvernant, de l'église, et qui n'étaient, en quelque sorte, pas conformes à cette organisation cherchant à avoir une identité qui doit être mapuche »¹⁸⁸

En conséquence, la formation de partis politiques mapuche est refusée, car elle est considérée comme une assimilation.

Une autre institution occidentale qui a une importante influence externe sur le mouvement est la religion. Les institutions religieuses créent des divisions à l'intérieur de la population :

« Produit de l'invasion idéologique du peuple mapuche, apparaissent tout genre de choses, des partis politiques aux mouvements religieux »¹⁸⁹

¹⁸⁶Extrait d'entretien avec le werken d'une organisation mapuche rurale représentant la totalité de la population mapuche en Argentine (août 2010, San Martin des Andes, A.).

¹⁸⁷Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation de radio communautaire indépendante (août 2010, San Martin des Andes, A.).

¹⁸⁸Extrait d'entretien avec le werken d'une organisation mapuche rurale représentant la totalité de la population mapuche en Argentine (août 2010, San Martin des Andes, A.).

¹⁸⁹Extrait d'entretien avec le werken d'une organisation mapuche rurale représentant la totalité de la population mapuche en Argentine (août 2010, San Martin des Andes, A.).

Les organisations internationales représentent une autre influence externe. Elles interviennent seulement dans le cadre du financement de projets déterminés, et toujours au travers du gouvernement argentin, sans un rapprochement direct. Un exemple de ceci est l'expérience avec la Banque mondiale. Le projet n'a été appliqué que sous la condition d'être géré par les communautés elles-mêmes, sans la participation des intervenants proposés ni par la Banque mondiale ni par le gouvernement.

Les organisations politiques internationales représentent une certaine intervention externe dans le cas du processus de reconnaissance de l'existence du peuple mapuche :

« Elle est venue gérer tout ce qui a été le processus de participation et de modification du peuple mapuche dans la réforme de la Constitution provinciale, en 2006 je crois que c'était »¹⁹⁰

ii. Ngulumapu

La loi appelée « Droit d'absent » que nous avons mentionné au point 4.2. du chapitre I, a une grande influence au *Ngulumapu* car elle s'installe dans l'imaginaire des Mapuche. Comme conséquence de cet événement, selon les membres des organisations rencontrées, les Mapuche sont surpris de voir des organisations mapuche urbaines, car il subsiste l'idée que la population qui dans le passé s'est vue forcée à renoncer aux territoires ruraux, n'a plus rien à revendiquer aujourd'hui. L'interprétation en est que c'est l'État qui est responsable de cette situation :

« C'est une loi qui a soutenu cela, qui les a pratiquement obligés, c'est-à-dire, ou bien ils acceptaient le titre privé ou bien ils n'avaient rien, [...] c'est plus délicat et très douloureux, parce que si quelqu'un renonce, il peut le faire et il est libre, mais ça n'a pas été une renonciation volontaire, elle était forcée »¹⁹¹

De nombreuses actions réalisées par le gouvernement chilien ont été intégrées dans la structure mentale des Mapuche. Un autre exemple est la délégitimation des revendications réalisées hors du territoire ancestral :

« Ça les surprenait que des gens de la ville revendiquent des droits. Entre guillemets, ils assument que seules les communautés ont des droits, et que les gens de la ville ont soit déjà tout perdu soit déjà tout résolu »¹⁹²

L'influence des partis politiques est ici beaucoup plus importante, car l'histoire montre une longue expérience de lutte aux côtés des partis de gauche contre les dictatures d'Ibañez del Campo et de Pinochet, à deux moments différents de l'histoire du Chili :

¹⁹⁰Extrait d'entretien avec le *werken* d'une organisation mapuche rurale représentant la totalité de la population mapuche en Argentine (août 2010, San Martín des Andes, A.).

¹⁹¹Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation mapuche (avril 2010, Santiago, C.).

¹⁹²Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation mapuche (avril 2010, Santiago, C.).

« Les premières organisations mapuche, disons l'année 1977 – 1978, sont fondamentalement impulsées par l'église et par les partis de gauche »¹⁹³

Cependant, cette expérience n'est pas tout à fait considérée comme positive. Si la lutte pour la démocratie est toujours considérée comme ayant été importante, les conséquences d'avoir intégré la ligne de lutte des Chiliens sont considérées comme graves pour le mouvement :

« Quand la démocratie est revenue beaucoup de gens pensaient, ou pensions, que notre recours était les partis politiques et ils ont démantelé notre mouvement »¹⁹⁴

En général, l'appartenance aux partis politiques chiliens, même s'ils représentent un accès aux postes de pouvoir local, devient un obstacle pour l'application de changements dirigés au profit de la population mapuche.

La création d'un parti politique mapuche, pour certaines organisations, est un pas vers cette assimilation qui est toujours pressante. Cependant, pour le Parti politique mapuche, c'est une façon de canaliser cette assimilation. Subsiste le problème de s'adapter aux lois nécessaires à la création de partis. L'assimilation n'est donc pas tout à fait complète :

« Un secteur qui est plus fondamentaliste, par exemple, qui appelle à l'élément [...] de la culture, évidemment a dit : "non, un parti est une construction des winka", le 99 % de ce que nous faisons, vivons et mangeons, est winka. Alors, ça ne tient pas la route »¹⁹⁵

Cette création devient un acte d'indépendance en ce qui concerne la participation de la population mapuche à la politique chilienne. Ceci signifie que la population qui vote déjà pourra voter pour un parti mapuche. Cette voie est considérée comme une stratégie ou une alternative de lutte. Cependant, malgré cette intention, la majorité de la population mapuche rurale refuse de suivre une stratégie politique avec une structure chilienne, éloignée de la tradition mapuche.

La formation du Parti politique représente l'intérêt d'inclure dans le mouvement mapuche la population mapuche qui se trouve dans le secteur urbain, ce qui est cohérent avec l'adaptation à la structure politique chilienne. Les membres du parti ont été fortement influencés par leur participation à la lutte contre la dictature aux côtés des partis politiques de gauche :

« Ses possibilités de succès se trouvent dans le rapprochement à un profil ou un type de gens au-delà du rural et de l'ethnique »¹⁹⁶

¹⁹³ Extrait d'entretien avec le fondateur d'une organisation mapuche urbaine (mai 2010, Temuco, C.).

¹⁹⁴ Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation mapuche rurale (avril 2010, Panguipulli, C.).

¹⁹⁵ Extrait d'entretien avec le porte-parole du Parti Politique Mapuche (mai 2010, Temuco, C.).

¹⁹⁶ Extrait d'entretien avec le porte-parole du Parti Politique Mapuche (mai 2010, Temuco, C.).

L'influence externe, et donc l'assimilation, est plus visible dans le fait que la majorité de la population est inscrite pour voter aux élections chiliennes, que nous allons développer au point 4.1. de ce chapitre, ce qui est considéré comme une responsabilité civique. Les problèmes vécus avec les partis de la *Concertación* ont pour conséquence qu'aujourd'hui la population a une tendance à voter à droite, mais la méfiance est similaire vis-à-vis de tous les partis politiques chiliens.

L'impact des religions sur les croyances de la population mapuche a entraîné la formation de divisions importantes. Les différences entre les pratiques culturelles de chaque famille mapuche sont plus évidentes dans la zone rurale, car elles ont plus d'impact sur la vie quotidienne :

« Dans la population mapuche, il y a [...] des différentes expressions chrétiennes occidentales et un pourcentage, je crois, inférieur [...] qui réellement pratique sa propre religiosité, [...] cet awinkamiento peut se voir dans les différentes façons dans lesquelles ils pratiquent leur spiritualité, et cela nous rend différents »¹⁹⁷

En ce qui concerne l'influence externe au niveau international, les Nations Unies ont un certain impact notamment au travers de la coordination de congrès, de séminaires, etc. Cependant, la participation à ces séminaires est faite de manière éloignée de la réalité quotidienne des organisations et encore plus des communautés. Ceci est plus évident au *Ngulumapu*, où les membres des organisations rencontrées n'attribuent pas à ces instances, néanmoins intéressantes, un réel apport pour la lutte mapuche en soi, elles ne représentent pas une aide concrète, ni une coopération :

« De toute façon c'est bien, parce qu'il y a des instances différentes pour apprendre, [...] là la diversité de peuples, de pays et de territoires au niveau international qui participent est tellement large, que c'est un cumulus de différentes cultures [...] – Il y a-t-il eu une participation où une aide ? – Non, pas d'aide, uniquement des invitations »¹⁹⁸

Dans une autre ligne d'intervention, l'UNESCO a représenté la possibilité de déclarer Patrimoine de l'humanité le *mapuzungún* et le *NGuillatún*. Cette action est considérée comme positive dans le sens où elle représente une reconnaissance, mais il y a toujours une méfiance en ce qui concerne les conséquences réelles de cela et le doute sur comment cela peut se traduire en une aide réelle. Les ressources qui peuvent en découler sont dirigées souvent vers le gouvernement et non vers la population mapuche. Une conséquence positive, selon les membres des organisations rencontrées, serait une influence sur la législation des gouvernements pour la protection de la nature et des territoires mapuche :

« Au moins, c'est un bon signe. [...] de voir comment récupérer, comment développer exactement la langue... Et c'est là qu'il devrait y avoir des apports,

¹⁹⁷ Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation mapuche (avril 2010, Santiago, C.).

¹⁹⁸ Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation mapuche (avril 2010, Santiago, C.).

il y a tellement de monuments de l'humanité dans lesquels ils investissent pour les maintenir, et ici ça devrait être pareil »¹⁹⁹

Toujours du point de vue international, il y a une influence des partis politiques des peuples autochtones d'autres territoires, par la formation de contact ou même de conventions, devenant un exemple à suivre. Pour le Parti politique mapuche, ces partis sont un exemple de reconnaissance au niveau international dans le domaine politique et deviennent un symbole de réussite :

« On doit apprendre de l'expérience d'autres peuples, même indigènes, où, dans la mesure que tu réussis un degré de conviction et un degré de soutien, la même organisation, les mêmes membres, financent [le projet] »²⁰⁰

iii. Europe

Une influence visible chez les membres des organisations rencontrées en Europe est celle des organisations créées par les peuples autochtones en Amérique du Nord, telles que l'*American Indian Movement* aux États-Unis et d'autres au Canada. Cette influence se concrétise dans le type de lutte qu'ils mènent :

« En ayant tout un bagage avec moi [...] que j'avais appris en Amérique du Nord, [...] que les Mapuche n'avaient pas à l'époque [...] d'histoire et de traités »²⁰¹

Cette influence représente le premier pas vers l'éloignement de leur lutte vis-à-vis de celle des politiques publiques de gauche, telles que la réforme agraire.

Cependant, par le passé nous pouvons observer l'influence des partis politiques chiliens de gauche, car tous les membres chiliens et quelques mapuche arrivés en Europe durant la dictature étaient affiliés à ces partis, ce qui explique la présence d'un discours marxiste :

« Nous, qui venons du monde politique chilien, qui avons été formés à l'intérieur des partis, et qui assumons la rupture avec le marxisme, essentiellement, qui est le produit d'une réflexion »²⁰²

Les membres des organisations rencontrées en Europe sont en contact avec d'autres organisations non gouvernementales et non mapuche qui luttent pour la paix, l'anticapitalisme, la défense de l'environnement, la défense des sans-papiers, le soutien d'autres peuples autochtones, le soutien de la Palestine, etc. :

¹⁹⁹Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation mapuche (avril 2010, Santiago, C.).

²⁰⁰Extrait d'entretien avec le porte-parole du Parti Politique Mapuche (mai 2010, Temuco, C.).

²⁰¹Extrait d'entretien avec le fondateur d'une organisation mapuche urbaine (novembre 2012, Jemeppe-sur-Sambre).

²⁰²Extrait d'entretien avec le fondateur d'une organisation mapuche urbaine (septembre 2012, Stockholm).

« C'était d'autres organisations... — de soutien aux sans-papiers, de soutien aux groupes pacifistes, de groupes de défense de l'environnement »²⁰³

Ceci ne se traduit pas forcément par une influence externe, mais plutôt par un appui externe, car les membres des organisations mapuche rencontrées ne se déclarent pas nécessairement activistes dans ces milieux. Ces liens sont formés car les organisations externes s'unissent temporairement à la lutte mapuche, mais les membres des organisations mapuche rencontrées insistent sur le fait que leur lutte se concentre sur la problématique du peuple mapuche.

Finalement, le secteur académique et de la recherche scientifique, notamment en sciences sociales, a un effet très important sur la mobilisation, non seulement en Europe, mais aussi au *Wallmapu*. Les connaissances qui se forment avec la recherche ont un impact sur le genre de lutte menée et sur le type de revendications.

1.2.4. Logique de calcul

i. Puelmapu

Dans le processus de récupération de l'identité, la récupération des autorités ancestrales a comme but de leur attribuer le pouvoir d'orienter les communautés, rôle qu'elles jouaient traditionnellement. L'objectif des organisations, par le biais de la récupération des autorités, est de récupérer le pouvoir et l'autonomie politiques de la population mapuche :

« Je crois que ça a généré une grande valeur, comme un besoin permanent, la présence et l'exercice des autorités traditionnelles [...] où ce sont eux qui donnent un ordre, qui partagent leur pensée, qui [...] orientent la question politique »²⁰⁴

Les organisations jouent un rôle de visibilité de la population mapuche en général. Elles permettent un positionnement de la question mapuche dans le domaine politique, surtout par rapport aux États, dans le but de devenir un interlocuteur :

« Il commence à se générer un domaine de discussion, et de prise de décisions, et ça a fait [...] qu'il y a un positionnement politique du peuple mapuche »²⁰⁵

Le travail d'établissement de *zonales* implique la définition de leurs propres autorités qui permettent à chaque communauté ou *lof* d'être entendue par l'organisation centrale mapuche, ce qui signifie également une possibilité de rendre visibles les membres des familles locales :

²⁰³Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation belge urbaine (août 2012, Anvers).

²⁰⁴Extrait d'entretien avec le *werken* d'une organisation mapuche rurale représentant la totalité de la population mapuche en Argentine (août 2010, San Martin des Andes, A.).

²⁰⁵Extrait d'entretien avec le *werken* d'une organisation mapuche rurale représentant la totalité de la population mapuche en Argentine (août 2010, San Martin des Andes, A.).

« Les zonales commencent à se former, domaine où les autorités sont le référent maximal, et celles qui prennent les décisions dans chaque territoire »²⁰⁶

Ce processus ne se limite pas au monde mapuche :

« Bon, nous avons essayé de chercher la visibilité de la part de l'État argentin vis-à-vis des peuples autochtones, où je pense que se produisent des avancements importants »²⁰⁷

ii. Ngulumapu

Au *Ngulumapu*, la récupération des autorités traditionnelles a le même objectif qu'au *Puelmapu*, celui de récupérer le pouvoir et l'autonomie politiques de la population mapuche. Les autorités ancestrales ont un pouvoir politique qui est respecté par le reste de la population mapuche. Ce pouvoir est conféré et légitimé par la population mapuche même, sans la nécessité d'être reconnu par l'État :

« Ils sont élus pour dédier leur temps, en échange d'une défense, elles ne sont pas vues comme avant, les autorités ancestrales »²⁰⁸

L'objectif d'acquérir du pouvoir est notamment en réponse aux abus de pouvoir des autorités chiliennes. Cela se traduit par l'intention de se défendre et d'arriver à avoir le même statut que les autorités de l'État :

« L'objectif est presque le même qu'il y a cent ans. Se défendre des colons, des autorités du gouvernement local/provincial à l'époque [...] Il y avait plus de trois mille, quatre mille même éventuellement, lonko convoqués par les werken »²⁰⁹

En général, la réussite que les membres des organisations rencontrées attribuent au mouvement jusqu'à maintenant est d'avoir rendu visible la problématique du peuple mapuche, dans un processus d'appropriation de nouveaux espaces d'action, tels que la création de radios communautaires :

« De faire que le sujet fasse "la une", oui, parce qu'il y a deux décennies, la vérité est qu'on ne parlait pas du sujet, c'était comme si on appartenait au

²⁰⁶Extrait d'entretien avec le *werken* d'une organisation mapuche rurale représentant la totalité de la population mapuche en Argentine (août 2010, San Martin des Andes, A.).

²⁰⁷Extrait d'entretien avec le *werken* d'une organisation mapuche rurale représentant la totalité de la population mapuche en Argentine (août 2010, San Martin des Andes, A.).

²⁰⁸Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation mapuche rurale (avril 2010, Panguipulli, C.).

²⁰⁹Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation mapuche rurale (avril 2010, Panguipulli, C.).

passé et on n'existait pas [...] tout groupe a contribué [...] au moins en installant le sujet dans une conversation »²¹⁰

Les membres des organisations rencontrées estiment que cette visibilité est l'opposé de la clandestinité. C'est-à-dire que pour ces organisations, la visibilité peut devenir un élément de légitimité, même au niveau international.

Dans ce sens, plusieurs organisations ont comme objectif premier la diffusion de la culture mapuche, c'est-à-dire de rendre visible l'aspect culturel de cette population, face à la population chilienne et à l'État également :

« De diffuser et de contribuer fondamentalement à mettre en pratique d'une façon quelconque la culture mapuche dans n'importe quel point géographique de tout le territoire chilien »²¹¹

Cette reconnaissance débute avec la création de personnalités juridiques qui permettent de reconnaître la condition de collectivité de la population mapuche. En même temps, se livre une lutte pour la reconnaissance de la distribution et l'administration géographique traditionnelle de la population, ce qui implique aussi le but de rendre visible les revendications mapuche.

Les organisations cherchent essentiellement à former des relations de pouvoir autour des autorités ancestrales et à gagner de la visibilité.

iii. Europe

Les membres des organisations mapuche rencontrées déclarent qu'ils utilisent les organisations gouvernementales internationales pour la visibilité de la cause et des dirigeants venus du *Wallmapu*.

Également, les secteurs académiques et la réalisation de conférences représentent un travail qui vise essentiellement la question de la visibilité de la cause mapuche.

1.2.5. Recrutement

i. Puelmapu

Comme nous l'avons mentionné au point 1.2.1. de ce chapitre, la décision d'appartenir à une organisation résulte de l'appartenance à une communauté. La seule exception c'est le cas des organisations ou communautés qui se forment dans les zones urbaines et qui n'ont donc pas le même lien avec le reste des communautés qui appartiennent à l'organisation centrale. Pour ces organisations ou communautés, l'appartenance à l'organisation centrale n'a pas le même sens :

²¹⁰Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation mapuche (avril 2010, Santiago, C.).

²¹¹Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation mapuche (avril 2010, Santiago, C.).

« Neuquén a la particularité qu'il y a des personnes dans l'organisation, urbaines, qui n'ont pas de territoire, des gens qui sont partis en ville, et qui s'y sont installés il y a des années, et après reprennent la vie en organisation et cherchent des idées politiques »²¹²

ii. Ngulumapu

Le pourcentage de population qui participe au mouvement au Chili est plus réduit que celui en Argentine. Cet aspect est considéré comme un obstacle pour le mouvement :

« Maintenant, le mouvement organisé mapuche [...] dans le meilleur des cas regroupe 10 % de ceux que nous considérons les Mapuche, et 1 % de la société entière. Donc, si nous nous concentrons uniquement sur ceux qui sont déjà convaincus nous n'avons aucune chance »²¹³

Selon le Parti politique le recrutement est une conséquence logique de l'objectif d'organiser le peuple. De ce point de vue, le recrutement se fait particulièrement par le biais de la parole, cherchant à convaincre la population de l'unité du peuple mapuche :

« Nous devrions discuter avec un maximum d'organisations de tout type dans le territoire. Et ainsi les inviter à soutenir le concept »²¹⁴

C'est-à-dire que les personnes qui participent au mouvement mapuche sont toujours les mêmes, appartenant à un groupe réduit où tout le monde se connaît. Ce groupe est également déterminé par les liens parentaux. Le recrutement est alors difficile ou moins probable, car la famille est déjà active dans la participation et donc il devient socialement semi-automatique. Tenant compte du fait que la population mapuche est dispersée dans la totalité du territoire du Chili, le Parti politique cherche à la convaincre de reconnaître leur appartenance à la culture mapuche, tout autant qu'à la culture chilienne. Cela engendre une militance biculturelle :

« Où que tu ailles au Chili, tu vas trouver un nom de famille d'origine mapuche, dans les syndicats de travailleurs, dans le corps d'enseignants [etc.] »²¹⁵

Cependant, la population visée par le Parti politique pour le recrutement n'est pas uniquement mapuche. Le parti s'intéresse à l'accumulation de votes, même dans la population qui n'est pas mapuche, pour accéder au pouvoir local principalement :

²¹²Extrait d'entretien avec le *werken* d'une organisation mapuche rurale représentant la totalité de la population mapuche en Argentine (août 2010, San Martín des Andes, A.).

²¹³Extrait d'entretien avec le porte-parole du Parti Politique Mapuche (mai 2010, Temuco, C.).

²¹⁴Extrait d'entretien avec le porte-parole du Parti Politique Mapuche (mai 2010, Temuco, C.).

²¹⁵Extrait d'entretien avec le porte-parole du Parti Politique Mapuche (mai 2010, Temuco, C.).

« S'identifie, que ce soit par le nom de famille ou par un autre élément, mais qu'il se considère comme un des nôtres. Et comme ça on en recrute »²¹⁶

Leurs revendications impliquent un type de recrutement de la population en créant des concepts d'union et de nation, tels que le *Wallmapu*. Le recrutement est effectué donc à partir de la génération d'un sentiment d'appartenance identitaire, ce qui est observé par les organisations dans les résultats du recensement en 1992 :

« Aujourd'hui on parle du pays mapuche, on parle du Wallmapu, c'est-à-dire que les gens ne disent plus qu'ils sont indigènes ou araucans, ils se disent Mapuche »²¹⁷

Dans ce sens, la formation d'identités territoriales est mal vue par les membres du Parti politique, car ils interprètent dans cette spécificité une division de la population et en conséquence un processus qui va contre le recrutement et le concept de nation :

« Si tu comprends clairement notre idée que les Mapuche forment un seul [peuple], bien. Le problème est quand tu n'as pas cette clarté, alors "il y a les Mapuche du Sud, il y a les Mapuche de la ville, il y a les Mapuche professionnels" »²¹⁸

Cette construction d'unité se fait également au niveau national, notamment avec la création de symboles de nation, tels que le drapeau mapuche, ce qui n'est pas un élément traditionnel.

iii. Europe

Nous n'observons pas d'organisations en Europe qui se focalisent sur le recrutement dans leurs organisations en particulier. Par contre, il y a un travail de recrutement général pour la participation dans la cause, en cherchant à créer une conscience sur la lutte mapuche.

Seulement deux des organisations rencontrées en Europe effectuent un recrutement :

« J'ai commencé à diffuser, ce document, disons, euh, par internet, c'était plus facile, ça me permettait aussi de le diffuser à beaucoup plus de gens »²¹⁹

Cette diffusion consiste à transmettre des expériences personnelles dans la population mapuche et à retrouver des personnes qui ont des expériences similaires. Cette façon de recrutement a pour conséquence la formation d'un type d'organisation avec une importante solidarité entre les membres :

²¹⁶Extrait d'entretien avec le porte-parole du Parti Politique Mapuche (mai 2010, Temuco, C.).

²¹⁷Extrait d'entretien avec le porte-parole du Parti Politique Mapuche (mai 2010, Temuco, C.).

²¹⁸Extrait d'entretien avec le porte-parole du Parti Politique Mapuche (mai 2010, Temuco, C.).

²¹⁹Extrait d'entretien avec le fondateur d'une organisation mapuche urbaine (novembre 2012, Jemeppe-sur-Sambre).

*« Ma participation personnelle [...] l'expérience personnelle [...] m'a fait rechercher et trouver qu'il y a beaucoup de similitudes »*²²⁰

1.3. Lien avec des institutions gouvernementales et l'État

i. Puelmapu

Au *Puelmapu*, les membres des organisations rencontrées déclarent dialoguer constamment, non seulement avec le gouvernement, mais avec tous les partis politiques, au travers de la présentation de propositions pour changer des lois en particulier, telles que leur participation dans les médias nationaux, ce qui est cohérent avec leur objectif de visibilité en ce qui concerne le gouvernement. Cette participation dans l'espace institutionnel et gouvernemental a permis d'éviter le recours à la violence et de se centrer dans les négociations juridiques, dans le cadre constitutionnel :

*« Sur le sujet de la transformation de la Loi de communication, [...] les communicateurs et les jeunes qui sont du peuple originaire, ont fait tout un travail d'incidences, en ce qui concerne le travail de proposition aussi de la réforme de la communication »*²²¹

Les organisations réalisent ce travail afin d'être pris en compte en tant que peuples autochtones dans les droits de communication du pays. Néanmoins, ces membres des organisations rencontrées montrent une méfiance vis-à-vis des intentions de ces partis. Les interventions dans les thématiques mapuche que celui-ci effectue sont fortement critiquées :

*« Je crois aussi que le pouvoir a fait beaucoup d'interférences et cela rend impossible la libération du peuple mapuche en ce qui concerne ses orientations »*²²²

L'aspect politique des revendications au *Puelmapu* se base sur la reconnaissance et le respect de leur autodétermination. Cette revendication est dirigée envers l'État, c'est-à-dire que les membres des organisations rencontrées considèrent que c'est l'État qui doit répondre à cette demande, en raison du respect de la Constitution :

*« Nous avons réussi la reconnaissance de la constitution provinciale, reconnaissance qui dépasse même la reconnaissance constitutionnelle nationale »*²²³

²²⁰Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation belge urbaine (août 2012, Anvers).

²²¹Extrait d'entretien avec le *werken* d'une organisation mapuche rurale représentant la totalité de la population mapuche en Argentine (août 2010, San Martin des Andes, A.).

²²²Extrait d'entretien avec le *werken* d'une organisation mapuche rurale représentant la totalité de la population mapuche en Argentine (août 2010, San Martin des Andes, A.).

²²³Extrait d'entretien avec le *werken* d'une organisation mapuche rurale représentant la totalité de la population mapuche en Argentine (août 2010, San Martin des Andes, A.).

Au *Puelmapu*, malgré la vision négative de la participation directe, les membres des organisations rencontrées jouent un rôle très proche de la politique argentine au travers des négociations avec les autorités argentines, notamment avec la formation de liens avec d'autres secteurs de la société argentine :

« Nous l'avons mis dans un acte, nous l'avons signé entre Argentins et Mapuche, et nous avons mis le fonctionnaire de la mairie de San Martín des Andes et celui du parc comme témoins de l'accord »²²⁴

Selon les membres des organisations rencontrées, la responsabilité la plus importante des Argentins au pouvoir porte sur la négation de l'existence de peuples autochtones et de la multiculturalité du pays, opinion partagée par des membres des organisations qui soutiennent la lutte des peuples autochtones :

« Nous sommes face à tout ce qui est cette négation atroce que mène la Province de Neuquén »²²⁵

D'un autre côté, l'utilisation de la force par les institutions de l'ordre, telles que la police ou parfois les militaires, influence beaucoup la vision que certains Mapuche ont des Argentins appartenant à ces institutions :

« Il a encore plus d'évictions, même avec de la violence policière, et même dans le juridique. Ils sont passés de trente causes pénales à cent cinquante, pénales et judiciaires. Voilà la politique du gouvernement »²²⁶

C'est alors une vision qui se construit principalement sur la base des actions de l'« autre ». Ces « autres » sont définis comme des ennemis circonstanciels, car leurs actions les mettent en situation d'ennemis, mais si leurs actions changent, ils n'auront plus cette catégorie.

En ce qui concerne les partis politiques, leurs relations avec les organisations mapuche n'ont pas eu lieu historiquement, car les organisations mapuche sont très récentes. La population mapuche a travaillé avec quelques partis politiques argentins en tant que citoyens argentins pour défendre la démocratie durant les périodes de dictature, mais en aucun cas pour défendre les droits et l'identité mapuche en tant que tels. Ceci signifie qu'il n'y a pas une histoire ni passive ni conflictuelle entre les organisations mapuche et les partis politiques.

Actuellement, après leur formation, les membres des organisations rencontrées maintiennent un discours de refus catégorique de la stratégie du système occidental de démocratie représentative,

²²⁴Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation de radio communautaire indépendante (août 2010, San Martín des Andes, A.).

²²⁵Extrait d'entretien avec le *werken* d'une organisation mapuche rurale représentant la totalité de la population mapuche en Argentine (août 2010, San Martín des Andes, A.).

²²⁶Extrait d'entretien avec le *werken* d'une organisation mapuche rurale représentant la totalité de la population mapuche en Argentine (août 2010, San Martín des Andes, A.).

même fédérale, très lié au système économique capitaliste, établi par le gouvernement argentin. Le schéma occidental est toléré sous la condition du respect de leurs coutumes et de leurs droits en tant que peuples autochtones. Une manifestation de ceci est le refus du système de partis politiques :

« Nous ne sommes pas d'accord avec le schéma qu'utilisent les partis politiques parce que nous sommes toujours amoindris [...] c'est une façon très démocratique de violer les [droits des minorités] »²²⁷

Les membres des organisations rencontrées au *Puelmapu* ne cherchent pas à confronter le gouvernement, mais veulent se rendre visibles, de façon à pouvoir négocier et à pouvoir cohabiter dans leurs territoires, en gardant leurs droits en tant que peuple autochtone et en respectant la souveraineté de l'État. Jusqu'à maintenant, cette vision de l'État a même eu des résultats qui, nous le verrons plus tard, ne se sont pas produits du côté du Chili :

« Nous avons cherché la visualisation de l'État argentin envers les peuples autochtones, où nous avons fait des pas importants, comme la transformation de la Loi de communication »²²⁸

L'image que ces organisations ont du gouvernement argentin s'est améliorée avec l'obtention de la reconnaissance constitutionnelle au niveau national de l'existence du peuple mapuche et la reconnaissance de la préexistence du peuple mapuche dans le territoire au niveau de la Province de Neuquén.

ii. Ngulumapu

Dans le cas du *Ngulumapu*, la méfiance et la déception ont mené les membres des organisations rencontrées à définir des objectifs qui ne dépendent que de leurs propres outils et ressources, sans compter avec l'aide d'autres organisations ou du gouvernement. Cette indépendance les différencie des premières organisations mapuche qui ont cherché à avoir une voix et un vote dans la politique chilienne, comme mentionné au point 5.3. du chapitre I. Cette tendance se forme suivant la logique de la récupération de l'identité et de la culture mapuche :

« Les idées se créent à partir des Mapuche pour être exécutées par les Mapuche [...] nous ne le considérons pas en tant qu'une demande, mais en tant qu'un défi propre »²²⁹

Seuls les éléments politiques de reconnaissance et de respect de leur auto-détermination sont dirigés envers l'État, tenant compte de l'existence d'une Constitution à respecter :

²²⁷Extrait d'entretien avec le *werken* d'une organisation mapuche rurale représentant la totalité de la population mapuche en Argentine (août 2010, San Martín des Andes, A.).

²²⁸Extrait d'entretien avec le *werken* d'une organisation mapuche rurale représentant la totalité de la population mapuche en Argentine (août 2010, San Martín des Andes, A.).

²²⁹Extrait d'entretien avec le fondateur d'une organisation mapuche urbaine (mai 2010, Temuco, C.).

« Si nous voulons changer la constitution, nous devons discuter avec la société chilienne et laisser de côté le racisme »²³⁰

Les organisations réalisent un travail qui n'est pas illégal mais en dehors des espaces politiques ou gouvernementaux. Ceci est perçu comme plus important que la réussite même de l'organisation :

« Ils sont tous partis, je dirais 99 % sont partis. C'est avec eux que la Concertación²³¹ a créé l'appareil CONADI²³², tous ses programmes. À partir des années 1990, peu de gens sont restés de cet autre côté [...] Alors nous, les gens qui ont donné naissance à [l'organisation], nous n'avons pas suivi ni la Concertación, [...] parce que nous les connaissons »²³³

L'expérience de l'abandon, selon cet interlocuteur, explique qu'il y a maintenant une méfiance envers les partis politiques, y compris ceux qui partagent quelques luttes avec la population mapuche, comme peuvent l'être le secteur ouvrier, les étudiants et d'autres minorités.

Le retour de la démocratie représentait un espoir pour la population mapuche. Aujourd'hui, cet espoir est remplacé par une grande déception à l'égard du gouvernement qui s'est installé :

« Il y a moins de confiance aux gouvernements, à cause de l'expérience vécue »²³⁴

L'image du gouvernement depuis le retour de la démocratie est aussi celle des Mapuche qui continuent à travailler à son côté. Ils sont considérés comme ayant oublié leur appartenance au peuple mapuche et leur lutte. Cependant, les membres des organisations rencontrées considèrent que le gouvernement n'est pas innocent en ce qui respecte cette division dans le mouvement mapuche, car il manipule ces gens au travers de politiques publiques qui luttent contre la pauvreté et d'autres problèmes collatéraux, sans s'attaquer au problème réel qui est celui de la reconnaissance de leur identité.

Le Parti politique fait notamment référence à un dialogue avec les institutions de l'État, mais en insistant sur le fait que ce dialogue peut exister uniquement dans les termes ou conditions qui intéressent les organisations mapuche :

« Mais je parie qu'ils cherchent à suivre la logique d'une instance indigéniste, c'est-à-dire la création d'un Conseil National de Peuples indigènes, qui est

²³⁰Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation mapuche rurale (avril 2010, Panguipulli, C.).

²³¹La Concertation de Partis pour la Démocratie est l'alliance des partis qui se déclaraient d'opposition à la dictature de Pinochet en 1989 et qui a gagné les élections les 20 années qui suivirent le retour de la démocratie.

²³²Corporation Nationale de Développement Indigène du Chili.

²³³Extrait d'entretien avec le fondateur d'une organisation mapuche urbaine (mai 2010, Temuco, C.).

²³⁴Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation mapuche (avril 2010, Santiago, C.).

*une des offres de l'État. Alors ce n'est pas un leadership normal [...] et ils nous ont dit de participer, nous avons dit non »*²³⁵

Le dialogue est donc aussi soumis à une méfiance en ce qui concerne les intentions du gouvernement, notamment lors de l'application de politiques publiques, par exemple le Programme d'Éducation interculturelle et bilingue. Les membres des organisations rencontrées considèrent qu'il y a en permanence une seconde finalité non avouée, celle de « coloniser », et déclarent sentir que ces politiques ne sont que des « distractions » pour empêcher leur mobilisation. Selon les membres des organisations rencontrées, le discours du gouvernement contient un élément de respect du peuple qui n'est pas reflété dans ses actions ni dans ses politiques :

*« Nous voulions faire des apports dans un autre sens, disons, dans un sens plus proche du peuple, parce que la Concertación a un discours de peuple, mais une chose c'est "dire" et une autre c'est "faire" »*²³⁶

Les membres des organisations rencontrées au Chili font allusion au fait qu'il y a une grande partie de la population mapuche qui travaille côte à côte avec l'État chilien, quel que soit le parti au gouvernement. Selon eux, après le retour de la démocratie, la *Concertación* a réussi à absorber la plus grande partie de la population mapuche qui avait lutté contre la dictature :

*« Non, je pense que tous ces gens se sont impliqués avec la Concertación. Ils sont partis avec eux. Ça a été leur pari »*²³⁷

Une autre critique observable dans les affirmations des membres des organisations rencontrées est que les relations établies entre le gouvernement et la population mapuche sont toujours basées sur la problématique de la pauvreté au niveau des individus comme sujet principal :

*« Ils les formulent comme des droits individuels, non comme société ou comme peuple, droits collectifs qu'on appelle, mais des droits politiques en somme, ce sont ceux-là les droits clés »*²³⁸

Les membres des organisations rencontrées au Chili sont d'accord pour affirmer que jusqu'à maintenant les demandes étaient abordées en considérant l'État comme responsable de la situation du peuple mapuche. Quelques organisations sont toujours de cet avis :

*« [L'État] devrait répondre à ces revendications. Dans le cas du droit d'absence, il y a une dette, il devrait au moins, je ne sais pas, offrir un autre type de subvention »*²³⁹

²³⁵Extrait d'entretien avec le porte-parole du Parti Politique Mapuche (mai 2010, Temuco, C.).

²³⁶Extrait d'entretien avec le fondateur d'une organisation mapuche urbaine (mai 2010, Temuco, C.).

²³⁷Extrait d'entretien avec le fondateur d'une organisation mapuche urbaine (mai 2010, Temuco, C.).

²³⁸Extrait d'entretien avec le porte-parole du Parti Politique Mapuche (mai 2010, Temuco, C.).

²³⁹Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation mapuche (avril 2010, Santiago, C.).

Cette approche se traduit par la génération de revendications dirigées vers le pouvoir politique en place, notamment en ce qui concerne les revendications matérielles, ou du moins celles de récupération du territoire :

« Nous avions tout ce qui était à nous et l'État nous l'a ôté, maintenant il doit nous rendre quelque chose »²⁴⁰

Dans ce sens, les membres des organisations rencontrées considèrent qu'il est positif que l'État reconnaisse sa responsabilité dans les faits qui ont mené à leur situation. Cependant, les politiques publiques ne profitent pas nécessairement du même bilan. L'élément primordial dans ce jugement est leur formulation suivant la logique « Top-Down » :

« Certainement cela ne doit pas être fait derrière un bureau entre les autorités des pays, si c'est quelque chose qui émerge ensemble avec la partie impliquée, l'homologue indigène et son opinion »²⁴¹

Ces politiques publiques font tache dans l'image du gouvernement, car le peuple mapuche considère que leur création n'avait qu'un seul but, celui de nier leur existence et principalement leurs droits. Ceci est compris surtout en ce qui concerne la propriété des territoires ancestraux. Selon les membres des organisations rencontrées, ces politiques empêchent la reconnaissance de leur culture, puisqu'elle pourrait entraîner ultérieurement la reconnaissance d'appartenance au territoire.

Un autre aspect considéré comme négatif dans le système chilien est que toute activité qui n'est pas considérée comme politique perd immédiatement son pouvoir d'influence :

« Nous sommes conscients que les décisions et les actions passent toujours par des décisions politiques, c'est-à-dire ici c'est les partis politiques qui gouvernent, malheureusement »²⁴²

Un autre élément qui entache l'image du gouvernement est le rôle qu'il joue dans les conflits entre les communautés et les entreprises dans différents champs d'exploitation des ressources naturelles, tels que les projets de construction de centrales hydroélectriques ou les projets de déforestation.

Selon les membres des organisations rencontrées, l'État ne fait que compliquer la situation, en empêchant, par exemple, la population mapuche urbaine qui se trouve dans la capitale de revendiquer des territoires, ce qui n'est pas épaulé par une loi, mais se base sur la décision de politiciens de façon individuelle, tenant compte du marché immobilier et du prix du terrain dans la capitale :

²⁴⁰Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation mapuche (avril 2010, Santiago, C.).

²⁴¹Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation mapuche (avril 2010, Santiago, C.).

²⁴²Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation mapuche (avril 2010, Santiago, C.).

« En ville, on ne peut pas revendiquer des terres, la loi ne le défend pas, mais les autorités refusent. On ne peut pas, tout simplement, mais bien sûr légalement ce n'est pas interdit, la justification se base sur les valeurs du terrain ici en ville »²⁴³

La dictature militaire a représenté un élément important dans le démantèlement du mouvement mapuche, les organisations en ont souffert, ainsi que leurs alliances. Cependant, elle a aussi représenté la formation d'alliances, par exemple, avec le gouvernement cubain.

La participation aux institutions créées par le gouvernement est vue comme une source de corruption, où le salaire et le poste représentent une « vente » de la personne. C'est pour cela que les Mapuche qui acceptent de travailler dans les institutions du gouvernement perdent le respect d'une partie de la population mapuche.

La vision des membres des organisations mapuche rencontrées au *Ngulumapu* sur les partis politiques est négative :

« J'ai eu des longues discussions avec les parlementaires, à Valparaíso, au Parlement [...]. J'ai fait partie d'une commission politique les deux fois que les prisonniers étaient en grève de la faim. [...] Les gars n'ont aucune idée de ce que sont les Mapuche. Les gars sont extrêmement réactionnaires »²⁴⁴

La déception n'est pas seulement relative à la gauche chilienne, une partie importante de la population mapuche commence à voter pour la droite chilienne, mais l'image du système politique chilien est en général négative :

« La décision passe en réalité par les votes, et là nous sommes presque marginalisés et évidemment il faut avoir des alliances »²⁴⁵

Comme nous l'avons déjà vu, les communautés qui se trouvent dans le secteur rural ont une posture différente de celle des organisations urbaines face aux autorités chiliennes. Malgré le traitement reçu par ces autorités, les communautés sentent qu'elles peuvent faire appel au Maire de leur commune pour faire connaître leur opinion. Cependant, ceci est surtout une stratégie pour montrer que leur intention n'est pas de se maintenir à l'écart du système législatif chilien. La seule exception se trouve au niveau local où malgré le discours de méfiance, la population cherche le soutien des autorités gouvernementales :

« Alors après ils ont exigé une réunion, les gens se sont redressés, ils ont dit que non, et après ils ont demandé que le maire vienne »²⁴⁶

²⁴³Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation mapuche (avril 2010, Santiago, C.).

²⁴⁴Extrait d'entretien avec le fondateur d'une organisation mapuche urbaine (mai 2010, Temuco, C.).

²⁴⁵Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation mapuche (avril 2010, Santiago, C.).

²⁴⁶Extrait d'entretien avec un dirigeant d'une communauté mapuche dans la zone rurale (avril 2010, Panguipulli, C.).

iii. Europe

Les membres des organisations rencontrées en Europe ont une relation différente de celle des membres des organisations rencontrées au *Wallmapu* avec les institutions gouvernementales d'Argentine et du Chili. Il convient de préciser qu'elles n'établissent pas de liens de travail permanent avec ces institutions. Cette méfiance se base également dans un sentiment d'intimidation qui est exprimé dans le doute de pouvoir, par exemple, rédiger cette recherche :

« Et comment pouvez-vous écrire ces choses ?, euh, comment ceci va être vu par l'État chilien ? Parce que, parfois la vérité, euh, n'est pas..., les gens ne veulent pas savoir... Comment allez-vous faire pour écrire quelque chose comme ceci ? »²⁴⁷

D'autre part, les membres des organisations rencontrées en Europe partagent une image très négative de la politique chilienne et gouvernement chilien, ainsi que de la démocratie mise en place, qu'elles qualifient comme une démocratie qui ne fonctionne pas comme une réelle démocratie :

« J'ai été extrêmement déçu par... la soi-disant démocratie qui s'est installée au Chili, qui n'est pas une démocratie... la mauvaise foi des politiciens, au plus haut niveau, jusqu'au président de la République »²⁴⁸

Il s'agit uniquement d'organisations gouvernementales internationales, telles que l'ONU et son Instance permanente sur les Questions autochtones en créant un contact avec les parlementaires, les groupes de gauche ou les Verts et le Tribunal international de La Haye pour la délimitation du territoire mapuche. Ces instances sont utilisées notamment pour participer aux conférences et faire participer des invités qui viennent du *Wallmapu* pour faire des interventions sur des problématiques en particulier :

« Nous travaillons avec le Parlement européen avec quelques secteurs de gauche, des Verts, que nous avons contacté avec le temps »²⁴⁹

Les revendications qui sont dirigées envers les États chilien et argentin sont principalement celles de la reconnaissance des Traités signés par la Monarchie espagnole, dont plusieurs ont été ratifiés par le gouvernement chilien après l'Indépendance, ainsi que les droits reconnus durant le gouvernement de l'Unidad Popular (gouvernement d'Allende).

En Europe, les membres des organisations rencontrées veulent faire part aux gouvernements de leur responsabilité sur la situation du peuple mapuche. Les revendications sont dirigées envers les

²⁴⁷Extrait d'entretien avec le fondateur d'une organisation mapuche urbaine (novembre 2012, Bristol).

²⁴⁸Extrait d'entretien avec le fondateur d'une organisation mapuche urbaine (novembre 2012, Jemeppe-sur-Sambre).

²⁴⁹Extrait d'entretien avec la fondatrice d'une organisation belge urbaine (juillet 2012, Bruxelles).

gouvernements chilien et argentin, au travers de la présentation de déclarations sur des situations ponctuelles aux ambassades, sans former un dialogue ni un lien de travail permanent.

Le lien formé avec les partis politiques de gauche ou environnementaux sont ou bien par militance ou par lobby auprès du Parlement européen, de même qu'avec les partis politiques de défense d'identité basque, catalane, galicienne, etc. :

« Parce qu'il y a des gens ouverts au sujet. Comme le cas de [...] qui est une députée européenne du Bloc nationaliste Galicien, eh, qui a un contact très étroit avec Wallmapuwén »²⁵⁰

Le Parti politique Wallmapuwén présente moins de liens avec les organisations en Europe qu'avec les partis politiques déjà mentionnés.

L'utilisation de voies politiques se concentre donc surtout sur les campagnes d'intervention au niveau des organisations gouvernementales internationales.

1.4. Intégration interne

i. Puelmapu

La proximité des membres des organisations rencontrées est déterminée par leur participation à l'organisation centrale au travers de leurs autorités ancestrales locales. L'intégration au *Puelmapu* est au niveau de cette organisation centrale. Cependant, les organisations ou communautés urbaines ne font pas l'objet de cette proximité :

« Toutes les zonales maintenant présentent leurs werken, au Grand Parlement [...] et à partir de là se génèrent les discussions pour chercher une façon, une méthodologie d'action [...] »²⁵¹

Cette proximité est maintenue par la réalisation de réunions qui ne sont pas forcément fréquentes, mais qui répondent à un rythme continu et à une certaine programmation :

« Tous les deux ans, on fait des Parlements, sauf s'il y a un sujet important qui apparaît, là il y a un Parlement extraordinaire, pour changer les autorités ou pour définir quelque chose qui touche au peuple mapuche »²⁵²

Selon les membres des organisations rencontrées, la solidarité est définie par les liens d'appartenance aux communautés ou aux familles. Les membres des organisations rencontrées

²⁵⁰Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation belge urbaine (aout 2012, Anvers).

²⁵¹Extrait d'entretien avec le *werken* d'une organisation mapuche rurale représentant la totalité de la population mapuche en Argentine (aout 2010, San Martin des Andes, A.).

²⁵²Extrait d'entretien avec le *werken* d'une organisation mapuche rurale représentant la totalité de la population mapuche en Argentine (aout 2010, San Martin des Andes, A.).

définissent leurs liens en répondant à une solidarité primaire, c'est-à-dire par des liens d'amitié ou de parenté.

Les membres de l'organisation non mapuche rencontrée en Argentine, qui travaille de façon très proche avec les organisations mapuche en général, déclarent maintenir des liens professionnels, mais qu'avec le temps ils deviennent aussi des liens d'une importante proximité :

« Un groupe de camarades [...] commencent à adopter des techniques de communication populaire [...], les travailleurs, avec les auditeurs de la radio, nous avons formé en une première instance appelée la Cooperativa »²⁵³

La proximité géographique joue donc un rôle très important dans la solidarité des membres.

ii. Ngulumapu

Comme nous l'avons déjà mentionné au point 1.2.1., le rapprochement entre les membres des organisations rencontrées est souvent déterminé par le lien entre leur identité et l'appartenance territoriale, ce qui implique que la proximité géographique joue un rôle primordial dans leur intégration interne. Il arrive même qu'une organisation soit divisée en raison d'un renforcement de sa localisation, c'est-à-dire devenir de plus en plus locale, non seulement dans une ville, mais dans chaque commune.

Même les membres des organisations rencontrées qui se considèrent proches, ne maintiennent pas une communication constante. Elles réalisent des réunions tous les trois ou cinq ans, ce qu'elles considèrent comme suffisant pour mener un travail en coordination à long terme. Une fois définis les accords de base, les organisations gardent leur indépendance d'action :

« Chaque personne qui est [impliquée] sait clairement ce qu'elle doit faire. Nous ne nous réunissons pas tous les jours »²⁵⁴

Les différentes communautés se rapprochent les unes des autres en se basant sur leur origine mapuche. Cependant, ce dernier aspect n'est pas suffisant pour maintenir une solidarité de groupe :

« Oui, nous étions tous Mapuche quand nous avons commencé avec ce sujet, mais avec le temps : "ah, non, moi je suis de tel parti [politique]" »²⁵⁵

Cette solidarité est brisée par les interventions d'institutions, d'entreprises ou d'organisations chiliennes, voire par les différentes religions qui interviennent ou les partis politiques, qui deviennent prioritaires par rapport à leur identité mapuche.

²⁵³Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation de radio communautaire indépendante (août 2010, San Martin des Andes, A.).

²⁵⁴Extrait d'entretien avec le fondateur d'une organisation mapuche urbaine (mai 2010, Temuco, C.).

²⁵⁵Extrait d'entretien avec le fondateur d'une organisation mapuche urbaine (mai 2010, Temuco, C.).

Les liens qui se basent sur une solidarité primaire se limitent à la provenance d'une même communauté, mais pas à l'origine mapuche en général, comme cette organisation mapuche, qui fait allusion à une différence entre les membres en se basant sur leur provenance géographique, malgré leur origine mapuche :

*« Nous sommes plusieurs, et les gens viennent de différentes localités »*²⁵⁶

La provenance de différents endroits représente la provenance de différents territoires et donc de différentes communautés.

Mis à part cette dernière organisation, les membres des organisations rencontrées montrent des liens très proches entre leurs membres. Même dans le cas du parti politique, une organisation qui s'autodéfinit comme éloignée du communautarisme mapuche, nous retrouvons des liens proches :

*« Je connaissais quelques personnes, nous avions une certaine proximité générationnelle ou nous nous étions rencontrés auparavant parce que, en général, le mouvement mapuche, la population qui y participe un peu plus ouvertement n'est pas très élargie, c'est des gens plus ou moins connus, alors quelques-uns nous étions contemporains à l'université, d'autres je les avais vus, même quelques-uns étaient mes élèves »*²⁵⁷

iii. Europe

Le temps a fait que les liens entre les organisations nées en Europe ont disparu :

*« Quand la relation ne fonctionne pas, on suit un autre chemin. Pourquoi nous gêner la vie, non ? C'est à peu près comme ça que fonctionne le monde mapuche, jusqu'à ce qu'on se lie d'amitié à nouveau, qu'on se rencontre »*²⁵⁸

Aujourd'hui, quelques membres des organisations rencontrées s'intéressent à créer à nouveau un lien proche avec les organisations rencontrées. Ceci signifie qu'elles s'intéressent à appartenir à une organisation centrale, notamment dans le but d'augmenter l'impact de leurs actions auprès des organisations politiques internationales. Cependant, ce n'est pas le cas de toutes les organisations rencontrées :

*« Le monde indigène où parfois on se retrouve, on a des choses en commun et après chacun suit son chemin. Euh, il y a un degré d'autonomie qu'il convient de mettre en évidence. Nous n'avons pas besoin les uns des autres pour inventer notre histoire »*²⁵⁹

²⁵⁶ Extrait d'entretien avec le fondateur d'une organisation mapuche urbaine (mai 2010, Temuco, C.).

²⁵⁷ Extrait d'entretien avec le porte-parole du Parti Politique Mapuche (mai 2010, Temuco, C.).

²⁵⁸ Extrait d'entretien avec le fondateur d'une organisation mapuche urbaine (septembre 2012, Stockholm).

²⁵⁹ Extrait d'entretien avec le fondateur d'une organisation mapuche urbaine (septembre 2012, Stockholm).

La solidarité entre les membres de chaque organisation est beaucoup plus importante chez les organisations dont les activités sont fréquemment dangereuses, où les membres courent un grand risque d'être arrêtés par les forces de police. Dans ces cas, la solidarité est essentielle pour la continuité de l'organisation. Cela a été le cas lors d'une occupation de l'ambassade chilienne à Bruxelles en juillet 2010 coordonnée par une des organisations rencontrées. En réponse à cette action, la plupart des membres de cette organisation ont été arrêtés par la police :

« En fait, ça a été super chouette, car ils [les autres membres] ont été nous chercher au commissariat, ils étaient préoccupés jusqu'à la fin, le groupe est resté ensemble jusqu'à très tard, jusqu'à ce qu'on ait tous été libérés »²⁶⁰

Les autres organisations comptent des membres avec des liens de parenté, c'est-à-dire par mariage ou par naissance, et des liens d'amitié.

1.5. Liens externes

i. Puelmapu

La formation de liens entre les organisations du *Puelmapu* se traduit par la coordination de nombreuses activités. Un exemple en est la réalisation d'une Rencontre de Communicateurs qui a été très significative pour la population mapuche au *Puelmapu*, car elle a symbolisé le travail réalisé en commun avec plusieurs secteurs de la société argentine. Cela a montré aussi le travail entre des communicateurs de plusieurs communautés de différents peuples autochtones venus travailler ensemble pour préparer le projet de changement de la loi sur la communication en Argentine, déjà mentionné au point 1.3. de ce chapitre. Ce lien avec les secteurs minoritaires de la société argentine est basé notamment sur l'indépendance de la prise de décision que les secteurs privé et politique prennent à l'égard des minorités. L'idée de s'unir contre un ennemi commun est très importante au *Puelmapu* car c'est une façon de légitimer une partie de leur lutte, dans le sens qu'ils maintiennent une lutte solitaire pour la défense, la récupération et la reconstruction de leur identité mapuche :

« Nous croyons que, si bien le peuple mapuche doit se consolider, ainsi que tous les secteurs avec leur propre identité, à part, nous voyons une lutte qui est commune, qui se dirige au pays entier [...] je pense que le peuple mapuche ne doit pas rester seul »²⁶¹

L'exemple le plus fréquent de ceci est l'union contre les projets qui représentent un impact environnemental important. Les dernières décennies apparaît un nouveau discours sur la cohabitation

²⁶⁰Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation belge urbaine (août 2012, Anvers).

²⁶¹Extrait d'entretien avec le *werken* d'une organisation mapuche rurale représentant la totalité de la population mapuche en Argentine (août 2010, San Martín des Andes, A.).

avec cette partie de la population argentine, allant jusqu'à la création de projets en commun qui peuvent représenter un futur lien avec la société argentine :

*« Générer les domaines où nous pouvons discuter comme société vers où nous allons et les différents aspects que nous rencontrons en chemin [...] parce que, bon, l'installation/invasion faite par l'appareil économique, toutes ces entreprises immobilières, ont provoqué beaucoup d'exclusion chez les gens »*²⁶²

Nous pouvons observer dans l'organisation non mapuche en Argentine que certains secteurs minoritaires renforcent cette vision :

*« Il y a une question de réparation et de nouvelle citoyenneté que nous, tous, devons accepter, parce que c'est inconcevable qu'après 200 ans d'États, il y ait toujours un colonialisme interne et que nous soyons complices par ignorance »*²⁶³

La formation d'un quartier interculturel est une démonstration de l'image que les Mapuche du *Puelmapu* ont de ce secteur de la société argentine. C'est une acceptation de la cohabitation, de partager un territoire qui, en principe, est revendiqué par la population mapuche, mais où une autre population est la bienvenue. Pour ce secteur, les raisons de cette union sont très liées aux problèmes environnementaux, mais aussi aux problèmes de la pauvreté et du logement :

*« C'est une relation entre les gens qui ont le moins de moyens. Et quels besoins avons-nous ? Nous avons des besoins concrets, par exemple, un environnement salubre. Et où allons-nous le trouver ? On va l'acheter à Bill Gates ? Alors qu'ici on a une culture qui depuis mille ans réussit à maintenir un environnement salubre ? »*²⁶⁴

D'un autre côté, il y a dans ce secteur une attitude qui change radicalement les relations entre Mapuche et Argentins. C'est une posture d'humilité par rapport à la population mapuche, avec l'intention de changer leur caractère dominant considéré comme la base des problèmes vécus par la population mapuche. Ce secteur présente des propos très différents des coutumes argentines par la recherche d'objectifs qui sont plus proches de la culture mapuche. Ceci implique une intention de suivre un apprentissage de la culture mapuche, pas pour devenir Mapuche, mais pour changer ses propres coutumes, en prenant conscience de la vision que le Mapuche a de la totalité de la population argentine et en mettant en évidence les aspects de la culture argentine qui ne sont pas « acceptables » :

²⁶²Extrait d'entretien avec le *werken* d'une organisation mapuche rurale représentant la totalité de la population mapuche en Argentine (août 2010, San Martin des Andes, A.).

²⁶³Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation de radio communautaire indépendante (août 2010, San Martin des Andes, A.).

²⁶⁴Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation de radio communautaire indépendante (août 2010, San Martin des Andes, A.).

*« Une réflexion sur nous, sur notre culture, où il semble que la réussite se base sur l'appartenance matérielle [...] “la mesquinerie et l'égoïsme sont les meilleures choses de notre culture”, [...] si cette culture s'impose et que nous l'acceptons tous et nous la proclamons dans le monde, évidemment que les Mapuche vont nous voir comme de prédateurs de leur territoire, ils ne nous verront pas comme des personnes qui peuvent s'intégrer »*²⁶⁵

Selon cette organisation, le partage de l'espace géographique implique l'impossibilité d'ignorer la cause et la lutte mapuche. Dans leurs déclarations, les membres de cette organisation sentent qu'ils sont « chez les Mapuche » et qu'ils se doivent donc de les aider dans leur lutte :

*« Accepter et intégrer dans le discours interne de notre organisation, le sujet de la demande d'autonomie, d'autodétermination et de territoire du peuple mapuche. Nous partageons cette vision »*²⁶⁶

Au-delà de cette posture de soutien évident et d'affinité politique, les membres de l'organisation vivent une quotidienneté très proche entre eux. Cependant, il est important de mentionner l'origine mapuche d'un membre de l'organisation non mapuche et les liens d'amitié entre quelques membres avant la formation des organisations, ce qui implique aussi des expériences de vie similaires :

*« Le werken [de l'organisation] [...] c'est un auditeur fidèle de la radio et nous sommes voisins, nous nous connaissons il y a très longtemps, au-delà de sa militance avec le peuple mapuche ou la mienne avec la radio, [...], comme on dit en Argentine “nous mangeons du même pot” »*²⁶⁷

La formation d'alliances politiques est principalement basée sur ces deux éléments, la parenté et la situation de vulnérabilité. Elle a lieu avec les minorités pour définir des chemins de développement différents notamment contre le système de développement actuel. Elles se font par exemple avec les syndicats, les *desocupados* (chômeurs), surtout en période de crise économique, et avec les organisations communautaires. Ce lien est formé, selon les membres des organisations rencontrées, de façon presque instinctive du moment où ils se trouvent sur un territoire qui est mapuche, en démontrant un respect vis-à-vis de l'appartenance territoriale, et car ils partagent les mêmes problématiques. Dans ce cas, les membres des organisations non mapuche rencontrées s'approprient la lutte mapuche, en leur donnant leur soutien et en faisant partie du processus.

²⁶⁵Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation de radio communautaire indépendante (août 2010, San Martin des Andes, A.).

²⁶⁶Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation de radio communautaire indépendante (août 2010, San Martin des Andes, A.).

²⁶⁷Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation de radio communautaire indépendante (août 2010, San Martin des Andes, A.).

La position idéologique est un élément important pour l'organisation centrale mapuche en ce qui concerne la proximité entre les membres des organisations rencontrées, mais cela est soumis au contexte et aux conditions de vie, principalement des minorités persécutées :

*« Former des alliances politiques du peuple mapuche avec d'autres secteurs de la population qui habitent le territoire et qui sont les plus affectés, pour que nous puissions ensemble aller défendre la vie [...] face à l'impact tellement important qu'ont les entreprises [...] sur l'environnement »*²⁶⁸

En ce qui concerne d'autres peuples autochtones, la formation de liens est envisagée à long terme, mais pour l'instant elle se concrétise dans leur participation aux différentes activités organisées :

*« En faisant un cadrage du travail avec les peuples autochtones, pour présenter une proposition de gouvernement national [...] un de ces aspects est la présentation de l'aspect territorial »*²⁶⁹

Ces alliances se font toujours dans le but de renforcer l'interculturalité en se basant sur des valeurs et des principes communs. Ceci donne naissance à des projets interculturels tels que la cogestion de parcs nationaux ou la récupération de territoires à partager entre différentes populations :

*« Le Parc national Lanín est aujourd'hui cogéré par les communautés mapuche »*²⁷⁰

Cependant, les raisons qui entraînent cette formation d'alliances ne sont pas valables quand il s'agit de partis politiques, même s'ils représentent la population ouvrière, par exemple. Ce genre d'alliances est absolument refusée en raison de la méfiance que les organisations mapuche éprouvent en ce qui concerne les intentions de domination de ces derniers, malgré l'existence d'un dialogue suffisamment fluide avec les partis politiques et le gouvernement.

ii. Ngulumapu

L'image que les membres des organisations rencontrées ont des autres peuples autochtones, y compris à l'étranger, la vision commune sur les gouvernements et leur attitude envers les peuples autochtones en général, engendre une prédisposition au soutien mutuel entre les peuples autochtones. Cependant, l'intervention des gouvernements auprès de leurs peuples autochtones peut représenter une

²⁶⁸Extrait d'entretien avec le *werken* d'une organisation mapuche rurale représentant la totalité de la population mapuche en Argentine (août 2010, San Martin des Andes, A.).

²⁶⁹Extrait d'entretien avec le *werken* d'une organisation mapuche rurale représentant la totalité de la population mapuche en Argentine (août 2010, San Martin des Andes, A.).

²⁷⁰Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation de radio communautaire indépendante (août 2010, San Martin des Andes, A.).

base de méfiance. Ceci peut se voir au cours des réunions réalisées entre plusieurs peuples autochtones au niveau international :

« On doit commencer par s'informer [sur] la posture des indigènes, car des pays emmènent des indigènes seulement pour le soutien du gouvernement actuel et il y a des pays où les indigènes participent vraiment de façon autonome avec une posture réellement propre »²⁷¹

La formation de liens au niveau international est essentiellement assurée par le Parti politique et par les membres des organisations mapuche rencontrées formées par la population exilée durant la dictature, notamment avec les Nations Unies et le Parlement européen. Elle représente une continuité entre ces organisations multinationales et les organisations au *Ngulumapu* :

« Deux fonctions ou apports importants. D'abord, faire connaître la lutte mapuche à l'extérieur, dans des instances très importantes comme le sont les Nations Unies, Genève [...], l'idée de la relation avec d'autres forces politiques. Et le deuxième apport a été la solidarité quand les dirigeants d'ici voyagent, [...] préparer un agenda, les recevoir et trouver un interlocuteur »²⁷²

En ce qui concerne la relation avec les familles mapuche qui se trouvent à l'étranger, nous pouvons voir qu'il n'existe pas de lien ni de contact permanent. Il n'y a eu que des rencontres qui ne sont pas permanentes ni résultent d'un lien établi. Nous pouvons voir dans la plupart des organisations que ceci n'est pas vraiment une priorité, ce n'est qu'un contact qui se fait lors d'une intention individuelle d'en savoir plus sur la culture mapuche, mais il n'y a pas de motivation de coordination :

« Je pense qu'il doit y avoir des familles et des générations qui aimeraient pouvoir apprendre et connaître directement, ce serait amusant, ça devrait se passer comme ça, mais parfois le temps... [n'est pas suffisant] »²⁷³

La formation de liens est peu développée au *Ngulumapu*, surtout vis-à-vis d'autres minorités, sauf dans le cas de la population chilienne qui habite le *Wallmapu* et uniquement dans la logique de l'interculturalité. Dans le passé, quelques alliances ont été établies contre un ennemi commun, particulièrement durant la dictature. Même si quelques préoccupations sont partagées avec d'autres minorités les membres des organisations rencontrées du côté du Chili cherchent aujourd'hui à différencier leur lutte de celle pour un salaire, c'est-à-dire de revendications matérielles, pour se concentrer surtout dans leur lutte pour la reconnaissance, c'est-à-dire leurs revendications non matérielles. Ceci entraîne un problème de compréhension mutuelle, même si les autres membres des organisations rencontrées déclarent lutter en faveur de leurs revendications identitaires, les membres

²⁷¹Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation mapuche (avril 2010, Santiago, C.).

²⁷²Extrait d'entretien avec le porte-parole du Parti Politique Mapuche (mai 2010, Temuco, C.).

²⁷³Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation mapuche (avril 2010, Santiago, C.).

des organisations mapuche rencontrées ressentent qu'elles ne le font pas réellement, parce qu'elles ne font pas partie de la culture :

« Avec les étudiants bien sûr la demande pour l'éducation nous la partageons, mais ce n'est pas la même éducation »²⁷⁴

Il y a une méfiance qui fait référence à un colonialisme interne admis par la population mapuche.

Les liens sont formés essentiellement avec d'autres organisations mapuche, souvent accompagnés par la formation d'une nouvelle organisation au lieu d'alliances à long terme. La formation de liens est fortement déterminée par les liens de parenté ou d'amitié entre les membres, ainsi que l'appartenance au territoire et aux communautés :

« Je suis arrivé en 2006, [...] Nous, la radio, nous avons créé la coordination de communautés, [...], qui a existé jusqu'en 2007, 2008, quelque chose comme ça. Mais avec ça j'ai pris contact avec le [organisation] parce qu'avec [organisation] nous nous connaissons depuis plusieurs années »²⁷⁵

Il y a souvent des méfiances entre les organisations, selon leur proximité vis-à-vis de la société chilienne ou du gouvernement, en particulier. Cette attitude peut freiner les opportunités de former des alliances entre des membres qui dans d'autres conditions voudraient en former :

« Quelques frères se vendent au gouvernement alors après il y a une méfiance vis-à-vis de la participation de tous. Quelques-uns croient dans le gouvernement et se vendent et après ils se rappellent les discussions »²⁷⁶

En ce qui concerne les communautés, elles se sentent plus proches des organisations rurales. Ce n'est pas une alliance, mais elles créent un lien pour travailler ensemble dans des situations très concrètes, par exemple faire face à une entreprise multinationale :

« Bon, avec le [organisation] nous avons depuis le début été... [...] soutenus. Oui, nous allons toujours avoir une communication libre »²⁷⁷

La localité est, selon les membres des organisations rencontrées, l'élément le plus important qui détermine s'il y a ou non une proximité ou un lien entre elles. Les limitations géographiques deviennent des limitations dans la proximité des organisations. Dans cette logique, si deux organisations se trouvent dans un même secteur, il y a de fortes chances qu'elles aient des intérêts similaires, qu'elles organisent des activités similaires et donc qu'elles coopèrent.

²⁷⁴Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation mapuche (avril 2010, Santiago, C.).

²⁷⁵Extrait d'entretien avec le fondateur d'une organisation mapuche urbaine (mai 2010, Temuco, C.).

²⁷⁶Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation mapuche rurale (avril 2010, Panguipulli, C.).

²⁷⁷Extrait d'entretien avec un dirigeant d'une communauté mapuche dans la zone rurale (avril 2010, Panguipulli, C.).

Cette vision implique l'impératif de l'établissement d'une relation face-à-face, mais ce n'est pas le seul élément qui détermine la formation de liens. Les ressources matérielles représentent également un obstacle :

« Le travail avec d'autres organisations est difficile en raison des espaces pour se réunir. Les espaces sont une question complexe, difficile dans les différents endroits, par exemple Temuco et Valparaíso »²⁷⁸

En conséquence, la plupart des contacts fréquents, qui n'impliquent pas forcément la formation d'une alliance, se font entre les organisations qui se trouvent dans la même ville. Seuls quelques liens peuvent se former entre des organisations qui se trouvent dans des villes différentes, c'est le cas des organisations qui comptent des membres qui ont un lien de parenté ou d'amitié antérieur à l'organisation. Cependant, ces liens n'impliquent pas des négociations pour définir des stratégies communes. Ces éléments représentent une observation mutuelle, mais pas un échange. Les membres des organisations rencontrées interprètent cette observation comme un genre de proximité.

En 2010, les organisations multinationales ne sont pas présentes dans le discours des organisations mapuche au *Ngulumapu*. Elles font aussi l'objet de la méfiance des membres des organisations mapuche rencontrées qui craignent l'intention des partis politiques de dominer ces espaces et de se voir repoussées :

« Les Nations Unies, ou une ONG internationale ? Non, non, non. Non, en général nous avons travaillé seuls, ça a été une option au niveau de l'organisation aussi »²⁷⁹

Cependant, cette situation a beaucoup changé notamment pendant les années 2012 et 2013 avec les invitations en Europe des dirigeants mapuche. En ce qui concerne les liens externes formés par les organisations du *Ngulumapu* nous devons tenir compte du contact formé avec les membres des organisations rencontrées au *Puelmapu*, qui cherchait l'incitation à la coordination de ces communautés.

iii. Europe

Certains membres des organisations rencontrées en Europe proviennent du Comité Exterior Mapuche, mentionné au point 5.3. du chapitre I.

Ceci a un impact, selon les membres des organisations rencontrées, sur les liens qu'elles établissent aujourd'hui. Par exemple, la participation aux rencontres du Comité Exterior Mapuche

²⁷⁸Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation mapuche (avril 2010, Santiago, C.).

²⁷⁹Extrait d'entretien avec le fondateur d'une organisation mapuche urbaine (mai 2010, Temuco, C.).

représente aujourd'hui une raison de la formation d'alliances pour les membres des organisations rencontrées :

« On a fait, pendant une décennie je vais dire, chaque année des rencontres du Comité extérieur. Bon, chaque année il n'est pas venu des gens de toute l'Europe, mais euh..., en tout cas on se retrouvait toujours »²⁸⁰

Pour la même raison, les membres de deux organisations rencontrées expliquent qu'elles forment un lien par la rédaction et la signature de documents ensemble. Cependant, elles ont perdu le contact à cause de problèmes interpersonnels.

Les membres des organisations interviewées déclarent avoir des liens avec des organisations dans d'autres pays en Europe souvent en réponse à un événement en particulier, comme les grèves de la faim menées par des prisonniers mapuche. Seule une organisation déclare ne pas avoir de contact avec d'autres organisations en Europe.

« Nous sommes en contact avec les [communautés], la famille [...] aux Pays-Bas, qui est très active, très active »²⁸¹

Selon les membres des organisations rencontrées, les organisations développent une certaine collaboration entre elles lorsqu'elles se trouvent dans le même pays, mais cela ne représente pas une alliance. La seule exception a été le cas de deux organisations en Belgique qui ont tenté de s'unir, mais qui ont quand même fini par une séparation motivée par une différence de stratégies.

Les membre de deux des organisations rencontrées déclarent avoir vécu un rapprochement en raison de leur soutien au Royaume de l'Araucanie. Ce soutien n'est pas exprimé au niveau des organisations, mais au niveau personnel. Cependant, leurs points de vue étant différents en ce qui concerne la stratégie à suivre, ils déclarent avoir perdu leur relation. Les différences au niveau personnel ont une influence directe sur les liens tissés par les organisations :

« Après il y a aussi le fait que les gens des [organisation] ont une perspective de gauche, ce n'est pas le cas des gens du [organisation], qui [...] est plutôt lié au projet de, du Royaume de l'Araucanie, et que j'ai essayé de définir d'un côté académique, alors si tu nous vois d'une perspective d'oiseau, comme on dit, ce sont des contenus différents »²⁸²

Les membres de plusieurs des organisations rencontrées évoquent la coordination d'un Trawun en Europe en 2012, auquel ont participé les organisations rencontrées sauf deux d'entre elles. Ils rappellent l'apparition d'un objectif ou d'une tentative de coordination générale à cette occasion.

²⁸⁰Extrait d'entretien avec le fondateur d'une organisation mapuche urbaine (novembre 2012, Jemeppe-sur-Sambre).

²⁸¹Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation belge urbaine (aout 2012, Anvers).

²⁸²Extrait d'entretien avec le fondateur d'une organisation mapuche urbaine (septembre 2012, Stockholm).

Cependant, dans la première phase de cette initiative le pas réalisé a été en fait de donner l'opportunité aux multiples nouvelles organisations de se rencontrer :

« Nous avons rencontré des gens d'Allemagne, des assistants au Trawun, bien sûr [...] les gens venaient de Norvège, Suède »²⁸³

Uniquement dans le cas d'une des organisations, les premières rencontres ont été avec des chefs de communautés et des dirigeants, *cacique, lonko*, principalement au Chili :

« Les premiers que j'ai rencontrés c'était les gens du Centro Cultural Mapuche [...] en 1981, euh, à Temuco »²⁸⁴

Le membre de cette organisation explique qu'il a rencontré les Centro Cultural Mapuche (plus tard AdMapu), le Consejo de Todas las Tierras, et des organisations gouvernementales comme le Conseil Mondial des Peuples indigènes. Selon lui, ces liens sont formés par les premières générations de ces organisations, c'est-à-dire les premiers Mapuche exilés, en 1978, mais les générations suivantes, qui prennent en charge les organisations, ne gardent pas forcément le contact avec les autres organisations. Ce contact ne représente pas un lien entre les organisations, car normalement les premiers membres ne participent plus à la lutte, la plupart sont rentrés au Chili et sont trop vieux pour continuer le travail. En conséquence, les rencontres sont de plus en plus espacées. Cependant, les liens d'amitié, de proximité et de confiance se maintiennent au point de pouvoir donner à une personne inconnue les coordonnées des autres sans poser de problème :

« Les contacts sont directement avec les communautés. — Et vous avez été ? [...] — oui, oui. — Souvent ? Pas très souvent, je suppose — non, pas beaucoup, non [...] j'ai été presque toujours dans les grandes concentrations, en formant les grandes organisations au Chili, j'ai participé aux, comment ça s'appelle ?, Consejo de Todas las Tierras, j'ai été là, dans le Conseil National des Peuples indigènes, il y a eu un Conseil National de Peuples indigènes au Chili, moi, j'ai été nommé coordinateur en Europe »²⁸⁵

Les membres d'uniquement deux des organisations rencontrées en Europe ont pris contact au moins une fois avec des communautés au *Puelmapu*. Même si quelques organisations européennes reçoivent de l'information des communautés au *Puelmapu* et la publient sur leurs sites internet, elles ne forment pas un lien comme celui formé avec les organisations au *Ngulumapu*.

Les membres des organisations rencontrées en Europe déclarent maintenir ce lien par des voyages au *Wallmapu* et par les invitations en Europe des dirigeants mapuche. Ceux qui déclarent voyager le plus fréquemment au *Wallmapu* se trouvent en Belgique et en France. Plusieurs liens entre les organisations en Europe et les organisations au *Wallmapu* se forment par le biais d'autres

²⁸³Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation belge urbaine (août 2012, Anvers).

²⁸⁴Extrait d'entretien avec le fondateur d'une organisation mapuche urbaine (novembre 2012, Jemeppe-sur-Sambre).

²⁸⁵Extrait d'entretien avec le fondateur d'une organisation mapuche urbaine (novembre 2012, Bristol).

organisations en Europe et non forcément directement. Dans ces cas, le but est notamment de faciliter la venue des dirigeants et leur intervention auprès des organisations gouvernementales internationales. Les liens de parenté ne sont pas impératifs pour la reconnaissance de l'organisation face aux autres. Cependant, c'est un élément qui favorise le flux d'information avec les communautés au *Wallmapu* :

« La Alianza Territorial, la proximité que nous avons eue avec, Temu Cui Cui, un éloignement [...] après [...], mais il y a eu un rapprochement en raison de l'importance de la cause »²⁸⁶

Cette organisation entre également en contact avec des organisations urbaines, comme Meli Wixan Mapu, après le fait que l'un de ses membres ait vécu au Chili. Alors que dans le cas des autres organisations, notamment où se trouvent des membres d'origine mapuche, les relations se nouent directement avec les communautés. En conséquence, ces dernières ne connaissent pas forcément les organisations qui se forment au *Wallmapu*, sauf par le biais d'internet :

« Comment les avez-vous rencontrés ? – Via internet, les e-mails de groupes, il y en a beaucoup, des groupes en internet, et il y a de l'information tant du Chili que de l'Argentine, des Mapuche »²⁸⁷

Le membre d'une des organisations en Belgique déclare avoir des liens avec des organisations chiliennes au Chili, notamment la Commission éthique contre la Torture, Amnesty International, Comité des Droits de l'Homme. Cependant, l'organisation est plus intéressée à maintenir des liens avec des organisations au niveau local. Son contact avec des organisations en Europe est selon lui toujours d'actualité, mais il reste très vague, sans préciser des noms :

« Nous avons travaillé dans cette.... Commission. Comment avons-nous pris contact avec eux ? [...] Les gens [pays] ont décidé de faire des réunions et de former quelque chose avec les Droits de l'Homme. Alors ils m'ont proposé de travailler, comme nous travaillions pour les Droits de l'Homme, que nous nous intégrions. Et on a commencé ainsi »²⁸⁸

Les relations avec des organisations politiques de gauche formées par des Chiliens ne sont pas positives depuis le retour de la démocratie. Cependant, ces dernières années, les membres de quelques organisations rencontrées déclarent établir des liens constants avec quelques organisations de gauche, ce qui génère de l'éloignement entre les membres des organisations rencontrées. Notamment parce que la vision de certaines organisations sur la population chilienne est très négative :

« Je ne me considère pas Chilien, et l'autre bientôt ne le sera plus non plus, donc moins de soucis »²⁸⁹

²⁸⁶Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation belge urbaine (août 2012, Anvers).

²⁸⁷Extrait d'entretien avec le fondateur d'une organisation mapuche urbaine (novembre 2012, Bristol).

²⁸⁸Extrait d'entretien avec la fondatrice d'une organisation belge urbaine (juillet 2012, Bruxelles).

²⁸⁹Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation belge urbaine (août 2012, Anvers).

Les membres de quelques organisations rencontrées en Belgique ont des liens étroits avec des parlementaires du parti galicien, les Verts belges et allemands et la Gauche unie au travers du Parlement européen, mais spécifiquement dans sa mission liée aux peuples autochtones :

« Les Verts suivent, bien sûr, ils sont dans le même groupe — hein ? — la Gauche unie aussi, on a toujours eu leur appui »²⁹⁰

En ce qui concerne les liens avec des organisations internationales, à part celles qui ont déjà été mentionnées, l'interviewé d'une des organisations fait référence au Forum Social Mondial.

Les partis politiques basque et catalan n'ont pas de liens avec les organisations en Europe, mais avec Wallmapuwén directement au *Wallmapu*. Cette relation est basée notamment sur l'histoire de l'Espagne et de l'exil vécu par les Catalans durant la dictature de Franco et donc de leur rencontre avec la réalité d'autres peuples autochtones. Les interviewés de ces partis expliquent que les liens se forment notamment avec les communautés au *Ngulumapu* et que leur participation dans la « cause mapuche » commence avec l'apport d'aide et de soutien pour permettre la discussion dans le contexte du Parlement européen des premières revendications territoriales liées à des expropriations en bénéfice de la construction de barrages, dans les années 1990. Selon l'interviewé, ces liens sont formés uniquement avec le Parti politique *Wallmapuwén* et cela avec l'extrême précaution de ne pas être vus comme des intervenants ou des influences sur le parti mapuche. Les membres soulignent qu'il n'y a pas « de transferts de modèles », pour éviter au parti mapuche de devoir faire face aux possibles accusations d'influences étrangères. Le soutien à la formation d'organisations politiques dans le mouvement mapuche se concrétise par la signature d'un document de collaboration mutuelle qui consiste en un « type d'aide de collaboration » ou une « déclaration de bonne volonté ». Le membre d'Esquerra Republicana de Catalunya interviewé suppose qu'une démarche similaire a été effectuée par le Pays Basque et la Galice.

Le point en commun le plus important pour le parti est la « revendication politique territoriale inclusive » et les directives :

« Le droit à l'autodétermination, la reconnaissance mutuelle et la solidarité en cas de besoin »²⁹¹

Ces partis ne développent aucun lien avec les organisations mapuche européennes :

« Non, bon, en tant que parti nous avons eu des contacts. Nous avons aussi fait des initiatives du propre parlement basque, en défense des Mapuche, en

²⁹⁰ Extrait d'entretien avec le fondateur d'une organisation mapuche urbaine (novembre 2012, Jemeppe-sur-Sambre).

²⁹¹ Extrait d'entretien avec le porte-parole du Parti Politique Esquerra Republicana de Catalunya (octobre 2012, Barcelone).

défense des minorités en Colombie et d'autres [mais] normalement les partis, on travaille avec les partis »²⁹²

Seule une des organisations interviewées en Europe a des liens proches et fréquents avec des organisations externes telles que celles en faveur Palestine, de la Paix, de solidarité internationale, de soutien aux sans-papiers, aux étudiants, de défense de l'environnement, du féminisme, des minorités sexuelles, etc. Cette organisation représente l'aspect globalisé de la lutte mapuche, où les membres des organisations rencontrées se sentent proches des mouvements sociaux en général. Les membres des autres organisations parlent de relations très étroites, mais n'ont pas de membres en commun, alors que cette organisation a des membres en commun avec les autres organisations dont nous avons tenu compte également dans leur influence sur l'organisation au point 1.2.3. de ce chapitre :

« Je les ai rencontrés en faisant d'autres choses [...] du soutien aux sans-papiers, de soutien aux groupes pacifistes, de groupes de défense de l'environnement »²⁹³

Il y a une certaine coordination entre les organisations en Europe, qui ne se base pas sur les anciens réseaux du Comité extérieur Mapuche mais au travers de la formation d'un réseau qui consiste en une liste d'adresses e-mail par laquelle ils communiquent la venue de dirigeants ou d'autres activités, ainsi que les communications reçues du *Wallmapu* sur la situation des communautés. Cette coordination au travers du réseau est très précaire et elle implique notamment la coordination du travail de logistique pour faire venir les dirigeants, pour les prendre en charge dans chaque étape liée au pays de chaque organisation et de les déposer près de la frontière pour que l'organisation suivante les prenne en charge. De cette façon, les dirigeants venus réussissent à visiter l'Europe, à partir de l'Espagne et l'Italie en arrivant jusqu'en Suède. Un réseau similaire existe aussi pour les organisations dans le monde entier :

« Surtout, maintenir un contact avec d'autres organisations sœurs en défense du peuple mapuche qui sont en Belgique, en Suisse, à Norvège, en Italie, en Allemagne, alors ce sont à-peu-près huit pays où il y a un input de soutien au peuple mapuche, en Europe [...] nous avons organisé des tournées, une fois qu'ils [les dirigeants de communautés au Wallmapu invités] participent dans les activités en Suisse et en Belgique, qui sont les plus importantes, après ils font une petite tournée dans quelques pays d'Europe »²⁹⁴

Le renforcement du lien se fait, donc, durant les années 1990, période post-dictature, quand les organisations mapuche redeviennent actives au *Wallmapu*, ce qui revigore les organisations en Europe par la prise de contact au niveau international.

²⁹²Extrait d'entretien avec le porte-parole du Parti Nationaliste Basque (EAJ-PNV) (septembre 2012, Bilbao).

²⁹³Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation belge urbaine (août 2012, Anvers).

²⁹⁴Extrait d'entretien avec le fondateur d'une organisation française urbaine (septembre 2012, Paris).

2. Réseaux

Nous pouvons observer dans le schéma suivant, généré dans le logiciel Nvivo, les relations réciproques entre les organisations mapuche énumérées dans les tableaux 2 et 3 au point 1.2. du chapitre IV.

Source : Auteur

Au niveau global, nous observons dans ce schéma un total de 16 triades. La formation des triades est accompagnée par la formation de nombreux trous structuraux, où deux organisations ont un lien avec une troisième, mais pas entre elles. Ces trous, observables dans ce schéma, permettent de mettre en évidence la centralité de certaines organisations. Nous observons dans ce schéma l'existence de 9 trous structuraux autour des communautés au *Ngulumapu*, dans les liens formés avec des organisations au *Wallmapu* en général, avec les communautés au *Puelmapu* et avec les organisations européennes. L'organisation 8 a 6 trous structuraux dans ses liens avec les organisations européennes, les communautés au *Ngulumapu*, les communautés aux *Puelmapu* et les organisations au *Wallmapu* en

217

général, y compris les organisations urbaines. L'organisation 5 a 4 trous structuraux, notamment entre les organisations politiques et les organisations européennes non politiques. L'organisation 12 a un seul trou structural entre deux organisations multinationales, l'ONU et le Parlement européen, qui ne peuvent peut-être pas être considérés comme non liés, mais qui ne démontrent pas forcément un lien dans le contexte du réseau social du mouvement mapuche. L'organisation 7 a 2 trous structuraux entre des organisations en Europe et des organisations urbaines au *Ngulumapu*, ce qui a comme conséquence qu'elle représente un lien entre les organisations européennes. Au total, dans ce réseau il y a 77 trous structuraux, ce qui démontre que le réseau n'est pas très unifié et que le pouvoir se retrouve concentré dans certaines organisations. De ce point de vue, l'organisation qui semble *a priori* avoir le plus de pouvoir est l'organisation 10. Cependant, elle fait partie d'un trou structural qui a pour centre l'organisation Folil, ce qui signifie que c'est cette dernière qui porte le plus de pouvoir d'influence sur le mouvement, directement en Europe, mais aussi au *Wallmapu* au travers de l'organisation 10 et de l'organisation 13.

i. Puelmapu

Les organisations au *Puelmapu* font partie de 11 triades des 38 observées au total dans le schéma, notamment avec d'autres organisations du *Puelmapu*. L'organisation 1 fait partie de 4 triades, l'organisation 2 de 3 triades et les communautés au *Puelmapu* font partie de 4 triades. Nous observons dans ce schéma uniquement une triade avec une organisation internationale qui, d'après les entretiens, est le résultat d'une intervention de l'État pour la création d'un projet de soutien en faveur de la population autochtone en Argentine. Une triade est formée également avec une organisation en Europe. Les liens formés sont, dans le cas des organisations rencontrées au *Puelmapu*, basés sur les contacts effectués avec les communautés mapuche du *Puelmapu*, excepté le lien avec l'organisation internationale. Ceci s'explique par le caractère de lien fort des liens établis par les organisations, en se basant sur des liens de parenté ou d'amitié, d'après les entretiens réalisés. Aucune des organisations du *Puelmapu* n'a un trou structural par rapport à d'autres organisations mapuche. Le seul trou structural observable appartient aux communautés du *Puelmapu* dans leur relation avec les organisations du *Puelmapu* d'un côté et les communautés du *Ngulumapu* de l'autre, selon les observations effectuées. Ceci démontre que le pouvoir repose en effet sur les communautés qui font partie des organisations en question.

ii. Ngulumapu

Au *Ngulumapu*, nous observons la présence de 10 triades, dont seulement 1 est entre des organisations au *Ngulumapu*, et le reste entre des organisations au *Puelmapu* et en Europe. Les communautés au *Ngulumapu* font partie de 5 triades avec les organisations interviewées,

l'organisation 7 fait partie de 2 triades, l'organisation 6 d'une seule triade et l'organisation 5 fait partie de 2 triades. La formation de liens entre les organisations au *Ngulumapu* est en effet limitée. Au contraire, les liens formés avec des organisations à l'extérieur sont plus nombreux. Cependant, les triades formées par ces liens n'entraînent pas la formation d'un lien entre les organisations au *Ngulumapu* en raison des nombreux trous structuraux. Ces derniers, étant concentrés autour des communautés mapuche, démontrent que ces dernières concentrent le pouvoir des relations entre les organisations.

La relation entre des organisations mapuche est pour la plupart le résultat d'un contact établi au travers d'autres organisations mapuche. Cependant, des organisations non mapuche font aussi parfois le pont entre deux organisations mapuche.

Cette relation est aussi principalement concrétisée dans la coordination de *Trawun*. Ces activités représentent des affinités et des proximités basées principalement sur les éléments identitaires. La formation d'alliances n'est pas permanente, et même presque inexistante, si ce n'est pour ces parlements où traditionnellement, les décisions sont prises par la totalité des présents.

Dans leurs déclarations, le contact avec les communautés en Argentine apparaît comme un atout, car elles partagent une notion d'affinité, mais ce n'est pas une préoccupation principale. La frontière d'État est plus évidente si l'on observe que l'apparition d'organisations mapuche a eu lieu d'abord du côté du Chili, notamment dans la zone urbaine.

iii. Europe

Au niveau européen, nous avons considéré important de tenir compte des organisations qui selon les entretiens des organisations mapuche maintiennent différents types de relations avec les organisations mapuche. En conséquence, nous tenons compte des Nations Unies, du Parlement européen et de deux partis politiques identitaires européens, le Parti Nationaliste Basque et Esquerra Republicana de Catalunya qu'il nous semble important de présenter ici.

Parti Nationaliste Basque²⁹⁶

Il convient de tenir compte de ce Parti politique, car le Parti politique mapuche a voulu former des liens avec celui-ci en raison de sa sensibilité pour les minorités en général et spécifiquement pour les minorités autochtones.

²⁹⁶ <http://www.eaj-pnv.com/esp/conoce_historia.php>

<http://www.eaj-pnv.com/adjuntos/docs_estaticos/historia.pdf> et entretien avec le porte-parole du Parti Nationaliste Basque (EAJ-PNV) (septembre 2012, Bilbao).

À partir de 1947, ce parti fait partie de l'Union européenne de Démocrates Chrétiens, au travers de laquelle il forme des contacts dans le continent américain, et en 1948 du Mouvement européen.

Sa participation dans le retour de la démocratie s'est reflétée dans son abstention dans la ratification de la Constitution espagnole en raison de la négation de la reconnaissance d'un gouvernement autonome basque. Ce n'est qu'à la fin des années 1970 que les représentants au Parlement à Madrid obtiennent la reconnaissance d'un Conseil général basque et le « Statut de Guernica » faisant référence à l'autonomie du Pays Basque, voté démocratiquement par la population basque, qui forme le Gouvernement basque à la tête duquel s'est toujours trouvé le Parti nationaliste basque.

Selon ce parti, l'État espagnol est celui qui peut permettre le maintien de la culture basque, si sa population réussit la représentation politique. Sa position provient d'un nationalisme de défense des spécificités ou particularités culturelles. Dans le scénario politique, le parti se positionne en centre gauche et parfois en centre droit, avec une dimension sociale importante. Cette position se confirme dans son appartenance au groupe Libéral Démocrate de la Caméra de Strasbourg et dans son statut d'un des fondateurs de la Démocratie chrétienne en Europe.

Esquerra Republicana de Catalunya²⁹⁷

Ce parti a été également contacté par le Parti politique mapuche pour partager les expériences en ce qui concerne la défense d'une identité, mais non forcément en ce qui concerne l'élément indépendantiste ou séparatiste. Ses relations avec le Parti politique mapuche sont purement informatives et ne constituent aucune alliance politique officielle.

Ce parti a été créé en 1931 par l'union de plusieurs petits partis politiques de la zone de Catalogne en réponse à une considération de différence culturelle, voire identitaire, depuis leur occupation au XVIII^e siècle par Castille, laquelle impose une dépendance économique, l'interdiction de l'utilisation du catalan et la destruction de tout organisme gouvernemental catalan. La création de ce parti est le résultat de plusieurs mouvements indépendantistes et de gauche qui naissent durant les premières années du XX^e siècle. À cette époque, le parti se présente et gagne les élections, après lesquelles il se prépare pour proclamer une république indépendante, ce qui a été freiné par une menace de coup d'État provenant du gouvernement espagnol.

La Guerre civile espagnole démonte cette tendance politique en forçant les membres qui survivent à partir en exil. La plupart partent en Amérique latine. Après le retour de la démocratie en

²⁹⁷ <<http://www.esquerra.cat/partit/projecte-politic/projecte-ppcc>> et entretien avec le porte-parole du Parti Politique Esquerra Republicana de Catalunya (octobre 2012, Barcelone).

Espagne, le parti se sent toujours marginalisé par rapport à d'autres partis politiques, par exemple au parti communiste, en raison de son indépendantisme.

Ce parti a comme but l'indépendance des pays catalans avec la formation d'une république propre et la séparation par rapport à l'Espagne dans un contexte d'Europe unifiée. Plus spécifiquement, ce parti souhaite appliquer un programme qui est plus proche de la gauche que de la droite, mais qui n'est pas marxiste et qui est applicable dans une nouvelle république.

En même temps, ce Parti politique fait partie des réseaux internationaux composés aussi par des organisations sociales pour la défense des droits des peuples autochtones dans le monde, comme par exemple l'Alliance Libre Européenne.

Les organisations européennes font partie de 15 triades dans le schéma. L'organisation 11 fait partie d'une seule triade, l'organisation 8 de 5 triades, l'organisation 9 de 2 triades, l'organisation 13 de 4 triades, l'organisation 16 fait partie d'une seule triade, l'organisation 14 de 2 triades et le Parlement européen de 2 triades. Cela démontre que les organisations rencontrées en Europe montrent plus d'intérêt à former des liens que le reste des organisations rencontrées. Ces triades sont formées aussi bien avec des organisations en Europe qu'avec des organisations au *Wallmapu*. Ceci s'explique, selon les entretiens, par leur intérêt à porter un soutien politique et concret à la lutte mapuche. Également selon les entretiens, les liens qui se forment entre les organisations qui ne comptent pas des Mapuche parmi leurs membres et des organisations ayant des membres mapuche formées en Europe sont des liens faibles, car ils ne sont pas basés sur l'amitié ou la parenté, mais sur des fins politiques. En conséquence, les liens et les triades formées entre ces organisations présentent une plus forte stabilité dans le temps.

L'organisation Folil, qui n'est pas dans la liste des organisations interviewées, est une organisation importante. Elle n'a que 2 relations déclarées par les organisations et ne forme pas de triade, mais ses deux relations forment un trou structural. Le fait que cette organisation ne forme pas de triade pourrait signifier qu'elle ne joue pas un rôle important dans le réseau social du mouvement mapuche. Cependant, le trou structural qu'elle forme entre ses liens est entre deux organisations qui forment beaucoup de triades dans le schéma, les organisations 10 et 13, ce qui peut expliquer le rôle central qu'elle joue lors des réunions entre les organisations en Europe. L'organisation 10 a aussi des trous structuraux importants, car elle semble représenter le lien entre les communautés au *Puelmapu* et au *Ngulumapu* et quelques organisations importantes du *Wallmapu*, souvent parce qu'elles sont géographiquement éloignées ou parce qu'elles se trouvent dans le secteur urbain. Cette organisation a aussi un trou structural entre les communautés au *Ngulumapu* et le Parlement européen, ainsi que les partis politiques identitaires en Europe, ce qui signifie qu'elle représente un pont entre les communautés mapuche et ces forces politiques. Elle a aussi un trou structural entre certaines

organisations en Europe et les communautés au *Ngulumapu*. Cette organisation à elle seule compte un total de 16 trous structuraux.

En conclusion sur les différents types de relations dans les trois lieux analysés, nous pouvons affirmer que les organisations rencontrées au *Puelmapu* et au *Ngulumapu* semblent établir des liens forts qui ne permettent pas le développement d'un réseau plus élargi, mais qui sont très dynamiques et temporaires, car ils dépendent des relations personnelles très influencées par l'émotivité des acteurs. Par contre, nous retrouvons en Europe quelques cas de liens faibles qui permettent l'élargissement des réseaux formés par les organisations et qui dépendent moins des relations personnelles des acteurs. De la totalité de la liste des liens formés entre les organisations, l'organisation qui présente le plus de relations est l'organisation 8, suivie par l'organisation 10, l'organisation 13 et les communautés au *Ngulumapu*. Parmi les liens formés par les organisations, des liens forts sont assez récurrents, car les organisations basent la formation de liens sur des relations d'amitié ou de parenté. Ce sont donc des liens qualifiés comme forts.

La matrice qui représente les liens tissés entre les organisations contient certaines lignes en blanc en raison de la difficulté de contacter ces organisations. Elles ont été, néanmoins, incluses dans le schéma, car il est intéressant de connaître les alliances déclarées par les autres organisations.

Dans cette matrice, l'organisation 1 et l'organisation 2 semblent être les uniques organisations équivalentes. Ces organisations se trouvent au *Puelmapu* et réalisent un travail ensemble de façon permanente.

La plupart des organisations forment des liens équivalents. Cependant, les trous structuraux démontrent quelques particularités dans les relations.

Matrice 1 : Matrice créée sur la base des entretiens à propos des relations entre les différentes organisations²⁹⁸

X	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20
1	X	0	0	0	0	0	1	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	1
2	0	X	0	1	0	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1
3	0	0	X	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
4	0	1	0	X	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1
5	0	0	0	0	X	0	0	0	0	0	0	1	1	1	1	0	0	0	0	1
6	0	1	0	1	0	X	0	0	0	0	0	0	0	1	1	0	0	0	0	1
7	1	1	0	0	0	0	X	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	1
8								X												
9									X											
10										X										
11	1	0	0	0	0	0	1	0	0	0	X	0	0	0	0	0	0	0	0	0
12	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	X	0	0	0	0	0	0	0	0
13	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	X	0	0	0	0	0	0	0
14	0	0	0	0	1	1	0	0	0	0	0	0	0	X	0	0	0	1	1	1
15	0	1	0	0	1	0	0	0	1	1	0	1	0	0	X	0	0	0	1	1
16	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	X	0	0	0	1
17	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	X	0	0	1
18	0	1	0	0	0	0	0	0	1	1	0	0	0	1	0	0	0	X	1	1
19																			X	0
20	1	1	0	0	0	0	1	1	1	0	0	0	0	1	0	1	0	1	0	X

Source : Auteur

²⁹⁸ La liste des organisations se trouve dans les Annexes.

Grâce aux entretiens effectués dans le travail de terrain, nous pouvons voir que la plupart des liens formés entre les organisations rencontrées sont du type solidarité primaire, basés sur l'amitié et sur la parenté, c'est-à-dire des liens forts. Il est impossible de savoir si les organisations étudiées forment un sous-groupe, une « communauté d'organisations », seulement une partie d'un sous-groupe, ou même, rien. Étant donné que les relations sont dynamiques, voire temporaires, il aurait fallu définir le temps de l'étude dans le présent ce qui n'aurait pas permis de tenir compte des relations qui ont existé dans le passé et qui n'existent plus, lesquelles ne sont pas sans conséquence dans la structure du mouvement. Ce dynamisme du mouvement mapuche pourrait être attribué aux nombreux liens forts qui se forment entre les organisations.

3. Mouvement politique

« Mme Angela m'a raconté qu'une grande entreprise privée avait un projet qui consistait à construire sept barrages destinés probablement à alimenter sept centrales hydroélectriques. [...] Quand j'ai voulu savoir s'ils avaient essayé de joindre les autorités compétentes j'ai eu la réponse suivante : Qui s'en soucie ? Pouvons-nous vraiment faire quelque chose pour que les lois soient respectées ? »²⁹⁹

3.1. Participation politique

i. Puelmapu

Les membres des organisations rencontrées au *Puelmapu* ne sont pas contre la participation politique explicitement, mais démontrent très peu de confiance et préfèrent l'éviter dans les situations où cela est possible :

« Puisque nous travaillions avec des différents mouvements sociaux et organisations, nous avons compris que la meilleure façon d'affronter le pouvoir dans cette situation en particulier c'était de nous organiser dans un parti politique, mais nous n'y croyions pas vraiment »³⁰⁰

Le manque d'intérêt pour la politique argentine est également observable dans l'affirmation suivante où les délégués de quartier, étant influencés par leur appartenance aux partis politiques, sont remplacés par l'institution de conseil de quartier qui est formé par les voisins de façon indépendante aux partis politiques :

²⁹⁹ Extrait Observation participante.

³⁰⁰ Extrait d'entretien avec le *werken* d'une organisation mapuche rurale représentant la totalité de la population mapuche en Argentine (aout 2010, San Martin des Andes, A.).

*« Avant, il y avait des délégués de quartier, qui étaient des “avancés” des partis politiques. Nous avons réussi que les conseils de quartier soient reconnus »*³⁰¹

ii. Ngulumapu

Uniquement au *Ngulumapu*, les membres de seulement deux des organisations rencontrées déclarent avoir l'intention d'une participation politique. Ces organisations, comprenant le Parti politique, tentent d'obtenir plus de présence politique, considérant cela comme une légitimité par rapport au système politique chilien, mais la représentativité du peuple mapuche est un doute qui diminue les chances d'appartenance de ses membres :

*« Dans la mesure que tu as une présence sociale plus importante, la base à laquelle tu aspires, tu auras un plus haut degré de reconnaissance et de légitimité [...] plus de travail avec les gens que tu cherches à représenter, et avancer dans les tentatives, nous l'avons même fait dans la participation aux élections municipales en 2008, c'était une expérience nécessaire, nous avons évalué et nous nous sommes rendus compte qu'il y a beaucoup à faire encore »*³⁰²

La visibilité est la réussite la plus importante pour le Parti politique mapuche, dont le but est de devenir un pair des autres organisations autochtones dans le monde, ce qui pour lui signifie d'avoir une « présence » politique, d'exister réellement. Cette visibilité est aussi appréciée par la solidarité qu'elle engendre chez les autres populations :

*« Je crois que, dans ce sens, nous avons contribué à élargir les espaces et à faire connaître la réalité et la lutte mapuche dans des espaces qui étaient méconnus, aussi importants que les espaces de solidarité, d'activisme social, de l'institutionnel indigène »*³⁰³

iii. Europe

Nous pouvons observer en Europe une vision positive de la participation dans le système politique par rapport aux autres organisations. En effet, les organisations elles-mêmes ne cherchent pas à participer à la politique :

« Nous nous définissons sur la base de la défense des Droits de l'Homme. Notre rôle est de dénoncer toutes les injustices et les violations des Droits de

³⁰¹Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation de radio communautaire indépendante (août 2010, San Martin des Andes, A.).

³⁰²Extrait d'entretien avec le porte-parole du Parti Politique Mapuche (mai 2010, Temuco, C.).

³⁰³Extrait d'entretien avec le porte-parole du Parti Politique Mapuche (mai 2010, Temuco, C.).

*l'Homme au Chili. Nous ne sommes pas en contact avec des groupes politiques, ça ne nous intéresse pas »*³⁰⁴

Cependant, leur action les mène souvent à prendre contact ou à s'affronter aux institutions gouvernementales chiliennes, telles que l'ambassade. Dans ces cas, les membres des organisations affirment réaliser des activités ou des actions politiques circonstanciées, lors de manifestations par exemple :

*« “Mais pourquoi parler ici, à la porte, pourquoi n'entrez-vous pas ?” Alors nous avons dit oui, bon, nous avons d'abord regardé Victor. Victor a dit “oui, entrons”. Victor est entré et il a profité de transformer ceci en un acte politique »*³⁰⁵

3.2. Partage des croyances du système politique hégémonique

i. Puelmapu

Les membres des organisations rencontrées au *Puelmapu* déclarent explicitement qu'ils ne partagent pas les croyances du système politique argentin en raison du manque de sens du concept de quorum. Le système est considéré comme un système de nombres, où les minorités ne peuvent être représentées :

*« La stratégie du quorum, par exemple, c'est une façon très démocratique de violer ces... [droits des minorités] »*³⁰⁶

ii. Ngulumapu

Dans le cas des organisations qui partagent les croyances du système politique hégémonique, il semble que la stratégie n'est pas cohérente avec les objectifs en raison de l'adoption d'éléments culturels chiliens pour sauvegarder la culture mapuche, selon les membres des autres organisations. Cependant, le membre du parti déclare que justement l'un de ses objectifs est celui de faire accepter à la population son appartenance à la culture mapuche et à la culture chilienne.

La voie politique représente, néanmoins, une possibilité de réussite dans leur recherche d'autonomie régionale, car les mairies peuvent être autonomes. Cependant, étant donné que les Mapuche représentent une minorité, cela paraît difficile :

³⁰⁴Extrait d'entretien avec la fondatrice d'une organisation belge urbaine (juillet 2012, Bruxelles).

³⁰⁵Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation belge urbaine (août 2012, Anvers).

³⁰⁶Extrait d'entretien avec le *werken* d'une organisation mapuche rurale représentant la totalité de la population mapuche en Argentine (août 2010, San Martin des Andes, A.).

« Si l'autonomie se concrétisait, ce serait possible, la vérité est que même les municipalités sont autonomes, entre guillemets, les peuples autochtones pourraient l'être aussi, dans la mesure qu'il y ait une législation en accord »³⁰⁷

En conséquence, malgré la mauvaise image perçue des partis politiques chiliens chez les membres de certaines organisations rencontrées, l'accès aux postes de pouvoir politique local est quand même considéré comme une possibilité d'avancement dans les objectifs du mouvement, même s'ils ne cherchent pas à utiliser la voie politique. Cette voie a une connotation négative uniquement parce que dans le passé, elle n'a pas donné des résultats. Cependant, ces membres ne montrent pas un refus de base à son utilisation à court terme, car l'objectif est de gagner du pouvoir, de devenir un interlocuteur politique respecté pour obtenir à long terme l'autonomie.

La création même d'un parti politique est le résultat d'une négociation d'une partie importante des membres des organisations rencontrées. Certains membres d'autres organisations rencontrées sont d'accord avec la formation d'un parti politique pour pouvoir utiliser la voie politique tout autant que les voies alternatives, en tant qu'instrument ou stratégie, mais gardant un discours sceptique.

iii. Europe

Contrairement à la posture des membres des organisations rencontrées en Europe en ce qui concerne leur participation politique, ils ne voient pas un inconvénient à que d'autres organisations y participent. Le Parti politique mapuche compte avec une certaine acceptation, car il peut jouer un rôle dans le système politique chilien, notamment dans le contexte européen :

« Ils sont venus en Europe et je leur ai donné mon soutien en ce que je pouvais, car j'ai toujours soutenu l'idée que les Mapuche devaient avoir un parti politique, comme il en existe en Europe, dans lequel ils puissent avancer dans ce domaine, aussi, créer de la conscience dans la société même, à propos du peuple mapuche, et faire au travers des partis [...] un parti nettement indigène »³⁰⁸

Les organisations en Europe démontrent donc moins de méfiance par rapport au système politique hégémonique, mais cela n'implique pas un partage des croyances de ce système.

³⁰⁷ Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation mapuche (avril 2010, Santiago, C.).

³⁰⁸ Extrait d'entretien avec le fondateur d'une organisation mapuche urbaine (novembre 2012, Bristol).

3.3. Création Parti politique

i. Puelmapu

Comme vu au point 3.1. de ce chapitre, les membres des organisations rencontrées au Puelmapu refusent incontestablement la création d'un parti :

« Nous, en tant que représentants du peuple mapuche [...] nous refusons catégoriquement la constitution ou construction de partis politiques à l'intérieur du cadre de l'organisation mapuche, parce que nous sentons que ça n'a rien à voir »³⁰⁹

Selon eux, ce genre de projet peut être intéressant uniquement quand plusieurs minorités s'unissent dans un but spécifique et une finalité circonstancielle :

« Il y eut une convocation des partis plus traditionnels, en marginalisant tout le monde. Et nous, puisque nous travaillions avec des différents mouvements sociaux et organisations, nous avons compris que la meilleure façon d'affronter le pouvoir dans cette situation en particulier c'était de nous organiser dans un parti politique, mais nous n'y croyions pas vraiment, nous avons pris cette forme politique comme un outil transitoire »³¹⁰

Le parti est alors vu uniquement comme un outil de pression politique en cas de besoin extrême, dans une situation d'urgence. La preuve du manque d'intérêt dans ce genre de projet est le fait que les membres des organisations rencontrées ont oublié le nom du parti formé, ce qui est peut-être volontaire, mais qui attribue, consciemment ou inconsciemment, une importance nulle à la création d'un parti politique :

« Le MOI, qui était Mouvement... Politique, non, MOPI, qu'était le Mouvement, Mouvement social, je ne sais plus comment c'était, Mouvement Organisationnel Interculturel, c'était quelque chose comme ça »³¹¹

Cette posture est renforcée par le travail qui s'effectue souvent avec des mouvements sociaux argentins qui représentent fréquemment d'autres minorités.

Le seul impact de ce projet est d'avoir pu travailler de façon unie avec d'autres minorités et d'avoir gagné cette bataille politique. Cependant, nous voyons que malgré sa victoire, le système politique de partis est toujours mal vu et n'est pas accepté comme ligne de lutte. La raison principale de cette posture est que ce qui définit le système politique c'est l'intention d'accéder aux postes de

³⁰⁹Extrait d'entretien avec le *werken* d'une organisation mapuche rurale représentant la totalité de la population mapuche en Argentine (aout 2010, San Martin des Andes, A.).

³¹⁰Extrait d'entretien avec le *werken* d'une organisation mapuche rurale représentant la totalité de la population mapuche en Argentine (aout 2010, San Martin des Andes, A.).

³¹¹Extrait d'entretien avec le *werken* d'une organisation mapuche rurale représentant la totalité de la population mapuche en Argentine (aout 2010, San Martin des Andes, A.).

pouvoir, ce qui corrompt les dirigeants et la lutte du peuple mapuche. Ce refus va même jusqu'à générer une rupture avec les secteurs du mouvement mapuche du *Ngulumapu* qui cherchent à adopter ce système et à y participer.

De façon différente des organisations du côté du Chili, durant la dictature en Argentine, la population mapuche a lutté pour défendre la démocratie aux côtés de la population argentine, mais elle ne se considérait pas à l'époque comme mapuche. La revendication de l'identité mapuche au *Puelmapu* est plus récente. La persécution vécue par cette population était basée sur leur condition de paysans, de citoyens de gauche :

« Nilo Cayuqueo, qui maintenant habite en Californie et ici quelques mois par an, a été poursuivi par la Triple A, Alliance Argentine anticomuniste, qui était le groupe paramilitaire d'avant la dictature. Il a été poursuivi pour créer [l'organisation] »³¹²

ii. Ngulumapu

Du côté du Chili, l'expérience est différente. Comme vu au point 6. du chapitre I, l'idée de former un parti politique est ancienne, concrétisée dans plusieurs tentatives, mais qui n'ont jamais représenté une réussite :

« C'est pas nouveau, il y a plusieurs années il y a eu une tentative de création d'un parti »³¹³

Cependant, cette lutte pour le pouvoir est toujours considérée comme une innovation :

« Je sais que traditionnellement entre guillemets les partis politiques, majoritairement, cherchent le pouvoir, la partie indigène serait quelque chose de très nouveau, [...] s'il existe, espérons que ce soit une réussite, mais c'est un grand défi »³¹⁴

Sa formation est considérée comme une autre voie de lutte et donc une option valable pour ceux qui la choisissent :

« Pour moi les organisations ont toujours été un instrument, rien de plus, et le parti est un instrument. Aujourd'hui, je suis en désaccord avec les frères qui parfois idéologisent ; le parti est un instrument, si un instrument sert, il va exister, sinon, il n'existera pas, tu vois ? »³¹⁵

³¹²Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation de radio communautaire indépendante (août 2010, San Martin des Andes, A.).

³¹³Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation mapuche (avril 2010, Santiago, C.).

³¹⁴Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation mapuche (avril 2010, Santiago, C.).

³¹⁵Extrait d'entretien avec le fondateur d'une organisation mapuche urbaine (mai 2010, Temuco, C.).

L'assimilation que la formation d'un tel projet peut représenter n'est pas tout à fait considérée comme négative, car elle peut représenter une opportunité de lutte conséquente, ce qui n'a pas été le cas dans les expériences antérieures. Cela n'empêche pas l'existence d'une certaine méfiance envers l'initiative, même si elle peut représenter un pas vers la récupération identitaire :

« En effet c'est un signe d'assimilation de plus, mais tout passe par la conviction, par être cohérent, il y a plusieurs facteurs inclus »³¹⁶

La possibilité que le parti soit formé par des Mapuche n'ayant pas eu une implication avec les partis chiliens n'apparaît jamais dans les déclarations. En conséquence, la question qui se pose est l'importance de l'expérience politique des membres, qui est considérée comme capital culturel.

Cependant, quelques membres du parti n'ont pas une réelle expérience politique après leur implication dans les partis chiliens, notamment les jeunes :

« Si c'est un militant qui n'a jamais été à une réunion d'un parti, il lui manque l'expérience, alors beaucoup sont des militants dans leur signature, font partie de la masse, du tas, ils n'ont que la conscience d'appartenir à un parti, mais n'ont jamais participé à une réunion, à une prise de décision, rien du tout, alors, je pense que la plupart des Mapuche qui se trouvent à cette place, sont d'un parti de façon presque imaginaire »³¹⁷

Les membres du Parti partagent un sentiment de base idéologique politique, au-delà des sentiments d'appartenance culturelle ou identitaire, dans le but de créer un postulat politique, une nouvelle force tenant compte du contexte non mapuche, et de l'existence d'une population qui est biculturelle, ainsi que de l'acculturation vécue par la population mapuche, c'est-à-dire l'*awinkamiento* :

« Ils avaient déjà commencé un travail théorique, idéologique de discussion d'au moins cinq ans, les premières années, vers 2002, 2003 il y avait une élaboration qui a commencé d'un groupe de base, qui a fini par élaborer une proposition basique de ce qui allait être cet instrument idéologique et politique »³¹⁸

Selon le membre interviewé du Parti politique, ce dernier cherche à rompre avec le discours de la minorité indigène, en incluant la population mapuche urbaine et la population non mapuche, et à se distancier de la population rurale et de tout élément ethnique :

« Il ouvre l'approche théorique et la discussion au-delà de ce qui est ethnique [...] avec une matrice mapuche, mais en comprenant que la réalité historique montre l'existence d'un espace territorial, un espace idéologique, où ne

³¹⁶Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation mapuche (avril 2010, Santiago, C.).

³¹⁷Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation mapuche (avril 2010, Santiago, C.).

³¹⁸Extrait d'entretien avec le porte-parole du Parti Politique Mapuche (mai 2010, Temuco, C.).

*participent pas exclusivement les Mapuche [...] nombreux d'entre nous, beaucoup d'entre nous... ont un pied, une partie dans la société mapuche et une autre partie dans la société chilienne. Alors, dans ce sens il est plus élargi, plus inclusif »*³¹⁹

Selon lui, l'utilisation de concepts indigénistes, ethniques, communautaires provoque des divisions internes dans la population. Un des buts de ce projet est alors d'éliminer les divisions provoquées par la création de territorialités identitaires :

*« Ils disent : “non, nous sommes Mapuche lafkenche”, “non, nous sommes Williche”, “nous sommes Pewenche”. Non, non, c'est-à-dire, dans une lutte politique il ne peut pas y avoir ces définitions aussi simples, qui ne représentent aucune aide »*³²⁰

Le membre d'une organisation qui donne son soutien à la création du Parti considère que le mouvement mapuche n'a rien réussi ces dix dernières années et qu'il est donc nécessaire de récupérer l'indépendance de ces représentants par rapport aux partis politiques chiliens durant leur mandat et ne pas abandonner la population mapuche dans l'exercice politique, pour acquérir la visibilité du mouvement mapuche :

*« Le parti existe pour disputer nos espaces politiques. Par exemple, je peux te dire que dans une zone où 80 % de la population est Mapuche il n'y a aucun Mapuche [au pouvoir], tu vois ? Maintenant, il y a eu, disons, quelques Mapuche, mais ils sont arrivés au travers des partis chiliens, Parti socialiste, PPD, tu vois ?, il a fallu se battre beaucoup pour faire que le peñi soit présent, et qu'il soit effectivement soutenu, tu vois ? Alors moi je dis, ça suffit, ça suffit. Je pense que nous avons le droit à avoir nos propres instruments pour pouvoir nous gouverner dans notre propre espace »*³²¹

L'option de former un parti politique mapuche est elle-même basée sur l'image négative des partis politiques chiliens :

*« À partir des années 1950 jusqu'en 1980, une grande partie de cette approche, finit par être subsumée par les autres courants [politiques] [...] nous avons fini par être le drapeau de lutte du Parti socialiste au MIR. Et après nous avons continué dans cette logique de fournir de l'aide et des ressources aux partis politiques, aux candidats »*³²²

Dans cette posture persiste l'idée de devoir devenir un interlocuteur face à l'État, de créer la possibilité d'avoir le droit de faire entendre son opinion, de former des espaces légitimes aux yeux du gouvernement qui soient créés par le peuple mapuche et qui ne soient pas imposés par le

³¹⁹Extrait d'entretien avec le porte-parole du Parti Politique Mapuche (mai 2010, Temuco, C.).

³²⁰Extrait d'entretien avec le porte-parole du Parti Politique Mapuche (mai 2010, Temuco, C.).

³²¹Extrait d'entretien avec le fondateur d'une organisation mapuche urbaine (mai 2010, Temuco, C.).

³²²Extrait d'entretien avec le porte-parole du Parti Politique Mapuche (mai 2010, Temuco, C.).

gouvernement chilien. En conséquence, un obstacle est l'appartenance aux partis chiliens qui génèrent de la division.

Un deuxième obstacle est le problème pour son inscription dans la loi chilienne, en raison du manque d'acceptation de cette structure légale chez certains membres. Ces complications provoquent une sensation de rejet de la part du système chilien. Cependant, leurs affirmations démontrent un manque d'engagement interne et de soutien de la part de la population mapuche, ainsi que de financement. Il y a alors une contradiction dans l'acceptation du système politique chilien :

« Malheureusement, le parti n'est pas légalisé, ils ont trop débattu en rond à propos du sujet de l'écriture légale, parce que pour que le parti soit légal, ils exigent une écriture qui doit être en accord avec la loi de partis politiques, et là je pense que nous avons eu des perceptions différentes »³²³

Le Parti, qui n'est donc pas encore inscrit légalement, ne compte pas non plus avec un support d'infrastructure, ce qui renforce la sensation de précarité :

« Non, il n'y a pas un siège. Il y a des adresses uniquement, les gens fonctionnent chez eux, ceux qui habitent à la campagne fonctionnent à la campagne »³²⁴

La création d'un parti politique mapuche représente pour certains une option afin de maintenir le travail politique du mouvement de façon indépendante, sans avoir besoin de passer par d'autres partis politiques. L'accès aux espaces politiques est maintenant réservé au Parti politique mapuche qui peut s'occuper de cet aspect, permettant aux autres organisations de se concentrer sur un travail en parallèle.

Si le Parti politique réussit à arriver au pouvoir dans une mairie, alors ceci peut créer le contexte d'une zone gérée politiquement par le peuple mapuche, pour obtenir l'objectif final qui est celui de s'organiser et de s'autogouverner selon leurs coutumes et dans leur propre territoire :

« Moi j'ai été là [au Parlement chilien]. [...] moi ça me dégoûte, j'ai mal au ventre de devoir parler avec eux, mais il faut le faire. C'est pour ça, moi je te le dis : s'il y a un des nôtres, on peut réussir quelque chose »³²⁵

La posture du Parti politique est de s'intégrer au système pour acquérir une meilleure marge d'action. La vision négative du système politique chilien est toujours présente, même au moment de vouloir y participer. Cependant, cette vision négative ne provoque pas chez les membres du parti le besoin de s'approcher des autres lignes de lutte du mouvement mapuche. À ce sujet, nous pouvons

³²³Extrait d'entretien avec le fondateur d'une organisation mapuche urbaine (mai 2010, Temuco, C.).

³²⁴Extrait d'entretien avec le fondateur d'une organisation mapuche urbaine (mai 2010, Temuco, C.).

³²⁵Extrait d'entretien avec le fondateur d'une organisation mapuche urbaine (mai 2010, Temuco, C.).

observer qu'il y a une vision négative, même si respectueuse, des secteurs conflictuels du mouvement mapuche, suivant les déclarations sur les différentes options de lutte disponibles :

« La pire des choses qui peut arriver à un peuple est d'arriver à la confrontation, à une lutte militaire »³²⁶

Le Parti politique représente la ligne de lutte du mouvement mapuche qui veut s'approcher le plus d'autres peuples autochtones, dans l'intérêt de connaître et d'apprendre d'autres expériences similaires, des groupes qui cherchent l'autonomie aux groupes qui cherchent l'indépendance :

« Une façon d'avancer est de connaître d'autres expériences et d'établir des relations avec des organisations qui ont une orientation politique avec certaines caractéristiques »³²⁷

Cependant, cela ne vise pas forcément les peuples autochtones d'Amérique latine. Le Parti politique cherche à suivre le chemin de peuples qui se trouvent en Europe ou en Amérique du Nord, où les avancements sont plus importants et où la notion de peuple autochtone est différente :

« Avec tout le respect que le mouvement indigène mérite, il faut rompre avec cela, parce que nous ne sommes pas indigènes, nous sommes Mapuche »³²⁸

Le Parti politique se concentre donc sur la formation de relations politiques avec les partis politiques au Pays Basque, en Catalogne, au Pays de Galles et en Irlande, en cherchant à former une lutte se basant sur les concepts de « peuple » et de « nation ». Le but est de s'introduire dans le monde politique, de devenir un interlocuteur légitime et de prendre une orientation politique déterminée culturellement et positionnée dans le contexte international de cette problématique. La rencontre avec le membre de cette organisation révèle l'existence d'un désaccord et d'une rupture conceptuelle avec la vision des peuples autochtones d'Amérique latine, car cette organisation cherche à s'éloigner de la vision indigéniste que les mouvements des peuples autochtones en Amérique latine partagent.

Le Parti politique a développé quelques liens avec d'autres organisations, mais seules les alliances formées avec d'autres partis politiques au niveau international, représentant d'autres peuples autochtones, sont clairement citées. Dans ce cas, il n'y a pas les conditions géographiques ni identitaires en particulier pour le développement de proximité. Cependant, ces liens peuvent représenter l'évolution du mouvement politique en un mouvement politique identitaire.

« Alors tu te rends compte qu'il y a quelques éléments en commun dans n'importe quel endroit du monde, indépendamment des réalités historiques, politiques, matérielles, idéologiques et identitaires. Et en Amérique latine,

³²⁶Extrait d'entretien avec le porte-parole du Parti Politique Mapuche (mai 2010, Temuco, C.).

³²⁷Extrait d'entretien avec le porte-parole du Parti Politique Mapuche (mai 2010, Temuco, C.).

³²⁸Extrait d'entretien avec le porte-parole du Parti Politique Mapuche (mai 2010, Temuco, C.).

*nous avons établi un certain degré de lien avec les gens [...], mais pas très formel »*³²⁹

En ce qui concerne les autres organisations mapuche, le fait que les objectifs sont en général identitaires donne une impression de proximité mais de toute évidence, le Parti politique ne veut pas s'intégrer dans le reste du mouvement mapuche.

En ce qui concerne le territoire d'action du Parti politique, celui-ci est limité à l'intérieur des frontières du Chili, car il cherche à travailler dans le cadre de la politique chilienne. Cette organisation ne peut donc pas défendre la partie du *Wallmapu* qui se trouve du côté de l'Argentine.

iii. Europe

Les membres des organisations rencontrées en Europe déclarent connaître peu du Parti politique. Elles n'ont réalisé que quelques rencontres quand des membres de celui-ci font des voyages en Europe, mais elles ne maintiennent pas de communication ou de contact permanent :

*« Euh, non. Je connais... comment il s'appelle ? Celui qui habite en Espagne, il fait son doctorat, je crois. Non, ils ont surtout contact avec l'Espagne »*³³⁰

En premier lieu, les membres des organisations rencontrées déclarent un certain refus vis-à-vis de la formation du parti, notamment en reprenant et respectant la posture des communautés mapuche avec lesquelles les membres des organisations mapuche européennes déclarent travailler, et qu'elles veulent défendre :

*« Ils sont à ce niveau-là, mais ils ne partagent pas avec la base. Le parti a une très petite base. Les gens ne veulent pas »*³³¹

4. Identité

*« Don Guido s'inquiète aussi de la perte des coutumes ancestrales, comme la pêche artisanale. Cependant, ce n'est pas un fait établi que cette coutume fasse partie de la culture traditionnelle mapuche. Il en est de même pour la consommation du maté. Ça pourrait démontrer qu'ils ont intégré des coutumes non mapuche »*³³²

³²⁹Extrait d'entretien avec le porte-parole du Parti Politique Mapuche (mai 2010, Temuco, C.).

³³⁰Extrait d'entretien avec le fondateur d'une organisation mapuche urbaine (septembre 2012, Stockholm).

³³¹Extrait d'entretien avec la fondatrice d'une organisation belge urbaine (juillet 2012, Bruxelles).

³³²Extrait Observation participante.

i. Puelmapu

L'assimilation forcée des Mapuche a entraîné un sentiment de négation de leur propre culture, ce qui a eu comme conséquence leur transformation en paysans comme n'importe quel autre citoyen argentin, comme nous l'avons vu au point 3. du chapitre I :

« Dans les années 1990 il y avait toute une idée d'être des gauchos, d'être des paysans, comme le huaso. Mais de ne pas être indigène. C'était très mal vu »³³³

Cette influence culturelle externe est de nos jours aussi observable au niveau personnel, ce qui est considéré comme dangereux pour la préservation de la culture et du bien-être des Mapuche notamment quand il s'agit des *lonko* qui écoutent les conseils d'hommes politiques.

Un secteur de la population argentine non mapuche cherche à s'approcher des éléments culturels mapuche et à s'éloigner des éléments culturels occidentaux argentins. Ils ne veulent pas devenir Mapuche, mais adapter leur vie à une vision plus proche de la culture mapuche :

« Ça reste à l'intérieur de moi, et je prétends que mes enfants l'apprennent aussi, particulièrement qu'il y a d'autres cultures, qu'il y a d'autres formes de pouvoir vivre, qui ne sont pas celle du consumérisme, d'être en permanence en train de voir comment arnaquer ton propre frère pour pouvoir mettre du pain dans ta bouche »³³⁴

La récupération de l'identité est extrêmement liée à la formation d'organisations mapuche, qui représente un pas important dans le processus de stabilisation et de récupération de l'identité à travers la récupération du système politico-administratif, lequel est explicitement lié au territoire, suivant la tradition mapuche. Ceci devient évident dans l'affirmation suivante où l'interviewé fait référence au territoire et à la configuration sociopolitique en tant que synonymes :

« Nous comprenons que la première chose à faire est de garantir cette organisation politique, l'objectif primordial et fondamental de notre peuple est son territoire »³³⁵

Dans ce but, les organisations occupent les postes de chef avec leurs autorités ancestrales comme une protection des rôles ancestraux, bien que les États imposent de créer des postes d'autorités en accord avec la culture occidentale, telles que le « Estatuto Tipo » que nous avons mentionné au point 3.2.c. du chapitre I :

³³³Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation de radio communautaire indépendante (août 2010, San Martin des Andes, A.).

³³⁴Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation de radio communautaire indépendante (août 2010, San Martin des Andes, A.).

³³⁵Extrait d'entretien avec le *werken* d'une organisation mapuche rurale représentant la totalité de la population mapuche en Argentine (août 2010, San Martin des Andes, A.).

« Pour une question de nécessité, et d'optimisation de l'outil juridique, les lonko sont devenus les présidents, les werken des secrétaires, mais suivant la situation de l'État, formelle, disons, après, dans notre organisation tout continue comme avant, suivant l'ordre mapuche »³³⁶

Les Mapuche attribuent à la perte de leur configuration politico-administrative la responsabilité de leur situation de pauvreté et leur empêchement de s'organiser pour lutter contre la colonisation jusqu'à nos jours. Dans cette logique, les membres des organisations rencontrées affirment que la solution à leurs revendications est la récupération du rôle des autorités ancestrales, ce qui implique une nouvelle attitude du dirigeant de communauté mapuche, mentionné au point 4.2. b. et c. du chapitre I :

« Visualiser que cela peut changer par un besoin du peuple mapuche qui continue à avoir des autorités totalement légitimes et surtout qui répondent à une certaine pensée du peuple mapuche »³³⁷

Dans la recherche de l'objectif de lutter contre l'aspect individuel de la structure occidentale et la récupération de l'aspect collectif de la structure traditionnelle mapuche, la population mapuche s'est vue forcée à accepter l'offre de gouvernement argentin de créer des communautés avec une personnalité juridique collective, mais en définissant un dirigeant, c'est-à-dire un représentant légal de la communauté. Cette forme collective ne fait pas partie de la tradition mapuche, la formation de ces communautés a été un premier pas qui est maintenant séparé de ce qui est la création et la récupération des identités territoriales :

« C'est l'Etat qui les appelle communautés, c'est un concept qui n'a rien à voir avec l'autre, ce qui s'est passé c'est que dans les grandes communautés il y a eu des problèmes de cohabitation, ceci est vu par les winka comme des séparations, et nous ne croyons pas que ce soient des séparations, ni des divisions, mais des avancements conceptuels dans la récupération de la réelle identité mapuche, et les familles mêmes commencent à s'auto-identifier, en proposant des lof »³³⁸

Le réel processus de récupération a commencé par l'action de mettre en question le concept de communauté et l'interpréter comme un concept occidental et internalisé postérieurement par la population mapuche et non comme une structure ancestrale. Comme nous l'avons mentionné à propos des *lebo* au point 2.1. du chapitre I, cette première action a mis en évidence le besoin de reprendre la structure du *lof*, ce qui a requis en premier la compréhension sur leur distribution ancestrale et leurs différentes séparations, qui ne sont plus respectées aujourd'hui. Ce processus se concrétise par la

³³⁶Extrait d'entretien avec le *werken* d'une organisation mapuche rurale représentant la totalité de la population mapuche en Argentine (août 2010, San Martin des Andes, A.).

³³⁷Extrait d'entretien avec le *werken* d'une organisation mapuche rurale représentant la totalité de la population mapuche en Argentine (août 2010, San Martin des Andes, A.).

³³⁸Extrait d'entretien avec le *werken* d'une organisation mapuche rurale représentant la totalité de la population mapuche en Argentine (août 2010, San Martin des Andes, A.).

formation de *zonales*, dont nous avons déjà parlé au point 1.1. et reprendrons au point 5. de ce chapitre d'analyse.

Ceci montre un besoin de récupération d'éléments traditionnels dans le peuple mapuche malgré le temps vécu éloigné de ces éléments. Ce besoin peut s'expliquer par une opposition aux actions des conquistadores, ou encore par un besoin de donner marche arrière à l'invasion européenne, deux siècles après :

« C'est un processus lié au degré de soumission vécu par le peuple et ça explique aussi comment les familles ont commencé à se rendre compte... [...]. Quand l'armée est arrivée là, il y avait des lof, les lof étaient des grandes familles [mapuche], et ils ont été isolés à un seul endroit »³³⁹

En conséquence, les identités ancestrales n'ont plus le même sens qu'avant. Les identités territoriales sont déterminées par l'appartenance au territoire, c'est-à-dire l'identité est définie en fonction du territoire habité. Avec ce processus, les familles mapuche se sont retrouvées dans le besoin de redéfinir de nouvelles identités territoriales en accord avec les nouveaux territoires qu'elles habitaient. Cependant, cela n'a pas empêché la réapparition des anciennes identités territoriales, comme l'identité pikunche, l'identité pewenche et l'identité williche. L'organisation principale mapuche en Argentine a coordonné la formation de ces identités traditionnelles, mais lorsque de nouvelles identités territoriales ont surgi, elle a permis aux familles en question de créer leur propre identité et de la définir telle qu'ils la discernaient, par leur propre sentiment d'appartenance, sans intervenir dans le processus. Cette organisation ne fait pas partie de la détermination de ces identités territoriales, elle joue un rôle uniquement après qu'elles sont formées par les propres familles, lors de leur reconnaissance au niveau du gouvernement argentin.

Le processus de désintégration des communautés est entamé au sein des familles mêmes qui commencent à voir la possibilité de se regrouper avec les familles qui leur ressemblent plus. Ces familles voient la possibilité de vivre sous la direction d'un *lonko* en accord avec leurs besoins et leurs intérêts. L'éloignement entre les familles et le chef des communautés n'a pas lieu dans la structure ancestrale mapuche. Le déclenchement de ce processus explique l'augmentation du nombre d'identités territoriales représentées par l'organisation centrale au *Puelmapu*. La récupération de l'identité a induit à une réorganisation importante de toute la population mapuche, mais leur représentation se maintient au travers de la même organisation légitimée par toutes les *zonales*.

La défense de la culture et de l'identité mapuche implique, pour les membres des organisations rencontrées, de rester à l'écart de toute influence de la part des autorités argentines sur les personnes qui prennent en charge le processus de récupération de l'identité. Les *lonko* de chaque

³³⁹Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation de radio communautaire indépendante (août 2010, San Martin des Andes, A.).

lof mapuche qui sont chargés de guider les membres dans leur définition d'appartenance identitaire ont aussi vécu l'invasion occidentale et, en conséquence, leurs connaissances mapuche se sont vues diminuées. C'est pour cela que les *lonko* qui déterminent leurs actions selon la tradition mapuche représentent un avancement dans la récupération de l'identité.

Ce n'est pas seulement un rôle autoritaire qui exerce un certain pouvoir sur la population, mais ils représentent aussi une image de soutien spirituel et émotionnel qui légitime le processus :

*« C'est ce besoin politique de renforcer l'identité mapuche. [...] Ce sont eux qui donnent les ordres, qui expriment leur pensée et qui orientent la question politique. [...] les autorités ont la connaissance, elles comprennent et orientent réellement l'action politique. [...] Et c'est la même chose avec les konas, avant c'étaient les garçons qui semaient le mieux [la terre] seulement, mais aujourd'hui, ils prennent en charge de nombreuses actions politiques, en défense du droit du peuple mapuche et aujourd'hui ils sont réellement les guerriers qu'ils étaient [traditionnellement] »*³⁴⁰

Il est intéressant de voir que la récupération des autorités ancestrales a eu lieu comme une conséquence incontournable de la récupération identitaire et politico-administrative. Dans cette logique, les organisations ne montrent pas l'intention de présenter ce projet aux autorités argentines. Ce sont des autorités qui sont légitimes aux yeux de la population mapuche et c'est en cela qu'elles reprennent leur force et leur respect :

*« Autant le lonko philosophique, que la pillankusa, ou le kona, ou werken et lonko, s'ajoutent à un processus [...] »*³⁴¹

Comme nous l'avons vu au point 3. du chapitre III, la langue joue un rôle primordial dans l'identité des peuples. Selon les membres des organisations rencontrées, uniquement une petite partie de la population parle le *mapuzungún* de nos jours. La perte importante de la langue devient un symbole de l'invasion et de la perte de leurs droits en tant qu'indigènes. La récupération de la langue est alors une ligne de lutte. Dans cette ligne, les membres des organisations rencontrées expliquent l'importance du contexte dans le maintien de la langue et donc l'importance de sa récupération. Elle représente un code de conduite à récupérer. Afin d'atteindre une réelle compréhension de celle-ci, il ne suffit pas d'être capable de la parler, mais il faut s'unir à l'interlocuteur, créer un lien. Cette récupération permet de récupérer des relations intergénérationnelles. La non-transmission de la langue est certes un obstacle pour la récupération de l'identité, mais elle ne l'empêche pas complètement :

« Ici ça commence à être vu comme un besoin, entre les jeunes aussi, les jeunes gens ont beaucoup travaillé avec l'idée de la récupération, aussi de l'identité,

³⁴⁰Extrait d'entretien avec le *werken* d'une organisation mapuche rurale représentant la totalité de la population mapuche en Argentine (aout 2010, San Martin des Andes, A.).

³⁴¹Extrait d'entretien avec le *werken* d'une organisation mapuche rurale représentant la totalité de la population mapuche en Argentine (aout 2010, San Martin des Andes, A.).

ce qui avant, il y a un temps était très difficile de définir. Aujourd'hui, non, la plupart des jeunes sont très fidèles à leur territoire, leur identité et leur peuple »³⁴²

Néanmoins, les familles mapuche retrouvent un autre obstacle. L'évolution différente vécue par les familles séparées géographiquement fait que la récupération de la langue devient difficile :

« Oui, ça change par rapport aux situations vécues, tu vois. Il y a des communautés qui sont un peu plus éloignées des villes, et où les personnes âgées ont beaucoup plus de possibilités d'exercer leur langue, que nous, qui sommes plus proches de la ville »³⁴³

Le *mapuzungún*, en français « langue de la terre », est considéré comme une connexion à la terre. Il surgit de l'intention des hommes de pouvoir comprendre les messages que la terre leur envoie. En conséquence, l'apprentissage de la langue n'est pas réduit à connaître la signification des mots ou la construction grammaticale. Ces dernières années au *Puelmapu*, les *lof* ont commencé à reconsidérer l'importance de la perte de la langue, jugeant que cela implique un manque de communication avec la nature. Cela a amené à une réflexion générale sur la récupération de la langue :

« Tu dois pouvoir relier cela avec ton entourage, parce que tout cela est lié à la relation »³⁴⁴

Ceci implique la capacité d'établir un contact avec la nature, mais aussi de partager un code de conduite et une attitude propre de la culture mapuche qui se définit par une compréhension de la langue et de la finalité de la parler :

« Il ne suffit pas de parler la langue, mais de savoir comment on la comprend et pourquoi on la parle »³⁴⁵

Les communautés ont également voulu communiquer entre elles. Les membres plus âgés ont repris les anciennes coutumes liées à la langue, telles que la salutation traditionnelle mapuche, qui implique une présentation de soi-même ainsi qu'un bref récit sur la situation émotionnelle actuelle de soi-même. En conséquence, la langue a été récupérée essentiellement dans le contexte de récupération des cérémonies traditionnelles, non seulement les cérémonies religieuses, mais aussi les cérémonies politiques, telles que les réunions de l'organisation, le *NGuillatún* et la *Trawun* que nous avons mentionnées au point 5.3. du chapitre I. L'extinction de la langue dans la zone urbaine est liée à celle

³⁴²Extrait d'entretien avec le *werken* d'une organisation mapuche rurale représentant la totalité de la population mapuche en Argentine (août 2010, San Martín des Andes, A.).

³⁴³Extrait d'entretien avec le *werken* d'une organisation mapuche rurale représentant la totalité de la population mapuche en Argentine (août 2010, San Martín des Andes, A.).

³⁴⁴Extrait d'entretien avec le *werken* d'une organisation mapuche rurale représentant la totalité de la population mapuche en Argentine (août 2010, San Martín des Andes, A.).

³⁴⁵Extrait d'entretien avec le *werken* d'une organisation mapuche rurale représentant la totalité de la population mapuche en Argentine (août 2010, San Martín des Andes, A.).

de la religion mapuche, car la réalisation des cérémonies, réalisées en *mapuzungún* s'est limitée aux zones rurales éloignées.

D'un autre côté, les jeunes mapuche commencent à vouloir apprendre la langue, ce qui implique que certains membres commencent à se consacrer à son enseignement aux nouvelles générations. Dans une deuxième étape, la récupération de la langue est devenue une responsabilité de l'organisation centrale, en représentation des intérêts des communautés mapuche au *Puelmapu*. Cette organisation a commencé alors un processus de reconnaissance plus ample de la langue, ce qui a impliqué la création d'un alphabet et d'une orthographe. Ceci implique la transformation de la langue, initialement orale, en langue écrite, c'est-à-dire une institutionnalisation de la langue, une influence irréversible de la culture occidentale :

*« Il y a une idée de récupération, le mapuzungún est parlé. Il est parlé de plus en plus. Il y a deux façons de l'écrire, le rangüileo et le marileo »*³⁴⁶

Aujourd'hui, la langue se trouve à l'étape primaire de récupération, car elle n'est pas parlée dans la quotidienneté :

*« Tu salues et tu dis au revoir en mapuzungún, mais tu dis ce qui est important en espagnol »*³⁴⁷

D'un autre côté, le *mapuzungún* a la particularité d'être fortement lié au domaine de l'émotionnel, ce qui l'éloigne encore plus de l'espagnol :

*« Le mapuzungún est très riche pour exprimer les sensations [...] la salutation mapuche est une cérémonie, c'est un maritún, ça s'appelle, et ça dure un bon moment, où l'homme raconte, ou la femme, le peñi ou la lamien, raconte d'où ils viennent, leurs rêves, leurs choses, tout leur bagage de choses. Nous ici on dit "salut" et c'est fini, ça nous intéresse même pas de savoir comment tu vas »*³⁴⁸

Cette empreinte culturelle et relationnelle a deux effets sur la population. D'un côté, la personne qui parle le *mapuzungún* est considérée comme une personne très émotive, en contact avec ses sentiments qu'elle exprime. D'un autre côté, la relation entre deux personnes qui se saluent en *mapuzungún* est considérée comme une relation plus proche que celle qui se forme entre deux personnes qui se saluent en espagnol. Cette différence représente aussi une difficulté pour la récupération du *mapuzungún*, car ce rituel nécessite du temps, ce qui est en contradiction avec les rythmes de la société actuelle.

³⁴⁶Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation de radio communautaire indépendante (août 2010, San Martin des Andes, A.).

³⁴⁷Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation de radio communautaire indépendante (août 2010, San Martin des Andes, A.).

³⁴⁸Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation de radio communautaire indépendante (août 2010, San Martin des Andes, A.).

Une autre récupération de l'identité est la coordination de *Trawun* avec des organisations et des familles des deux côtés des Andes et la coordination de parlements de toutes les familles au *Puelmapu* :

« Il y a eu des Trawun très grands, nous avons dû transmettre le Trawun de Koz Koz, après cent ans, le peuple mapuche se réunit à nouveau »³⁴⁹

ii. *Ngulumapu*

Du côté du *Ngulumapu*, la récupération identitaire est liée à celle du territoire, qui n'a pas uniquement un lien religieux avec les ancêtres et les esprits de la Terre, mais elle représente également la revendication du peuple mapuche d'être reconnu en tant que peuple et en tant que nation :

« Si un peuple n'a pas de terres ce n'est pas un peuple, ce n'est pas une nation »³⁵⁰

La récupération du territoire a déclenché, comme au *Puelmapu*, la récupération de leur configuration politico-administrative. Les membres des organisations rencontrées lient cette perte politico-administrative à la distribution de la population dans le territoire et à la pauvreté dans laquelle se retrouve aujourd'hui le peuple mapuche. Elles attribuent à cette dislocation non seulement l'incapacité de maintenir les nouveaux territoires, mais aussi l'incapacité de s'organiser en tant que peuple pour résoudre leurs problèmes.

« La reprise des autorités ancestrales, il y a eu un processus de récupération des formes de dénomination réelle, comme celles des anciens dirigeants ou chefs »³⁵¹

La défense de l'identité et de la culture devient également une lutte pour la défense des espaces sacrés et de l'appartenance au territoire, ce qui est très lié à la lutte pour la défense de la nature. En conséquence, la protection de la nature est une des luttes pour la défense de la culture. Ceci implique de ne pas accepter ce qui n'est pas naturel, et donc ce qui n'est pas conséquent avec la culture mapuche, c'est-à-dire, ce qui va contre les croyances de la culture mapuche.

Un élément important d'influence sur la population mapuche urbaine au *Ngulumapu* est l'isolement ou l'éloignement du contexte nécessaire pour maintenir le lien avec la nature ainsi que l'utilisation de la langue. L'insertion dans la société chilienne détermine la condition du *mapuzungún*. Les Mapuche se sentent forcés à parler en espagnol, ce qui leur fait perdre l'accent et la prononciation correcte :

³⁴⁹Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation de radio communautaire indépendante (août 2010, San Martin des Andes, A.).

³⁵⁰Extrait d'entretien avec le fondateur d'une organisation mapuche urbaine (mai 2010, Temuco, C.).

³⁵¹Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation mapuche (avril 2010, Santiago, C.).

« Parfois je crois que le fait d'être immergé en permanence dans l'utilisation essentiellement de l'espagnol il y a une perte inconsciente »³⁵²

L'influence culturelle, par l'utilisation fréquente de l'espagnol, a déformé la prononciation, mais également, quelques concepts diffèrent d'une communauté à l'autre :

« Oui, selon les secteurs il y a des différences. Quand nous parlons, disons, de gens de la région IX et la X il y a des différences parce que dans la X, malheureusement, ils ont perdu avant la culture »³⁵³

Les membres des organisations rencontrées considèrent que la situation est différente au Ngulumapu en ce qui concerne le niveau de perte de la langue. Il y a un consensus selon lequel au Ngulumapu la population a eu plus de chances de garder la langue, ce qui ne dédit pas sa situation vulnérable. Les membres de deux des organisations mapuche légitiment des études qui affirment qu'uniquement 20 % de la population qui se déclare Mapuche parle le *mapuzungún* :

« Il est circonscrit aux environnements dans la nature, et seulement les anciens le parlent, dans le contexte familial ou rituel, donc si l'on ne fait pas un effort, le risque de disparition est latent »³⁵⁴

Les membres des organisations rencontrées affirment que la perte de la langue est regrettée, même parmi la population qui ne la parle pas. Elles partagent l'hypothèse selon laquelle la langue est plus parlée dans le secteur rural que dans le secteur urbain.

Cependant, le secteur rural a également vécu l'intégration sociale et culturelle menée par le gouvernement chilien, notamment au travers des écoles. Pour les personnes interviewées, cela est une explication de l'impossibilité d'apprendre la langue en étant déjà adultes :

« L'on peut difficilement demander à ces enfants qui ont grandi sans l'opportunité de l'apprendre de leur communauté, de la connaître aujourd'hui »³⁵⁵

L'éducation culturelle occidentale que les écoles municipales chiliennes apprennent aux enfants devient un opposant aux communautés mapuche qui sentent que :

« L'éducation est un moteur principal de changement de conscience »³⁵⁶

Selon la perception des membres des organisations, ce moteur pousse dans la direction opposée à celle de la récupération de leur culture.

³⁵²Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation mapuche (avril 2010, Santiago, C.).

³⁵³Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation mapuche (avril 2010, Santiago, C.).

³⁵⁴Extrait d'entretien avec le porte-parole du Parti Politique Mapuche (mai 2010, Temuco, C.).

³⁵⁵Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation mapuche (avril 2010, Santiago, C.).

³⁵⁶Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation mapuche (avril 2010, Santiago, C.).

La difficulté de la récupération de la langue est un aspect que les organisations mapuche reprochent au gouvernement chilien, car il n'a pas encore réalisé de politiques publiques éducationnelles qui soient effectives dans le rétablissement de celle-ci.

La lutte pour la défense de la culture au travers de la récupération de la langue contient un aspect qui crée un dilemme. Au *Ngulumapu*, le caractère oral de la langue est très important pour la récupération de l'identité :

« Nous savions clairement que notre culture s'est toujours transmise oralement »³⁵⁷

Ce qui met en évidence la contradiction de l'adoption d'un caractère occidental pour la récupération de la langue traditionnelle.

La religion apparaît dans les affirmations des membres des organisations rencontrées au *Ngulumapu* comme un élément de séparation et de division, plus que de définition identitaire, car elles lient ce concept aux religions occidentales. La religion mapuche, par contre, est fortement liée à l'identité, mais ne surgit dans leurs déclarations qu'au moment de parler du lien au territoire, que nous verrons au point 5. et au point 6.2.3. de ce chapitre d'analyse.

iii. Europe

En ce qui concerne l'identité mapuche de la population en Europe, les membres des organisations rencontrées expliquent que les organisations travaillent pour la récupération de cérémonies traditionnelles politiques et religieuses.

Nous retrouvons en Europe l'intention de faire sortir la population mapuche de leur insertion dans le monde et les structures chiliennes. Les membres des organisations rencontrées en Europe déclarent alors partager l'idée de défendre la culture mapuche générant une conscience chez la population mapuche en général :

« Les gens en ont marre de se battre, de lutter et où leur unique destin est la prison. Les gens en ont marre de ça, les gens veulent sortir, ils veulent être, euh, travailler, s'insérer dans la société, mais ce n'est pas possible, ce n'est pas possible »³⁵⁸

Les membres mapuche des organisations en Europe ressentent plus profondément le besoin de la récupération de l'identité, notamment faisant allusion à l'époque préalable à la Pacification de l'Araucanie. Dans ce cas, la défense de la culture est également liée à la perte du territoire, interprété

³⁵⁷ Extrait d'entretien avec le fondateur d'une organisation mapuche urbaine (mai 2010, Temuco, C.).

³⁵⁸ Extrait d'entretien avec la fondatrice d'une organisation belge urbaine (juillet 2012, Bruxelles).

comme territoire – nation, mais qui représente simultanément un passé de bien-être basé sur la bonne alimentation, la santé, entre autres :

« Mais nous ne savons pas d'où nous venons parce qu'après [...] la Pacificación, les familles mapuche ont été déplacées, leurs territoires ont été réduits, euh, bon, après [...] il y a eu à peu près trente mille Mapuche morts, qui sont mort de faim, en conséquence de la régression de leurs territoires »³⁵⁹

Ce sujet est considéré politiquement, comme le droit à la défense de la culture propre et à la différenciation d'une culture différente imposée. Malgré l'adoption de cette lutte, les membres des organisations rencontrées en Europe déclarent garder le sentiment que cette lutte est propre aux communautés au *Wallmapu* :

« Alors, si on commence à faire une analyse de la situation légale et juridique, dans laquelle se trouvent les Mapuche, ils doivent reconnaître qu'il y a une violation totale de leurs droits. Une négation de leur existence en tant que peuple et ils veulent les transformer en Chiliens. Et les Mapuche revendiquent leur droit à être Mapuche »³⁶⁰

En Europe, le *mapuzungún* est considéré surtout comme un élément à inclure dans les discours effectués. Son utilisation de façon introductive cherche à familiariser la population européenne et chilienne avec la culture et la cause mapuche. Ces éléments impliquent une définition propre de l'identité chez la population en Europe.

Les partis politiques identitaires en Europe se rapprochent de cette posture de défense de la culture, premièrement de la leur et postérieurement de celle de toutes les minorités et du peuple mapuche spécifiquement, notamment par le soutien à la revendication de la reconnaissance des différentes nations et de leurs souverainetés, même en Europe. Cette lutte est liée à la récupération et la propagation de la langue, pour laquelle plusieurs campagnes sont mises en place.

4.1. Appartenance politique et citoyenneté

Nous avons observé dans plusieurs entretiens que certains éléments de la proximité de la population mapuche non organisée ont un impact sur le mouvement en soi. Ces éléments peuvent être considérés comme faisant partie de l'identité mapuche aujourd'hui, notamment comme le résultat de l'assimilation de la culture *winka* par la population mapuche en général et pas au niveau des organisations forcément. L'élément principal au niveau individuel est la participation au système électoral. Cependant, cet élément ne surgit que dans les affirmations de la population au Chili, c'est-à-dire à Santiago également. Ce qui pourrait être interprété comme une non-participation de la population du *Puelmapu* dans le système électoral argentin. La population qui se trouve en Europe n'a pas légalement la possibilité de participer du système électoral chilien. Étant donné que toutes les

³⁵⁹ Extrait d'entretien avec le fondateur d'une organisation mapuche urbaine (novembre 2012, Bristol).

³⁶⁰ Extrait d'entretien avec le fondateur d'une organisation française urbaine (septembre 2012, Paris).

organisations rencontrées en Europe sont formées par des membres provenant du *Ngulumapu*, l'appartenance politique et citoyenneté ne fait allusion qu'à la population présente aujourd'hui au *Ngulumapu*.

Malgré la méfiance envers le système politique chilien, la plus grande partie de la population mapuche est inscrite au service électoral, y compris les membres des organisations rencontrées, ce qui se base sur un sentiment de responsabilité civile. Étant donné que jusqu'en 2010 la Constitution spécifie qu'il faut être inscrit pour pouvoir voter³⁶¹ et que la population mapuche se sent obligée d'accepter cette Constitution, il y a alors un sentiment qui naît en eux-mêmes du devoir de voter :

*« J'ai pu contribuer à l'injustice sociale. Je me suis inscrit par awinkamiento, j'ai pu élire un gouvernement moins mauvais. Parce que tous se basent sur une constitution faite à la mesure des puissants de ce pays. Mais j'ai pu donner mon vote au candidat qui ferait le plus pour nous »*³⁶²

Dans le cas de la population intégrée quotidiennement dans la culture chilienne, notamment dans le secteur urbain, cela peut représenter une façon limitée de participer :

*« Mais la vérité est que nous devenons simplement une "masse utile" pour les politiciens entre guillemets »*³⁶³

Certains membres de la population mapuche apportent leur soutien, même financier et d'infrastructure, aux partis politiques chiliens :

*« C'est ce que tu peux constater, quelqu'un externe vient dans la région, se présente comme candidat, et il gagne les élections avec notre soutien »*³⁶⁴

5. Frontière

*« Don Pascal est mapuche, mais de l'Argentine, où habite sa famille. Il traverse la Cordillère des Andes tous les ans pour travailler quelques mois son champ du côté du Chili »*³⁶⁵

Le peuple mapuche perçoit deux types de frontières aujourd'hui, des frontières symboliques et des frontières géographiques. Les frontières symboliques se forment selon l'identité, l'utilisation de la langue, leurs organisations et leur posture envers les autres. Les frontières géographiques sont construites souvent sur la base des frontières symboliques.

³⁶¹ À l'époque où l'entretien a été réalisé, au Chili ce n'était pas obligatoire de s'inscrire au Service Électoral, mais après l'inscription il était obligatoire de voter pour toutes les élections. Ceci a changé en Mai 2010 avec la loi d'Inscription Automatique et Vote Volontaire. - <<http://www.gobiernodechile.cl/especiales/por-una-democracia-mas-fuerte-y-joven/>> Consulté le 9 février 2013.

³⁶² Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation mapuche rurale (avril 2010, Panguipulli, C.).

³⁶³ Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation mapuche (avril 2010, Santiago, C.).

³⁶⁴ Extrait d'entretien avec le porte-parole du Parti Politique Mapuche (mai 2010, Temuco, C.).

³⁶⁵ Extrait Observation participante.

i. Puelmapu

Le territoire joue premièrement un rôle dans l'opposition entre la zone urbaine et la zone rurale. Les membres des organisations rencontrées au *Puelmapu* ressentent l'existence de frontières entre la population mapuche urbaine et la population mapuche rurale, car la première reçoit l'influence de la culture occidentale, en raison de la proximité des Argentins dans leur quotidien. Ils expliquent que la zone rurale permet de maintenir plus facilement l'identité, la culture et la langue mapuche, essentiellement par la réalisation des cérémonies et par le maintien du lien avec la nature.

Les organisations formées dans la zone de Buenos Aires sont plus éloignées du reste de la population mapuche, géographiquement et idéologiquement. Elles ne sont pas toujours d'accord avec les décisions prises par les communautés de la zone de Neuquén. Les changements de la distribution de la population ont eu pour conséquence des évolutions culturelles différentes :

« Évidemment qu'il y a des différences [entre les différentes communautés], même dans la récupération de l'identité. Les peñi [frères] qui se trouvent dans la profondeur de la Cordillère, territoire où il est plus difficile d'y accéder, ont leurs propres coutumes [...] beaucoup mieux conservées que ceux qui se trouvent près des grands centres urbains »³⁶⁶

Ces différences culturelles ont fait naître un préjugé entre les communautés de la zone rurale des Andes et les communautés des zones urbaines.

Ceci est observé non seulement dans leur difficulté plus importante pour récupérer la langue, comme nous l'avons mentionné plus haut, mais aussi dans le degré de liberté que les organisations urbaines éprouvent pour entreprendre des actions juridiques ou légales, c'est-à-dire qu'elles deviennent facilement un utilisateur du système politique argentin :

« Neuquén a la particularité qu'il y a des personnes dans l'organisation, urbaines, qui n'ont pas de territoire, des gens qui sont partis en ville, et qui s'y sont installés il y a des années, et après reprennent la vie en organisation et cherchent des idées politiques. Bon avec eux, la vérité est que je vois que partout se produit un peu de confusion, car [la mobilisation] commence à apparaître dans le cadre politique de deux réalités différentes »³⁶⁷

En Argentine, la lutte a commencé dans le secteur urbain, il y a 20 ans, définissant les stratégies de lutte pour le mouvement en général. Cela change aujourd'hui, car les communautés commencent à s'organiser de façon indépendante des organisations formées dans le secteur urbain :

³⁶⁶Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation de radio communautaire indépendante (août 2010, San Martin des Andes, A.).

³⁶⁷Extrait d'entretien avec le *werken* d'une organisation mapuche rurale représentant la totalité de la population mapuche en Argentine (août 2010, San Martin des Andes, A.).

« Maintenant les communautés commencent à voir qu'avec les frères qui viennent [du secteur urbain] nous avons une réalité différente, qu'ici nous ne pouvons pas continuer à faire ce qu'ils sont en train de promouvoir »³⁶⁸

Les stratégies changent entre le *Ngulumapu* et le *Puelmapu*, en raison du contexte politique de chaque pays et, donc, des difficultés que chaque population doit affronter. Dans cet aspect, nous pouvons voir que la lutte est dirigée principalement envers les États respectifs. Le principal élément de différence est l'utilisation de la violence et la formation de partis politiques. Cependant, l'indépendance de définition des stratégies de lutte de chaque organisation représente également une différence. Au *Puelmapu*, les organisations s'attendent à plus de coordination entre les organisations, voire dans la population mapuche entière, malgré la compréhension qu'ils démontrent par rapport au contexte différent qui les pousse à maintenir le respect pour les organisations au *Ngulumapu*. Aucune organisation ne partage l'avis sur l'utilisation de la violence. Elle est vue comme une option qui est purement personnelle et individuelle, et donc peu cohérente avec une structure collective :

« Il y a des réalités différentes, et en fait c'est pour ça qu'apparaissent des positionnements différents en ce qui concerne la défense du territoire, parce que là-bas la situation est beaucoup plus tendue, plus conflictuelle, mais ici nous ne partageons pas encore l'utilisation de la violence »³⁶⁹

Malgré cela, les membres des organisations rencontrées reconnaissent avoir reçu des influences des organisations du *Ngulumapu*. La première organisation à avoir une influence est le *Consejo de Todas las Tierras* (Conseil de Toutes les Terres) à Temuco, au Chili dans les années 1990.

Les membres des organisations mapuche rencontrées au *Puelmapu* avaient déjà commencé à s'organiser par leur propre initiative, mais le contact avec le *Consejo de Todas las Tierras* du *Ngulumapu* a été un pas important dans le chemin que les organisations ont suivi. Les membres de plusieurs organisations du *Ngulumapu* ont visité les organisations du *Puelmapu*, des organisations qu'ont pris une attitude d'affrontement des autorités chiliennes aujourd'hui, mais qui étaient plus proches des moyens de lutte choisis par les organisations mapuche du *Puelmapu* à l'époque.

Ce qui démontre qu'il y a en effet un lien, bien qu'il ne conduise pas forcément à un accord de base. Parfois des réunions sont coordonnées entre des communautés ou des familles qui se sentent proches, se trouvant des deux côtés des Andes. Cependant, ce ne sont pas nécessairement des organisations qui les coordonnent, et elles se concentrent sur une thématique ou une activité spécifique :

³⁶⁸Extrait d'entretien avec le *werken* d'une organisation mapuche rurale représentant la totalité de la population mapuche en Argentine (aout 2010, San Martin des Andes, A.).

³⁶⁹Extrait d'entretien avec le *werken* d'une organisation mapuche rurale représentant la totalité de la population mapuche en Argentine (aout 2010, San Martin des Andes, A.).

« Par exemple, ici il y a une activité où le Parc national Villarrica [au Chili] où les communautés de ce parc national essayent de voir comment cogérer le parc national, comme nous le faisons ici. Et à leur tour, les Parcs veulent s'unir pour devenir un parc binational [Lanín et Villarrica], où un seul peuple puisse communiquer »³⁷⁰

En ce qui concerne le territoire du point de vue géographique, deux frontières doivent être considérées : les frontières historiques et les frontières actuelles. Les frontières actuelles se basent sur la présence de population mapuche. La frontière géographique que les membres des organisations rencontrées reconnaissent aujourd'hui est celle qui entoure la Province de Neuquén du côté de l'Argentine, s'unissant au territoire chilien entre la rivière du Biobío et Chiloé au Sud.

Selon les membres des organisations rencontrées, l'appartenance au territoire est très localisée. Malgré l'importance qu'ils attribuent aux limites du *Wallmapu*, il existe des frontières revendiquées dans les limites de celui-ci qui représentent les identités territoriales appelées *zonales* au *Puelmapu*. La formation de *zonales* définit de nouvelles frontières qui ne sont pas reconnues par le gouvernement, mais qui dessinent différemment le territoire. Elles représentent des revendications non matérielles importantes, telles que la reconnaissance politique et juridique de leur structure sociale et de leur collectivité :

« Par un besoin des mêmes organisations du peuple mapuche, on a vu le besoin de créer les zonales, dans chaque territoire »³⁷¹

Il est intéressant de mettre l'accent sur une particularité dans les affirmations des membres des organisations rencontrées au *Puelmapu*. Au moment de définir le territoire mapuche, ces membres délimitent en premier le territoire mapuche à partir de Buenos Aires jusqu'à Neuquén, c'est-à-dire en allant de l'est à l'ouest. Ce n'est que postérieurement qu'elles prennent en considération les limites nord-sud, contrairement aux membres des organisations rencontrées au *Ngulumapu* :

« Tu vois, avant le territoire était ainsi [sur la carte] imagine que c'était comme ça, hein ?, Rio Negro, et tout ce qu'était le Chili, hein ?, en faisant le tour »³⁷²

Dans les déclarations des membres des organisations rencontrées, le *Wallmapu* est la totalité du territoire mapuche, c'est-à-dire la somme du *Puelmapu* et du *Ngulumapu*. Il y a une internalisation du concept de *Wallmapu* qui n'est pas traditionnel, comme nous l'avons déjà énoncé au point 2.7. du chapitre I. Cela peut se voir dans l'affirmation suivante où des éléments culturels traditionnels et naturels sont mis en relation avec ce concept :

³⁷⁰Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation de radio communautaire indépendante (août 2010, San Martin des Andes, A.).

³⁷¹Extrait d'entretien avec le *werken* d'une organisation mapuche rurale représentant la totalité de la population mapuche en Argentine (août 2010, San Martin des Andes, A.).

³⁷²Extrait d'entretien avec le *werken* d'une organisation mapuche rurale représentant la totalité de la population mapuche en Argentine (août 2010, San Martin des Andes, A.).

« Chaque lof commence à être perturbé par ce manque de connaissance de [la langue], par exemple, et que c'est de plus en plus nécessaire parce que c'est l'outil nécessaire pour communiquer avec le Wallmapu, avec ton environnement, en tant que Mapuche »³⁷³

Le peuple mapuche au *Puelmapu* voit la Cordillère des Andes comme une porte qui permet la communication entre les populations mapuche qui se trouvent de chaque côté des Andes. Les frontières imposées par les gouvernements chilien et argentin sont considérées comme des obstacles au développement du peuple :

« Qui attaquent, et précisément empêchent la possibilité de développement mapuche, empêche dans tous les aspects, économiques, médicaux, organisationnels »³⁷⁴

La création de *zonales* et le processus de récupération de l'identité sont très liés, ce qui est interprété par les membres des organisations rencontrées comme une spécificité culturelle géographique qui ne représente pas une division du peuple. La formation, ou récupération, de ces identités territoriales est une stratégie de mobilisation de la population rurale au travers de la récupération des structures territoriales ancestrales :

« Un avancement aussi conceptuel politique organisationnel »³⁷⁵

ii. Ngulumapu

Ces frontières sont également présentes au *Ngulumapu*. Les frontières symboliques n'existent pas seulement entre les communautés qui expérimentent une évolution différente, mais aussi entre le secteur rural et urbain, où la population mapuche utilise plus l'espagnol, ce qui démontre une acculturation majeure. Dans cette logique, rejoindre la communauté d'origine au territoire d'origine représente une reconnaissance de l'identité propre :

« S'auto identifier en ville n'est pas facile »³⁷⁶

Les membres des organisations rencontrées remarquent que les jeunes qui retournent au secteur rural reprennent le contact avec les gens plus âgés, ce qui leur permet de retrouver la culture mapuche. En revanche, le degré de difficulté de se reconnaître Mapuche est plus important dans le secteur urbain. Le lien avec la famille qui se trouve dans le secteur rural joue alors un rôle important dans ce processus. La récupération de l'identité dans le secteur urbain consiste plutôt en une

³⁷³Extrait d'entretien avec le *werken* d'une organisation mapuche rurale représentant la totalité de la population mapuche en Argentine (août 2010, San Martín des Andes, A.).

³⁷⁴Extrait d'entretien avec le *werken* d'une organisation mapuche rurale représentant la totalité de la population mapuche en Argentine (août 2010, San Martín des Andes, A.).

³⁷⁵Extrait d'entretien avec le *werken* d'une organisation mapuche rurale représentant la totalité de la population mapuche en Argentine (août 2010, San Martín des Andes, A.).

³⁷⁶Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation mapuche (avril 2010, Santiago, C.).

réinvention de celle-ci. La distance qui sépare la population urbaine des communautés ou du reste de la famille est un problème qui est compensé par cette réinvention.

Cette frontière a également une conséquence sur l'éloignement vis-à-vis des autorités gouvernementales et des autres organisations. Les différences entre chaque territoire vécu ont un impact dans la lutte de chaque communauté. La lutte est vécue de façon localisée, elle dépend de chaque organisation, cela est vu comme un apport à la lutte générale à partir des différentes capacités et intérêts de chacun. Selon les déclarations des membres des organisations rencontrées, les différences des objectifs que les organisations se fixent entraînent une différence dans la légitimité que la population mapuche en général leur attribue. Nous observons qu'il se forme, en conséquence, des groupes différents dans la population selon leur vision de chaque organisation. Les relations entre les organisations sont presque inexistantes :

« Je n'oserai pas faire une évaluation, parce que, qui suis-je ? Et je ne suis pas cent pour cent informée de ce que font les autres »³⁷⁷

Les affirmations des membres des organisations rencontrées sur leurs propres organisations provoquent des différences au sein des opinions de la population mapuche, ce qui empêche la formation d'un sentiment généralisé d'appartenance, notamment selon les différents niveaux d'acceptation et d'internalisation de la culture chilienne dans la quotidienneté de la population. Ces deux postures acceptent difficilement la possibilité de négociation ou de rapprochement, si ce n'est par le sujet de l'autodétermination. Au niveau du contenu des déclarations, nous percevons une contradiction, l'envie de pouvoir dialoguer, mais l'impossibilité de s'allier à des organisations aussi différentes, ainsi que de ne pas démontrer des préférences entre les autres organisations pour éviter plus de division à l'intérieur du mouvement. Ces divisions sont comparables à celles provoquées par les tendances de l'indigénisme et de l'indianisme.

Aucune organisation ne considère qu'il soit nécessaire d'inciter une unification du mouvement par le biais de la représentation. Cette dernière est considérée comme négative, même par le Parti politique qui ne cherche pas à représenter toute la population mapuche :

« Nous sommes une petite partie [...], interpréter serait très... ce serait autoréférentiel de dire que nous interprétons les Mapuche : "nous sommes LE Parti politique mapuche". Non ! Nous sommes une... nous le disons très modestement »³⁷⁸

Lequel représente une division dans la population mapuche car sa création répond à l'existence d'un pourcentage de la population mapuche qui a vécu une importante influence chilienne dans sa socialisation. Les interviewés affirment que la majorité de la population mapuche se trouve

³⁷⁷ Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation mapuche (avril 2010, Santiago, C.).

³⁷⁸ Extrait d'entretien avec le porte-parole du Parti Politique Mapuche (mai 2010, Temuco, C.).

dans le secteur urbain. Cette frontière représente des différences d'opinion par exemple dans la tentative de créer un alphabet et une orthographe du *mapuzungún* pour une meilleure et plus facile récupération dans la société d'aujourd'hui, ou la récupération des identités territoriales. La récupération ou l'adoption des identités territoriales représente une frontière entre les différentes communautés. Quelques membres des organisations rencontrées se sentent dans l'obligation de récupérer les identités territoriales, car elles n'ont pas réellement disparu et continuent de faire partie de l'inconscient de la population mapuche. Au *Ngulumapu*, l'appartenance au territoire se définit selon les *lof*, c'est-à-dire, selon les liens familiaux circonscrits à un territoire local. Cette spécificité est également observable dans la prononciation du *mapuzungún*.

Le lien avec les organisations mapuche du *Puelmapu* est présent notamment chez les organisations qui s'éloignent de la ligne du Parti politique, ce qui est cohérent avec l'appréciation négative des organisations mapuche du *Puelmapu* sur cette ligne d'action. Cependant, ce lien est très faible et n'est pas maintenu dans le temps. Les membres des organisations rencontrées ne se souviennent pas des noms des membres des autres organisations et la possibilité de reprendre contact étant réelle, les membres la considèrent très difficile et hors leurs capacités.

Un espace d'union entre les différentes organisations dans le cadre de la coordination de réunions internationales a existé dans le passé, coordonné à une époque par le *Consejo Indio Sudamericano* (Conseil indien d'Amérique du Sud), où des indigènes de plusieurs pays d'Amérique latine étaient invités à participer. Cependant, la dernière réunion à laquelle au moins une de ces organisations a participé s'est déroulé l'an 2000. Selon les interviewés, l'importance et le financement de ce genre de rencontre se sont affaiblis par la suite.

La définition des frontières géographiques du territoire mapuche peut s'observer dans ce que les membres des organisations rencontrées définissent par « être à l'étranger ». En effet, les membres des organisations rencontrées n'ont pas encore tout à fait répondu à cette question :

« Vous croyez que le niveau d'awinkamiento es supérieur selon le territoire argentin ou chilien ou selon la territorialité en termes d'éloignement ? — Je crois que la différence avec les gens d'ici est plus évidente qu'avec les Argentins. Les Argentins quand ils parlent le mapuzungún, ils le font pareil que nous et ça se comprend aussi »³⁷⁹

Selon les membres des organisations rencontrées au *Ngulumapu*, les rapports entre la population au *Puelmapu* et la population au *Ngulumapu* se sont créés premièrement entre les populations rurales de chaque pays, mais à partir des années 1990, les rapports entre des organisations urbaines sont devenus plus fréquents dans le contexte de séminaires organisés pour la plupart à l'étranger.

³⁷⁹Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation mapuche (avril 2010, Santiago, C.).

Cependant, ces relations ne se maintiennent pas dans le temps en raison de l'éloignement géographique et des évolutions idéologiques et stratégiques différentes dans les deux contextes, particulièrement dans le cas des organisations qui ont suivi le chemin de la violence. Dans les cas où les stratégies sont similaires, l'éloignement géographique devient moins un obstacle, mais empêche de toute façon le maintien des relations de façon permanente. Sauf dans le cas des activités traditionnelles où se renforce la revendication de l'existence d'un seul peuple présent sur les deux pays, mettant en question le rôle frontalier de la Cordillère des Andes. Dans ce territoire se déroulent plusieurs activités où sont présents des membres de communautés des deux côtés de la Cordillère. Ce ne sont pas uniquement les organisations qui forment des liens, les familles le font également, mais uniquement chez la population qui habite les zones frontalières. La proximité géographique est toujours très importante, la population la plus éloignée de la frontière se sent moins proche de la population au *Puelmapu*. La frontière a donc un effet négatif et diviseur sur la population la plus éloignée géographiquement et de la sorte, elle a une influence sur l'unité du peuple :

« Et alors, avec ces communautés avez-vous gardé le contact ? — Après non, non parce que ce qui se passe c'est que moi, à partir de 1990, 1992 plus ou moins je me suis concentré exclusivement à ceci, j'ai perdu le lien au niveau de l'Argentine, j'ai perdu le lien au niveau d'autres peuples, j'ai perdu le lien au niveau de l'Amérique latine, et j'ai perdu le lien au niveau international »³⁸⁰

En ce qui concerne l'emplacement originaire du peuple mapuche, les membres des organisations rencontrées ont des théories différentes, mais dont les limites géographiques ne varient pas beaucoup :

« Nous pourrions parler de deux thèses ; l'une, que le peuple mapuche se trouvait entre la région VII et la X. Néanmoins, il y a quelques signes, principalement culturels, qui peuvent nous assurer et confirmer que le peuple mapuche a toujours été présent même au-delà de la région métropolitaine au Nord, et l'on peut voir cela dans les noms des lieux qui sont Mapuche »³⁸¹

Les membres des organisations rencontrées délimitent ce qu'ils appellent le territoire ancestral entre la rivière du Bío-bío et l'île de Chiloé, tenant compte notamment des limites nord-sud, même si le territoire de l'autre côté des Andes est considéré en deuxième instance. Mais les membres de deux organisations des seize assurent que Copiapo est la limite du territoire ancestral au nord du Chili. Un des objectifs de la mobilisation mapuche est justement celui de commencer par créer une conscience de l'existence du territoire ancestral, c'est-à-dire le déplacement des frontières au travers de la visibilité de frontières ancestrales :

³⁸⁰ Extrait d'entretien avec le fondateur d'une organisation mapuche urbaine (mai 2010, Temuco, C.).

³⁸¹ Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation mapuche (avril 2010, Santiago, C.).

« Dans mon cœur ce serait à partir de Santiago vers le Sud. Jusqu'à Chiloé. C'est peut-être exagéré, mais voilà. Jusqu'à la constitution de la République il n'y avait pas de frontière, et ce territoire Chili-Argentine était un seul et unique, et les Mapuche on y était insérés. Je n'ai pas connu mon grand-père, mais il était constamment en Argentine, tous les deux mois »³⁸²

Aujourd'hui, les membres des organisations mapuche rencontrées considèrent que la frontière entre le Chili et l'Argentine a un impact sur la population mapuche, alors que dans le passé la Cordillère des Andes ne représentait pas une séparation :

« La frontière a un effet quand même. Avant elle n'existait pas et c'est un droit à récupérer. Elle a fini par avoir un impact sur l'unité du peuple »³⁸³

Dans tous les entretiens, nous retrouvons l'union entre le territoire en Argentine et le territoire au Chili. Cependant, cette totalité du territoire est considérée comme un objectif final, à long terme, encore trop éloigné des possibilités réelles du mouvement, notamment pour le Parti politique mapuche, pour lequel le territoire à récupérer se réduit d'abord aux zones qui se trouvent du côté du Chili et ensuite aux zones avec le plus de concentration de population mapuche, sans tenir compte de la population mapuche en dehors du territoire historique mapuche où habite la plus grande partie de la population mapuche totale, comme la population de la ville de Santiago. En conséquence, pour le Parti politique mapuche, Santiago est à l'étranger car pour y arriver il faut traverser la frontière du BíoBío. Cette posture n'est pas forcément partagée par les membres des autres organisations rencontrées, notamment celles qui se trouvent à Santiago.

La représentation symbolique de l'étranger consiste donc en tout territoire qui n'est pas à l'intérieur des frontières définies durant le XIX^e siècle, tenant compte du territoire du côté de l'Argentine. Le fait d'habiter un territoire en dehors du *Wallmapu* crée de nouvelles racines et déplace les frontières, ce qui entraîne la recherche d'arguments historiques pour justifier les frontières différentes.

Cependant, un point commun à ces deux considérations différentes sur les frontières mapuche est la recherche d'un rapprochement de la population qui habite à l'étranger. L'union se base essentiellement sur la compréhension de ce qui est l'identité mapuche, de se reconnaître en tant que Mapuche, au-delà du territoire où ils se trouvent. Néanmoins, l'objectif final du Parti politique est de faire retourner toute la population mapuche au *Wallmapu*, une fois que ceci sera dans leurs capacités :

« Parce que la lutte politique a du sens dans le territoire. Pour l'instant, la première chose à faire est de saluer, aider ou convoquer de sorte que le Mapuche où qu'il soit puisse se sentir Mapuche »³⁸⁴

³⁸² Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation mapuche (avril 2010, Santiago, C.).

³⁸³ Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation mapuche rurale (avril 2010, Panguipulli, C.).

En conséquence, le lien avec la population qui se trouve à l'étranger n'est pas uniquement rationnel, mais également émotionnel, résultat de la migration rurale urbaine, vécue par toutes les familles mapuche qui n'ont pas quitté la campagne dans leur totalité :

« La réalité indique qu'il n'y a pas de Mapuche qui vive à la campagne qui n'ait pas un enfant ou un familier en ville ou en dehors du Wallmapu et il n'y a pas une personne qui, habitant en dehors du Wallmapu, n'a pas un familier dans la campagne. Il faut donc cultiver [ces relations] »³⁸⁵

La récupération de la culture en dehors du *Wallmapu* implique le déplacement des sites cérémoniels dans la ville de Santiago et la réalisation de cérémonies traditionnelles, ce qui aide à la formation de fondations sur place et, en conséquence, entraîne la redéfinition de frontières :

« En interprétant cela politiquement, c'est important. Si cela est fait à Santiago, cela se revitalise, se maintient, mais en faisant attention »³⁸⁶

La plus grande partie de la population a dû quitter le *Wallmapu* pour des raisons externes et non nécessairement comme conséquence d'un choix personnel et volontaire. Par exemple, durant la période de la dictature au Chili, plusieurs familles mapuche ont dû quitter le Chili. Une partie de cette population s'est exilée en Argentine, demeurant au *Wallmapu*, et une autre partie s'est réfugiée dans des pays d'Europe. Dans les déclarations des membres des organisations rencontrées au *Ngulumapu*, ce n'est que cette dernière population exilée qu'ils considèrent qui a quitté réellement le *Wallmapu*.

Si bien la frontière entre le Chili et l'Argentine qui divise en deux le *Wallmapu* n'est pas légitimée par les membres des organisations mapuche rencontrées, la frontière qui délimite le *Wallmapu* et qui divise en deux les pays l'est :

« Notre territoire est le Ngulumapu et il ne forme pas partie du territoire chilien »³⁸⁷

Cette reconnaissance de frontières à l'intérieur des pays n'est apparue qu'après le début du travail de récupération de l'identité mapuche. Parmi les éléments désignés comme permettant cette récupération se trouve la reprise de leurs frontières traditionnelles, c'est-à-dire les limites du territoire historique.

Cependant, cette affirmation ne comporte pas d'idées séparatistes. Au contraire, les membres des organisations rencontrées partagent une posture de respect de l'interculturalité déjà présente, du besoin de coexister et d'accepter la réalité de la zone du *Wallmapu*.

³⁸⁴Extrait d'entretien avec le porte-parole du Parti Politique Mapuche (mai 2010, Temuco, C.).

³⁸⁵Extrait d'entretien avec le porte-parole du Parti Politique Mapuche (mai 2010, Temuco, C.).

³⁸⁶Extrait d'entretien avec le porte-parole du Parti Politique Mapuche (mai 2010, Temuco, C.).

³⁸⁷Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation mapuche rurale (avril 2010, Panguipulli, C.).

iii. Europe

Les membres des organisations rencontrées en Europe ressentent également des frontières symboliques et géographiques.

Les frontières symboliques se basent notamment sur la différence des répertoires d'action utilisés, qui peuvent inclure des manifestations, des réunions, entre autres :

« Ils voulaient commencer à travailler avec nous, mais ils ne faisaient pas de réunions, ils inventaient des activités sous notre nom et nous n'avions aucune idée, donc un jour nous avons pu les attraper, et leur dire "ben non, vous vous asseyez parler avec nous, si vous ne faites pas de réunions avec nous, si vous ne discutez pas les déclarations avec nous, il n'y a pas de possibilités de travailler »³⁸⁸

Comme vu au point 1.3., les membres des organisations rencontrées ressentent une méfiance vis-à-vis de l'État chilien. En conséquence, les dirigeants mapuche du *Wallmapu* qui établissent un lien ou déclarent donner leur soutien à une quelconque activité organisée par le gouvernement perdent le soutien des organisations européennes. Ceci est un élément qui est cohérent aussi avec les organisations de lutte anticapitalistes.

Cette image est transférée au Parti politique mapuche notamment chez les organisations qui comptent parmi ses membres des personnes d'origine mapuche qui est, chez les membres de quelques organisations, le résultat d'une adoption du discours des communautés au *Wallmapu* :

« En réalité, il est peu accepté le parti dans le secteur où nous travaillons [...] ce qui se passe c'est que les Mapuche n'ont aucune confiance dans la politique chilienne »³⁸⁹

Outre les divisions concernant la politique chilienne, les organisations en Europe expérimentent des différences dans leur opinion sur le sujet du rapprochement à d'autres luttes, telles que la lutte anticapitaliste ou la lutte menée par le peuple palestinien. Cependant, la lutte pour la défense des Droits de l'Homme est présente chez les organisations rencontrées :

« Ce qui a fini avec leur patience, c'est que, euh... nous avons participé à une manifestation en soutien à Gaza, en Palestine, avec une toile [...] qui parlait de l'occupation des peuples occupés »³⁹⁰

Les organisations s'éloignent également dans leur opinion sur le travail réalisé avec la population européenne.

³⁸⁸Extrait d'entretien avec la fondatrice d'une organisation belge urbaine (juillet 2012, Bruxelles).

³⁸⁹Extrait d'entretien avec la fondatrice d'une organisation belge urbaine (juillet 2012, Bruxelles).

³⁹⁰Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation belge urbaine (août 2012, Anvers).

Du point de vue géographique, ils déclarent regretter de se trouver loin du territoire du *Wallmapu*. Selon leurs déclarations, cela ne change pas leur sentiment d'appartenance au peuple mapuche. Cependant, ils ont une conception différente des frontières, se basant sur des documents légaux, notamment des traités signés :

« On appartient au peuple, moi, comme vous, vous appartenez au peuple chilien, à l'État chilien, et où qu'on soit, on sera toujours, on appartiendra toujours à ce peuple-là, on n'est pas moins, bien que j'utilise le poncho ou pas, alors..., personne n'a le droit de vous dire que vous n'êtes pas Mapuche, vous ne l'êtes pas, parce que vous parlez en espagnol ou parce que je parle anglais »³⁹¹

Les rôles d'identité et de frontière représentent en effet deux dimensions qui permettent de mieux comprendre le peuple mapuche. Étant donné que ce sont des dimensions qui jouent un rôle très important pour cette population, elles montrent des réalités différentes selon la population qui se trouve au *Wallmapu* ou en Europe. La population mapuche mobilisée au *Wallmapu* a une vision de son identité qui est très liée aux frontières du territoire dans lequel elle se retrouve. Ce territoire a quotidiennement un impact direct sur son identité. Par contre, la population qui se trouve en Europe définit son identité selon un territoire qui ne fait pas partie de sa quotidienneté, et qui dépend de constructions selon des recherches de documentation légale ou de la communication avec la population qui se trouve au *Wallmapu*.

6. Nouveau mouvement social

« La réaction des communautés a été d'écrire une Déclaration publique. C'est une voie que les communautés utilisent souvent [...] le peuple mapuche compte avec ce qu'ils appellent les kona. C'est un poste d'autorité qui a un rôle similaire à celui de la police. Mme Angela a voulu exprimer que le peuple mapuche espère compter sur le respect de ces autorités, tout comme la police est respectée par le peuple mapuche »³⁹²

6.1. Revendications post-matérielles

6.1.1. Revendications non matérielles

i. Puelmapu

Une des revendications mapuche est celle de l'adoption d'une culture et d'un système alternatif à celui du capitalisme. Cette revendication est surtout partagée par la population non

³⁹¹ Extrait d'entretien avec le fondateur d'une organisation mapuche urbaine (novembre 2012, Bristol).

³⁹² Extrait Observation participante.

mapuche qui les soutient, leur offrant leur solidarité dans la recherche de la justice sociale, de la démocratie participative et de la perte du pouvoir des entreprises privées.

En général, en faisant référence aux Droits des Peuples autochtones ou indigènes, qui sont principalement basés sur la culture et l'identité, les revendications se concentrent sur leur appartenance au territoire.

ii. Ngulumapu

Au *Ngulumapu*, la revendication non matérielle principale est celle de la récupération de l'identité, laquelle se fait même en tenant compte du besoin de s'adapter au nouvel entourage. La population urbaine travaille pour la récupération de l'identité, notamment en renforçant son lien avec la communauté rurale d'origine :

« Reconnaît l'identité culturelle à l'intérieur du secteur urbain, et sans avoir des conflits ou aller contre les gens du secteur rural, au contraire, c'est une façon de compléter, je pense, pour reconnaître que les Mapuche en particulier et en général, sont dans tout le pays, et nous avons le droit de continuer à être tels quels nous sommes »³⁹³

La lutte pour la récupération de l'identité est très liée à celle de la récupération du territoire ancestral. Notamment, car elle implique l'acte de reprendre les éléments culturels qui définissent l'appartenance d'une famille à une zone :

« Avancer vers la reconstruction des identités territoriales, qui était la forme d'organisations politique que nous avions »³⁹⁴

La revendication identitaire se concrétise alors dans la demande de respect et de reconnaissance du système politique traditionnel mapuche, de leurs autorités, de leur droit à l'auto-détermination, d'auto gouvernement, de définition du propre développement, etc. Celles-ci sont accompagnées par les revendications du contrôle sur leur éducation, leur économie, leur santé, leur distribution territoriale et politico-administrative, telles que les identités territoriales, la formation d'un parlement général mapuche en tant qu'instrument d'autogouvernement, etc.

Une deuxième revendication non matérielle est leur droit à protéger l'environnement, au moins dans leur territoire, notamment le territoire à récupérer. Cependant, ce n'est pas une exclusivité de leur territoire, ils cherchent à pouvoir protéger en général l'environnement :

« Contribue à prendre soin et à maintenir la nature. Nous, les indigènes, nous sommes les principaux protecteurs et défenseurs de la nature »³⁹⁵

³⁹³ Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation mapuche (avril 2010, Santiago, C.).

³⁹⁴ Extrait d'entretien avec le fondateur d'une organisation mapuche urbaine (mai 2010, Temuco, C.).

Les membres des organisations rencontrées déclarent en tant que revendication non matérielle également la diffusion de la culture mapuche au travers de la langue, des rituels et de la protection des lieux sacrés. Dans ce processus se trouve donc l'officialisation du *mapuzungún* dans le territoire mapuche, ce qui représente en fait deux revendications en une : premièrement, utiliser la langue pour rendre la culture mapuche publique en passant du privé au public, c'est-à-dire, finir avec sa relégation aux cérémonies et à la maison et finir avec la honte d'être ouvertement reconnu en tant que Mapuche :

« Qui est installée dans un territoire où le sujet identitaire est très relégué à la maison, au cérémoniel et ce n'est pas quelque chose qui soit utilisé [...] Quand nous sommes arrivés, où nous sommes depuis 7 ans, les gens voulaient même enregistrer en mapuzungún, alors nous avons considéré la situation, politique, et nous avons commencé à effleurer le sujet lentement »³⁹⁶

iii. Europe

Les revendications présentées par les organisations en Europe se basent sur les droits territoriaux des communautés dans des termes symboliques de définition identitaire, suivant les traités historiques respectant les frontières de la République mapuche indépendante de la Monarchie espagnole. Ceci est alors lié à leur reconnaissance en tant que nation et à la dénonciation du non-respect des gouvernements argentin et chilien de leur indépendance et de leur existence.

Cette revendication tient compte de la défense de l'identité et du droit à maintenir la culture mapuche, ce qui signifie la revendication ou la défense de leur structure sociale, de leur forme de vie, de leur religion, de leur culture, de leur droit à être Mapuche et non Chiliens, à ne pas être niés en tant que Mapuche et à maintenir leurs différences vis-à-vis du monde occidental :

« Ils n'ont pas la conception d'État, mais ils sont des peuples qui ont leur propre dimension sociale, de comment ils organisent la société, ils ont leurs propres formes de vie »³⁹⁷

Les revendications de ces organisations ne représentent pas forcément une défense des droits du peuple mapuche en particulier, et en tant que peuple autochtone, mais une défense générale des droits des peuples autochtones, des minorités et des êtres humains :

« La lutte mapuche est une lutte anticapitaliste, eh... nous, en plus de leur identité, avec la reconnaissance en tant que nation, nous les soutenons à ce niveau-là »³⁹⁸

³⁹⁵Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation mapuche (avril 2010, Santiago, C.).

³⁹⁶Extrait d'entretien avec le fondateur d'une organisation mapuche urbaine (mai 2010, Temuco, C.).

³⁹⁷Extrait d'entretien avec le fondateur d'une organisation française urbaine (septembre 2012, Paris).

Les organisations qui comptent parmi les leurs des membres d'origine mapuche donnent sens à ce rapprochement à la lutte anticapitaliste en raison de la situation de confrontation aux entreprises transnationales qui visent l'exploitation des ressources naturelles dans les territoires revendiqués par le peuple mapuche. Cette lutte se sépare très clairement des tendances politiques traditionnelles, ce qui veut dire que les membres des organisations rencontrées ne se déclarent pas comme de gauche ni de droite. Cependant, la lutte est liée à la défense des valeurs de la démocratie, telles que la tolérance et la diversité. Dans ce contexte, les membres des organisations rencontrées font aussi le lien avec le mouvement féministe, le mouvement pour la défense des droits des handicapés, des minorités sexuelles, etc. Ce lien se base notamment sur leur aspect international, car elles revendiquent les mêmes droits dans tous les pays :

« La projection anticapitaliste, en premier lieu est liée à la situation des mouvements indigènes en Amérique Latine qui sont les premiers dans la ligne de confrontation des transnationales et de l'État, disons, néolibéral qui octroie des concessions généreuses aux transnationales et à l'inversion privée, et de là apparaît une, un profil anticapitaliste »³⁹⁹

Les revendications des organisations rencontrées en Europe tiennent également compte de la défense du droit d'autodétermination. Cette lutte est commune aux organisations en Europe et par les partis politiques identitaires qui se rapprochent de la lutte mapuche d'une façon ou d'une autre :

« Le concept d'autodétermination a des lectures très différentes. Par exemple, d'entreprendre un processus d'autodétermination signifie [...] on lui attribue une interprétation qui dit : "je veux une autonomie politique, je ne discute pas l'unité de l'État »⁴⁰⁰

Les membres des organisations rencontrées soutiennent l'approche transnationale pour la défense des droits du peuple, qu'elles considèrent comme unique possibilité de réussite :

« La seule transcendance, et les peuples autochtones le savent, dans tout le globe. L'unique alternative est de transnationaliser, et de globaliser le sujet de la revendication des droits »⁴⁰¹

6.1.2. Revendications matérielles

i. Puelmapu

Nous avons déjà fait allusion aux mégaprojets et leur impact sur la population mapuche au *Puelmapu*. En effet, la mobilisation de la population qui se trouve dans ce territoire a commencé par

³⁹⁸Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation belge urbaine (août 2012, Anvers).

³⁹⁹Extrait d'entretien avec le fondateur d'une organisation mapuche urbaine (septembre 2012, Stockholm).

⁴⁰⁰Extrait d'entretien avec le porte-parole du Parti Politique Esquerra Republicana de Catalunya (octobre 2012, Barcelone).

⁴⁰¹Extrait d'entretien avec le fondateur d'une organisation mapuche urbaine (septembre 2012, Stockholm).

une problématique matérielle, celle de la défense de leur territoire face à l'avancement des entreprises privées, qui sont dans ce cas pour la plupart des immobilières, étant donné qu'ils se trouvent dans un territoire fort touristique :

« Le problème le plus ponctuel vécu par les gens, le besoin de territoire, d'habitation, toutes ces choses qui s'ajoutent, et c'est de plus en plus grave, parce que, bon, l'installation/invasion faite par l'appareil économique, toutes ces entreprises immobilières, ont provoqué beaucoup d'exclusion chez les gens »⁴⁰²

ii. Ngulumapu

Les revendications matérielles sont principalement basées sur la récupération de la terre. Cependant, elles ne sont pas tout à fait ou complètement matérielles, car elles visent le territoire ancestral ce qui implique la reconnaissance d'un élément culturel et identitaire. Selon les membres des organisations rencontrées, le territoire ne peut pas être considéré uniquement par sa valeur économique. Sa récupération implique aussi celle du contrôle des ressources naturelles qui se trouvent sur ces territoires, dont le but n'est pas du type économique, mais celui de la protection de l'environnement. Néanmoins, ces revendications sont indistinctement reçues ou interprétées comme matérielles par les États. En conséquence de ceci surgit le problème du déplacement de la population mapuche aujourd'hui :

« Parler d'autonomie c'est facile, mais dans la pratique ce n'est pas facile. Pourtant, quelques personnes possèdent encore de nos jours un territoire, ils sont toujours propriétaires de leurs territoires, la question est que si une autonomie se concrétisait..., c'est possible »⁴⁰³

Les revendications qui visent la pauvreté du peuple mapuche sont les seules revendications qui peuvent être considérées comme purement matérielles, car en ce qui concerne ces revendications, la population ne montre pas un refus des politiques publiques, comme le sont les subventions, qui pourraient ne pas tenir compte de l'élément identitaire :

« Il y a un nombre de gens qui vont toujours derrière le président, de n'importe lequel, de la Concertación, de la Droite, ils sont là. Et c'est une réalité, parce qu'en plus je pense que les gouvernements ont très bien travaillé le sujet de la pauvreté, surtout le sujet des subventions et tout ça »⁴⁰⁴

⁴⁰²Extrait d'entretien avec le *werken* d'une organisation mapuche rurale représentant la totalité de la population mapuche en Argentine (août 2010, San Martín des Andes, A.).

⁴⁰³Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation mapuche (avril 2010, Santiago, C.).

⁴⁰⁴Extrait d'entretien avec le fondateur d'une organisation mapuche urbaine (mai 2010, Temuco, C.).

iii. Europe

Les organisations rencontrées en Europe mènent en même temps une revendication du territoire en tant que base de moyens d'existence. En général, parmi les organisations en Europe, ce sujet représente la soumission du peuple mapuche le gardant dans une situation de misère et de pauvreté. Cependant, cette revendication n'est pas la plus mentionnée par les membres de ces organisations, ce qui est lié à leur situation d'éloignement. Ces organisations et leurs membres ne sont pas directement affectés par les conséquences de la pauvreté quotidiennement. En conséquence, les organisations en Europe se concentrent sur les revendications non matérielles et abordent la problématique du territoire à partir de ce point de vue majoritairement :

« Alors, pour moi, l'histoire n'a pas changé. Le Chili doit remettre ce territoire au peuple mapuche parce que c'est un peuple qui a sa propre langue, sa propre forme de pensée, sa propre culture, sa propre religion, qui n'a rien à voir avec le monde occidental »⁴⁰⁵

Cependant, ces organisations jouent un rôle principal en ce qui concerne le soutien matériel, et en particulier financier pour le soutien des revendications non matérielles.

6.1.3. Revendications, choix individuel ?

i. Puelmapu

Dans le cas de la population mapuche du *Puelmapu*, les répercussions des revendications dans la vie personnelle sont importantes et observables dans chaque individu. Mais cela ne représente pas forcément un choix au niveau individuel. Reprenant le point 4. sur l'identité, le choix de la participation à la lutte, le type d'implication de cette participation, et les revendications qu'elle comprend sont influencées par l'environnement dans lequel habite la population et donc par l'exposition à la culture mapuche. Nous considérons que l'affirmation suivante reflète également les implications au niveau quotidien dans l'exemple des revendications sur la langue :

« Il y a des communautés qui sont un peu plus éloignées des villes, et où les personnes âgées ont beaucoup plus de possibilités d'exercer leur langue, que nous, qui sommes plus proches de la ville »⁴⁰⁶

⁴⁰⁵Extrait d'entretien avec le fondateur d'une organisation française urbaine (septembre 2012, Paris).

⁴⁰⁶Extrait d'entretien avec le *werken* d'une organisation mapuche rurale représentant la totalité de la population mapuche en Argentine (août 2010, San Martin des Andes, A.).

ii. Ngulumapu

Similairement au *Puelmapu*, l'implication individuelle des membres des organisations au *Ngulumapu* dans les revendications varie d'un secteur à l'autre notamment en raison des différentes problématiques auxquelles les membres des organisations doivent faire face. La population qui est exposée aux problématiques liées directement aux revendications semble développer un lien entre ces revendications et leur vie personnelle, alors que ce n'est pas le cas de la population qui n'a pas ce genre d'expérience :

« Bien sûr, maintenant ENDESA dit que le NGuillatún qu'elles veulent faire [...] ils pensent construire un autel en ciment pour ériger une zone non immergée. Alors ce n'est pas un jouet »⁴⁰⁷

iii. Europe

Les revendications des organisations rencontrées en Europe sont très peu présentes dans la vie privée des membres des organisations rencontrées, en raison du manque d'impact des problématiques matérielles. Les revendications n'affectent pas directement la vie des membres des organisations rencontrées en Europe, mais celle des membres des communautés au *Wallmapu*. En conséquence, elles sont observables notamment chez les organisations qui comptent parmi leurs membres des personnes qui voyagent fréquemment au *Wallmapu* rendre visite aux communautés, ce qui les expose aux problématiques de la vie quotidienne de ces communautés.

6.1.4. Autonomie des membres vis-à-vis des organisations

i. Puelmapu

Nous avons mentionné au point 1.2.1. de ce chapitre que l'appartenance des membres aux organisations au *Puelmapu* est automatique en raison de leur appartenance aux communautés et aux familles. En conséquence, toute autonomie d'action des membres par rapport à l'organisation est perçue négativement par les membres des différentes organisations :

« Et il n'y a pas autant [de dirigeants] dispersés, tu vois, comme ça chacun faisait ce qu'il voulait, aujourd'hui il y a un domaine, dans ce domaine les autorités se rassemblent et décident politiquement le chemin »⁴⁰⁸

⁴⁰⁷ Extrait d'entretien avec un dirigeant d'une communauté mapuche dans la zone rurale (avril 2010, Panguipulli, C.).

⁴⁰⁸ Extrait d'entretien avec le *werken* d'une organisation mapuche rurale représentant la totalité de la population mapuche en Argentine (août 2010, San Martín des Andes, A.).

ii. Ngulumapu

Au *Ngulumapu* la situation est différente, car il n'y a pas une organisation centrale qui rassemble les autres ni une appartenance automatique aux organisations. Les organisations cherchent à définir leurs propres revendications et stratégies, en respectant la décision de ne pas être un seul membre à prendre la décision pour tous, car ça se rapproche du concept de représentation, qu'ils n'approuvent pas :

« Il y a eu avant la tentative, et connaissant les gens ça n'a pas duré longtemps »⁴⁰⁹

iii. Europe

De façon similaire aux organisations urbaines au Chili ou en Argentine, les membres des organisations urbaines rencontrées en Europe se déclarent autonomes des organisations auxquelles ils appartiennent. Ceci est observable dans la mobilité des membres, qui passent d'une organisation à l'autre ou même créent de nouvelles organisations :

« Mais il y a une rupture, la séparation... avec le... [organisation], car ils n'aimaient pas notre forme [façon de faire les choses] »⁴¹⁰

6.1.5. Voies alternatives au gouvernement

i. Puelmapu

Au *Puelmapu*, la voie institutionnelle est utilisée de façon très proche de la voie politique, malgré le refus à l'appartenance aux partis politiques. Les voies alternatives sont la formation de conseils de quartier, radios communautaires, ONG de développement, commissions de sans-domicile fixe, qui sont des instances où la prise de décision se fait par le biais de réunions. Ces organisations sont des voies alternatives dans le sens où elles ne deviennent pas des partis politiques, mais des instruments pour la prise de décision et postérieurement l'action politique, en abordant les voies politiques traditionnelles :

« S'il va y avoir un lonko, un werken, une organisation qui va coordonner tout ou bien chaque zonal va proposer un membre dans cette organisation, pour que les autorités de cette organisation le consultent, surtout pour qu'ils coordonnent les actions »⁴¹¹

⁴⁰⁹Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation mapuche (avril 2010, Santiago, C.).

⁴¹⁰Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation belge urbaine (août 2012, Anvers).

⁴¹¹Extrait d'entretien avec le *werken* d'une organisation mapuche rurale représentant la totalité de la population mapuche en Argentine (août 2010, San Martin des Andes, A.).

ii. Ngulumapu

Aujourd'hui, il y a un retour au travail réalisé par les organisations dans le contexte institutionnel. Malgré cela, l'utilisation de voies alternatives à la politique est toujours prioritaire en raison du manque de confiance dans l'État chilien et dans partis politiques. Les ONG, ou les radios communautaires deviennent alors les voies alternatives de prise de décision et d'action aussi, comme une manière de travailler de façon indépendante de l'État et, notamment, de ne pas recevoir son aide. La formation de quelques organisations a même été la réponse à l'abandon des institutions et des voies politiques. L'adoption de voies alternatives est une conséquence du manque de crédibilité des partis chiliens. Ceci n'est pas un refus à un système externe, mais au système chilien spécifiquement :

« Quand nous avons accepté de nous en charger, ce n'était pas en tant qu'une demande, mais comme un défi de la créer [la radio]. Alors là il y a eu un changement dans l'idée politique. Et c'est un changement qu'il y a eu les dernières années dans le mouvement mapuche. Le mouvement mapuche a toujours demandé à l'État qu'il se charge de l'éducation, qu'il construise des chemins, qu'il lui donne une maison »⁴¹²

Cependant, le secteur qui travaille pour la création du Parti politique mapuche, avec une vision instrumentaliste, ne démontre pas un refus à la participation active dans le système politique, mais évite de travailler avec les partis politiques chiliens.

Une autre voie alternative est celle de la récupération de l'espace scolaire. Un secteur des organisations cherche la reprise du contrôle des écoles rurales établies dans les communautés mapuche :

« [...] dans ma communauté en particulier, nous travaillons pour récupérer l'école. Parce que l'école a été celle qui a permis notre transculturation, là ils nous ont pris la langue, alors [...] si c'est ça qui nous a enlevé la langue, aujourd'hui ça doit nous permettre de récupérer notre langue »⁴¹³

iii. Europe

Parmi les organisations en Europe, les membres de quelques-unes déclarent avoir formé un lien avec d'autres mouvements de minorités en utilisant des voies alternatives comme le domaine académique, ce qui est revendiqué comme un outil utilisé depuis le début de la mobilisation mapuche, notamment à partir de leur séparation des partis politiques de gauche :

⁴¹²Extrait d'entretien avec le fondateur d'une organisation mapuche urbaine (mai 2010, Temuco, C.).

⁴¹³Extrait d'entretien avec le fondateur d'une organisation mapuche urbaine (mai 2010, Temuco, C.).

« Jusqu'à maintenant, il n'y avait pas eu, euh, des personnes qui répondent, avec des arguments pour discréditer ce que je dis et les articles que j'ai écrits sur le Royaume de l'Araucanie et la Patagonie »⁴¹⁴

C'est une voie alternative qui est utilisée en Europe notamment car plusieurs membres de ces organisations travaillent dans le monde académique. Celle-ci se traduit par la coordination de débats et la rédaction d'articles, ainsi que la publication de nouvelles revues, non seulement académiques, mais également médiatiques :

« Opportunités de pouvoir faire de la recherche, avec la documentation qui se trouve en Europe, que les Mapuche au Chili n'ont pas, alors ça joue à ma faveur, par exemple pour pouvoir enquêter et après informer de la situation »⁴¹⁵

En suivant cette ligne, les membres des organisations rencontrées en Europe utilisent l'histoire pour trouver des arguments pour leurs revendications actuelles :

« Il faut savoir utiliser aussi les livres. Bon, il faut savoir faire la distinction entre les livres qui sont écrits aujourd'hui, qui généralement sont..., souvent en faveur des indiens, et ceux qu'ont été écrits par les conquérants il y a 100 ans, 150 ans [...] il faut savoir lire entre les lignes »⁴¹⁶

Également dans le but de trouver des arguments qui valident leurs revendications, les membres des organisations rencontrées en Europe se rapprochent d'organisations ou d'entités civiles pour s'unir à la lutte des différents peuples qui partagent la lutte pour la défense de l'identité, ce qui est également le cas des partis politiques, qui se rapprochent de CIEMEN (Centre Internacional Escarré per a les minories ètniques y les nacions) :

« C'est une entité civile, c'est-à-dire, non officielle, mais qui a comme objectif de lier la Catalogne internationalement avec toute réalité identitaire au niveau international. Alors, CIEMEN, en collaboration avec ALE, ont créé ce qui s'appelle le Réseau mondial pour les Droits collectifs des Peuples, qui organise annuellement le Forum Social mondial »⁴¹⁷

Une voie alternative fréquemment utilisée est celle de la manifestation et de la confrontation des autorités gouvernementales notamment chiliennes, c'est-à-dire les ambassades, cherchant un dialogue direct avec les représentants, mais sans établir une instance permanente.

⁴¹⁴Extrait d'entretien avec le fondateur d'une organisation mapuche urbaine (novembre 2012, Bristol).

⁴¹⁵Extrait d'entretien avec le fondateur d'une organisation mapuche urbaine (novembre 2012, Bristol).

⁴¹⁶Extrait d'entretien avec le fondateur d'une organisation mapuche urbaine (novembre 2012, Jemeppe-sur-Sambre).

⁴¹⁷Extrait d'entretien avec le porte-parole du Parti Politique Esquerra Republicana de Catalunya (octobre 2012, Barcelone).

6.1.6. Coordination d'activités et genre d'activités

i. *Puelmapu*

La coordination d'activités se concentre notamment sur l'organisation de réunions au *Puelmapu*. Les organisations n'organisent pas fréquemment des manifestations ni des démonstrations, mais quotidiennement des réunions internes essentiellement pour la prise de décisions et pour le travail d'organisation politico-administrative des familles. C'est une des tâches importantes des organisations. C'est principalement par le biais de cela que les objectifs sont atteints. Leur vision tient compte de la participation des autorités argentines à ces activités, considérant ce travail comme un élément diplomatique, en opposition à l'aspect de confrontation :

« Cette recherche d'un chemin d'interculturalité que nous avons faite ici, et de reconnaissance mutuelle, commence, et la seule façon de le faire est de [...] dans ce défi permanent, de commencer à construire [...] des espaces qui sont liés à comment nous participons »⁴¹⁸

ii. *Ngulumapu*

Au *Ngulumapu*, les membres des organisations rencontrées ont un discours semblable à celui des membres des organisations rencontrées au *Puelmapu*, ils concentrent la coordination d'activités sur la prise de décisions, mais aussi sur la diffusion de l'information :

« Ils font des réunions ou des rencontres et ils t'invitent. Ceux qui peuvent y participent »⁴¹⁹

Les communautés et organisations qui se déclarent en conflit contre le gouvernement coordonnent d'autres genres d'activités, notamment au sein de leur communauté, qui peuvent aller d'un rassemblement pour la célébration d'un rituel traditionnel, jusqu'à la réalisation de manifestations ou l'affrontement des forces d'autorité chiliennes⁴²⁰.

iii. *Europe*

La coordination des activités est une partie importante de la stratégie des organisations en Europe, car cela permet d'atteindre le but de la diffusion de la réalité mapuche dans la population européenne :

⁴¹⁸Extrait d'entretien avec le *werken* d'une organisation mapuche rurale représentant la totalité de la population mapuche en Argentine (août 2010, San Martín des Andes, A.).

⁴¹⁹Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation mapuche (avril 2010, Santiago, C.).

⁴²⁰« Conflicto Forestal ». Protesta Social Mapuche. Production : Luis Lillo. Caméra : Nibaldo Morales. Entretiens : Gonzalo Barria. Montage: Sergio Gajardo. Señal 3 La Victoria. Mars, 2009.

« Nous faisons ici et ailleurs, des conférences, projection de films »⁴²¹

Elles s'occupent essentiellement de la coordination de manifestations en lieux publics, de la rédaction de documents et lettres pour les présenter officiellement dans les espaces gouvernementaux, de la coordination de campagnes et de conférences de diffusion de la situation du peuple mapuche, ainsi que la coordination de rencontres entre les membres des organisations rencontrées en Europe et au *Wallmapu*, avec l'ONU :

« Les premiers films tournés au Chili ont commencé à apparaître. [...] diffuser le film, alors nous avons organisé plusieurs activités qui naturellement ont représenté un impact pour la communauté chilienne d'ici »⁴²²

Les organisations réalisent également un travail de coordination de cérémonies traditionnelles telles que le *Trawun* ou le *We Tripantu* en territoire européen, notamment celles qui comptent parmi leurs membres des personnes d'origine mapuche.

Le travail de coordination vise pareillement la logistique, et parfois le financement, nécessaires pour l'invitation de dirigeants mapuche venus du *Wallmapu* pour présenter la situation vécue par le peuple mapuche auprès des organisations gouvernementales internationales.

Cependant, la coordination d'activités n'est pas l'unique occupation des organisations en Europe. Le genre d'activités qu'elles réalisent prioritairement a pour but de diffuser et d'interpeller les organisations internationales. Subséquemment, les organisations participent dans les événements coordonnés par les organisations internationales, tels que le Tribunal Russel. Elles effectuent également un lobby auprès des politiciens des organisations gouvernementales internationales, ainsi que des interventions pour présenter la cause de la population mapuche.

Le travail de diffusion cherche à convaincre la population européenne de soutenir la lutte du peuple mapuche et de convaincre les membres des organisations de suivre une lutte dans le cadre législatif. Cette diffusion s'effectue essentiellement par la distribution de tracts dans la rue, l'utilisation d'internet au travers de la création de sites web ayant un contenu informatif et la rédaction d'articles entre autres. Cette dernière activité permet l'accumulation de l'information disponible, la publication de communiqués rédigés par les communautés au *Wallmapu* et des documents historiques. L'outil d'internet est également utilisé pour maintenir le contact entre les différentes organisations en Europe et au *Wallmapu*.

⁴²¹Extrait d'entretien avec la fondatrice d'une organisation belge urbaine (juillet 2012, Bruxelles).

⁴²²Extrait d'entretien avec le fondateur d'une organisation française urbaine (septembre 2012, Paris).

6.1.7. Structure d'un projet

i. *Puelmapu*

La structure du projet présenté par les organisations au *Puelmapu* est basée notamment sur la récupération de la configuration politico-administrative ancestrale, tenant compte de l'évolution culturelle vécue par les familles :

« 1990, plus ou moins, commence à se former une nouvelle étape du peuple, une croissance conceptuelle politique »⁴²³

ii. *Ngulumapu*

Au *Ngulumapu*, la création d'un projet commence dans les années 1990 avec la récupération des autorités traditionnelles et du système politique et organisationnel ancestral :

« Nous avons créé l'identité nalche, après s'est créée l'identité lafkenche, et après ont continué les autres. Mais nous avons créé l'idée, elle est dans nos propositions politiques. C'était notre décision politique »⁴²⁴

Après cette première phase, la structure du projet intègre un élément qui devient primordial pour le mouvement mapuche, qui est le concept de « peuple mapuche ». Sa construction se fait par la diffusion dans la population mapuche de sa propre reconnaissance et fierté de son appartenance à la culture mapuche, suivant le courant autonomiste mapuche, comme nous l'avons mentionné au point 5.1. du chapitre I :

« De 1990 en avant se forme un courant autonomiste mapuche, un courant de reconstruction du peuple, de la nation mapuche, et il a grandi. Par exemple, le fait qu'aujourd'hui les jeunes, les enfants, se sentent fiers d'être Mapuche »⁴²⁵

Les membres des organisations rencontrées montrent une certaine clarté sur des objectifs partagés par toutes. Notamment, sur les politiques frontalières et d'interculturalité du territoire du *Wallmapu*. Le Mapuche se sent réellement biculturel, car il connaît parfaitement la culture chilienne et la propre, mais ressent le fait que la population chilienne ne connaît pas la culture mapuche, ce qui implique que les Chiliens doivent apprendre l'interculturalité et la respecter notamment dans le territoire du *Wallmapu* :

⁴²³Extrait d'entretien avec le *werken* d'une organisation mapuche rurale représentant la totalité de la population mapuche en Argentine (août 2010, San Martín des Andes, A.).

⁴²⁴Extrait d'entretien avec le fondateur d'une organisation mapuche urbaine (mai 2010, Temuco, C.).

⁴²⁵Extrait d'entretien avec le fondateur d'une organisation mapuche urbaine (mai 2010, Temuco, C.).

« La coexistence est une nécessité, même, nous chercherions à avoir une bonne relation de vie, et vivre dans l'interculturalité, réelle et logique. Il n'y a pas ça aujourd'hui, que ce soit un réel 50 %, qu'on s'entende réellement »⁴²⁶

Dans la définition de cette structure de projet, les membres des organisations rencontrées mapuche font souvent référence à la création d'un nouveau développement mapuche, qui n'est plus strictement le traditionnel, mais qui tente de suivre les mêmes principes. Dans ce développement mapuche, l'aspect économique n'est pas encore travaillé en une proposition concrète par les organisations, mais il est mis en pratique par la population mapuche dans leur quotidien, par exemple en créant des espaces de tourisme écologique et de gastronomie ethnique, par exemple. L'aspect éducatif implique le besoin de reprendre le contrôle sur l'éducation mapuche par le biais de la récupération du contrôle sur les écoles rurales qui se trouvent maintenant sous le contrôle de l'État et de l'Église. L'aspect médical se base sur la récupération du rôle de la *machi* et de son installation dans des hôpitaux chiliens. L'aspect organisationnel implique également la récupération des autorités et du système ancestral en proposant politiquement la formation des identités territoriales, comme nous l'avons développé au point 2.7. du chapitre I, ainsi que la création d'instruments politiques et de référents sociopolitiques et culturels attachés au territoire :

« Pouvoir poser les fondations pour le sujet sur l'économie mapuche [...] Mais il n'y a aucune proposition sur ça. Alors un de mes compromis, avec moi-même, est de pouvoir avancer vers une proposition du développement de l'économie mapuche [...] Et le sujet éducationnel, mais éducationnel mapuche [...] Parce qu'aujourd'hui l'éducation mapuche est dans les mains du commerçant de l'éducation, de l'Église et de l'État »⁴²⁷

iii. Europe

Les organisations en Europe se forment en définissant un projet de travail très clair et spécifique. Les premières organisations ont défini leur projet autour du soutien de la population mapuche venue en Europe en tant qu'exilés politiques après le Coup d'État en 1973 et autour du travail visant le retour de la démocratie et la restitution des droits de la population mapuche.

Les organisations qui se sont formées postérieurement ont également des projets très spécifiques en accord avec les contextes qui ont déclenché leur formation, tels que des grèves de la faim :

⁴²⁶Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation mapuche rurale (avril 2010, Panguipulli, C.).

⁴²⁷Extrait d'entretien avec le fondateur d'une organisation mapuche urbaine (mai 2010, Temuco, C.).

« Le problème est qu'après que la grève est finie, nous avons continué à travailler et ils ont emprisonné Elena Varela au mois de mai [...]. Alors à partir de là, nous avons décidé de faire une série de déclarations »⁴²⁸

Cette spécificité des objectifs et de la structure de leurs projets devient un problème pour l'union de toutes les organisations en Europe sous un seul projet, malgré leurs efforts. Les projets qui se ressemblent le plus sont notamment concentrés dans la génération d'un soutien politique provenant des organisations gouvernementales internationales et dans la diffusion de l'information sur la réalité du peuple mapuche :

« Nous avons travaillé simplement avec internet pour diffuser [...] en essayant de diffuser la réalité mapuche actuelle et aussi de donner de la documentation historique aux gens qui ne connaissent pas le sujet mapuche. Et bon, jusqu'à aujourd'hui c'est l'objectif »⁴²⁹

Les points en commun de leurs projets sont la récupération de la structure politique, administrative et juridique ancestrale qui permette la création d'un Parlement Mapuche au *Wallmapu*. Cela implique la récupération du territoire ancestral et la reconnaissance des frontières déjà établies dans le passé. Ce projet a comme principe l'inclusion de toute la population non mapuche qui habite dans le territoire, de façon à construire un espace interculturel. Dans ce sens, nous pouvons observer une structure de projet similaire aux organisations au *Wallmapu* au travers du soutien du courant autonomiste mapuche. Les organisations qui ont ce genre de projet sont surtout celles qui comptent parmi leurs membres des personnes d'origine mapuche :

« L'alternative de gestion administrative du territoire, je pense qu'elle peut contenir, ou bien que c'est possible d'insérer des éléments de ce qui a été la structure juridictionnelle ancestrale »⁴³⁰

Cependant, malgré la définition d'objectifs spécifiques et de stratégies, les organisations ne semblent pas avoir défini une structure de projet tel quel. De même, les points en commun dans les projets de chaque organisation en Europe n'aboutissent pas encore à la définition d'une structure de projet général.

⁴²⁸Extrait d'entretien avec la fondatrice d'une organisation belge urbaine (juillet 2012, Bruxelles).

⁴²⁹Extrait d'entretien avec le fondateur d'une organisation française urbaine (septembre 2012, Paris).

⁴³⁰Extrait d'entretien avec le fondateur d'une organisation mapuche urbaine (septembre 2012, Stockholm).

6.2. Fragmentation de la temporalité de l'engagement

6.2.1. Éléments du projet dans la vie quotidienne

i. Puelmapu

Étant donnée la façon dans laquelle commence la mobilisation de la population mapuche au *Puelmapu*, le projet a un impact direct sur la quotidienneté des participants. Toute la population peut être considérée comme étant membre de l'organisation centrale. La structure politico-administrative change avec la formation de cette organisation et donc tout avancement dans le projet implique un changement dans la vie quotidienne des membres de l'organisation :

« Des avancements conceptuels dans la récupération de la réelle identité mapuche, et les familles mêmes commencent à s'auto-identifier, en proposant des lof, dans ce cadre communautaire »⁴³¹

Le projet de récupération de l'identité a également un impact direct sur la vie quotidienne de la population mapuche, selon les membres des organisations rencontrées, comme nous l'avons vu au point 4. de ce chapitre, ce qui est observable dans le comportement des nouvelles générations :

« Ici ça commence à être vu comme un besoin, entre les jeunes aussi, les jeunes gens ont beaucoup travaillé avec l'idée de la récupération, aussi de l'identité »⁴³²

Cette implication de la population dans ce projet est observable également au niveau personnel des membres des organisations mapuche et non mapuche rencontrées, dans le changement de leur cosmovision :

« Nous voulons ignorer ce besoin de nous humaniser, de pouvoir nous identifier face à une plante, à une roche, de redevenir humains »⁴³³

ii. Ngulumapu

L'influence du projet des organisations rencontrées au *Ngulumapu* dans la vie quotidienne de leurs membres est d'autant plus évidente dans la lutte pour la récupération de la langue, car les organisations mettent en place des stratégies qui incitent l'utilisation de la langue dans la vie quotidienne de la population :

⁴³¹Extrait d'entretien avec le *werken* d'une organisation mapuche rurale représentant la totalité de la population mapuche en Argentine (août 2010, San Martin des Andes, A.).

⁴³²Extrait d'entretien avec le *werken* d'une organisation mapuche rurale représentant la totalité de la population mapuche en Argentine (août 2010, San Martin des Andes, A.).

⁴³³Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation de radio communautaire indépendante (août 2010, San Martin des Andes, A.).

« Évidemment que le construire dans le quotidien, mais aussi la possibilité que ce soit fait systématiquement, cela va ensemble, c'est-à-dire qu'un peuple, les personnes, y compris moi-même, nous ne pratiquons pas notre propre langue... »⁴³⁴

La participation dans le mouvement mapuche a également une influence importante dans la vie quotidienne de la population active à partir du moment où elle ressent la culpabilité de garder les éléments de la culture chilienne dans leur quotidienneté. Selon les membres des organisations rencontrées, les membres de certaines organisations ressentent le devoir de s'en défaire, alors que cette acculturation a été vécue il y a plusieurs générations :

« C'est une chose trop dure, parce qu'alors pour être nationaliste mapuche tu dois arrêter de faire..., c'est-à-dire d'être Chilien »⁴³⁵

iii. Europe

Notamment chez les organisations européennes proches de lutte anticapitaliste nous observons quelques adaptations de la vie quotidienne personnelle pour renforcer l'application du projet.

Cependant, chez les membres d'origine mapuche, l'implication du projet dans leur vie quotidienne prend un autre sens. Ces derniers n'appliquent pas des changements de façon instrumentale, mais en conséquence de leur lien affectif et personnel avec la lutte qui détermine leur pensée, leur position face aux autres et le type de relation qu'ils établissent avec le reste du monde d'un point de vue idéologique :

« Je me rappelle toujours d'une anecdote avec ma grand-mère, euh, j'allais à l'école, et à la campagne [...] quand le premier satellite est arrivé à la lune, la maîtresse nous a raconté très émue [...] et je suis rentré à la maison et j'ai raconté à ma grand-mère, ma grand-mère était analphabète [...] et elle détestait les Chiliens, alors elle me dit : "et tu les crois ceux-là ? Tu ne devrais pas les croire, ces winka". Et là apparaît le sujet du positionnement »⁴³⁶

6.2.2. Militance dans l'intimité

i. Puelmapu

Le niveau d'engagement ou de militance des membres des organisations rencontrées est observable dans leur vie intime, surtout en ce qui concerne l'investissement de ressources personnelles :

⁴³⁴Extrait d'entretien avec le porte-parole du Parti Politique Mapuche (mai 2010, Temuco, C.).

⁴³⁵Extrait d'entretien avec le porte-parole du Parti Politique Mapuche (mai 2010, Temuco, C.).

⁴³⁶Extrait d'entretien avec le fondateur d'une organisation mapuche urbaine (septembre 2012, Stockholm).

« Les travailleurs avec les auditeurs de la radio, avons formé en une première occasion ce qui s'est appelé la [organisation], nous avons acheté les équipements »⁴³⁷

ii. Ngulumapu

Dans le cas des organisations au Ngulumapu, cette implication de la vie personnelle dans la militance est observable dans l'investissement du temps :

« Bien sûr, il y a une période de volontariat, d'action mystique, tout ce que tu veux, du travail provenant de l'âme si tu veux »⁴³⁸

iii. Europe

Les membres des organisations rencontrées en Europe démontrent des grades différents de militance. Les membres de quelques organisations déclarent avoir dédié toute une vie à cette lutte :

« Pour que tu situes tout, je dois pratiquement commencer au début de ma vie [...] des 34 ans que j'ai actuellement avec les Mapuche »⁴³⁹

Dans ces cas, la militance a un impact tellement important dans l'intimité des membres qu'elle est parfois considérée comme une caractéristique personnelle. Elle devient un élément de définition du soi, au point de déterminer la vie sentimentale parfois. Ceci signifie un changement dans le sentiment d'appartenance des membres, ce qui est observable dans l'utilisation d'un vocabulaire de propriété, notamment par alliance :

« J'ai rencontré ma femme »⁴⁴⁰

Chez les organisations qui ne sont pas intégrées par des membres d'origine mapuche, la militance dans l'intimité se base sur une évaluation morale et idéologique des conditions que les peuples autochtones éprouvent. Ce processus est vécu notamment au niveau émotionnel et personnel :

« Ça m'a révolté, quoi, ça m'a..., j'ai été marqué, tellement bien marqué que je le suis encore aujourd'hui »⁴⁴¹

Cette militance au niveau personnel a un effet sur la vie personnelle, c'est-à-dire l'intimité des membres. En conséquence, des ressources de tout type sont puisées de la vie personnelle pour soutenir le mouvement, telles qu'un financement, l'investissement du temps libre, personnel et

⁴³⁷Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation de radio communautaire indépendante (août 2010, San Martin des Andes, A.).

⁴³⁸Extrait d'entretien avec le porte-parole du Parti Politique Mapuche (mai 2010, Temuco, C.).

⁴³⁹Extrait d'entretien avec le fondateur d'une organisation mapuche urbaine (novembre 2012, Jemeppe-sur-Sambre).

⁴⁴⁰Extrait d'entretien avec le fondateur d'une organisation mapuche urbaine (novembre 2012, Jemeppe-sur-Sambre).

⁴⁴¹Extrait d'entretien avec le fondateur d'une organisation mapuche urbaine (novembre 2012, Jemeppe-sur-Sambre).

professionnel. En effet, la vie professionnelle est également influencée par la cause, soit par l'utilisation des ressources ou par la modification des thématiques de travail, notamment dans le monde académique. Dans plusieurs cas nous observons même la prise de la retraite en avance pour pouvoir consacrer plus de temps à la cause :

« maintenant nous travaillons, je travaille sans ressources, c'est-à-dire j'utilise mon temps libre et bon je paye tout »⁴⁴²

6.2.3. Rôle de l'appartenance au territoire

L'appartenance au territoire est déjà traitée en partie au point 5. sur les frontières. Nous allons ici tenir compte de certains éléments qui vont au-delà de la définition des frontières et de la construction de différents territoires.

i. Puelmapu

Les membres des organisations rencontrées considèrent que la différence entre les réalités de chaque territoire explique les différentes postures politiques, notamment en ce qui concerne les stratégies de défense du territoire. C'est-à-dire que, selon eux, le territoire détermine la séparation qui existe entre les groupes qui affrontent violemment les forces policières et les groupes qui mènent des actions politiques consensuelles. La relation établie avec « les autres » a également un impact sur cette réalité notamment en raison de la quotidienneté des interrelations.

D'un autre côté, les membres des organisations mapuche rencontrées au *Puelmapu* et celles au *Ngulumapu* ont le sentiment de devoir récupérer le *Wallmapu* et sa légitimité. Or, cela s'avère difficile pour des raisons de contexte politique des organisations :

« J'attribue cela au concept, au sens de la politique, qui change de partout. Nous avons suffisamment d'objectifs en commun, il est clair qu'il y a des objectifs pour lesquels nous devons lutter en tant que peuple »⁴⁴³

Le territoire joue un rôle important dans le mouvement mapuche également au niveau national. Au *Puelmapu*, la relation avec les autorités argentines est différente de celle au *Ngulumapu*, car l'administration politique argentine est provinciale, ce qui signifie que les Provinces comptent avec une autonomie régionale qui n'existe pas au Chili. Ceci explique également l'établissement de relations différentes entre la population mapuche et les autorités argentines dans chaque Province de l'Argentine. Par exemple, à Neuquén, la population mapuche a réussi à négocier avec les autorités argentines l'acceptation de la multiculturalité de la zone :

⁴⁴²Extrait d'entretien avec le fondateur d'une organisation mapuche urbaine (septembre 2012, Stockholm).

⁴⁴³Extrait d'entretien avec le *werken* d'une organisation mapuche rurale représentant la totalité de la population mapuche en Argentine (août 2010, San Martín des Andes, A.).

« Si, si, bien sûr, il y a des politiques différentes. Chaque Province, nous sommes divisés en provinces, a une politique propre en ce qui concerne les indigènes »⁴⁴⁴

ii. Ngulumapu

Pour le membre du Parti politique, le rôle du territoire représente une question légale, notamment en ce qui concerne la légalisation sur la création de partis politiques, qui exige un quorum dans trois régions contiguës. Ils sont donc forcés à définir le territoire suivant l'administration politique chilienne, c'est-à-dire, les régions X, XV et IX, où Temuco représente la capitale du *Wallmapu*. Cette ville joue déjà le rôle de capitale mapuche de façon extraofficielle. Ceci est peu représentatif en réalité, car la plus grande partie de la population mapuche se trouve en dehors du *Wallmapu*.

L'importance du territoire est aussi représentée par l'intérêt de participer à la politique nationale uniquement à partir du *Wallmapu*, en présentant la demande de facultés spéciales pour la région, ce qui suit une logique de décentralisation et d'autonomie régionale. Cela implique de créer une institution politique au niveau régional pour représenter la population mapuche, telle qu'un Parlement mapuche. Dans ce sens, la récupération du territoire n'est pas uniquement dans le contexte de la récupération de l'identité, mais du point de vue politique :

« Ça peut être une voie alternative ou intermédiaire [...] il y a des processus intermédiaires ou préalables, la décentralisation politique. [...] Ce que nous voulons, c'est discuter les sujets nationaux dans le territoire »⁴⁴⁵

En revanche, au niveau des organisations locales formées dans les communautés mapuche, le territoire a une signification plus symbolique, car il représente la communauté même. Cela est observable dans leurs affirmations, car le concept utilisé pour les deux est le même, en tant que synonymes :

« Quelles conséquences voyez-vous qu'il y aurait si le projet était mis en marche ? D'abord, du point de vue des territoires... ? — Ben, les territoires devraient lutter jusqu'à la fin »⁴⁴⁶

Cette vision du territoire au niveau local est observable également dans le manque de connaissance de la réalité des autres communautés ou organisations dans d'autres territoires, voire un manque d'intérêt pour ceux qui se trouvent trop éloignés du *Wallmapu*, que ce soit à l'hémisphère nord où à Santiago :

⁴⁴⁴Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation de radio communautaire indépendante (août 2010, San Martin des Andes, A.).

⁴⁴⁵Extrait d'entretien avec le porte-parole du Parti Politique Mapuche (mai 2010, Temuco, C.).

⁴⁴⁶Extrait d'entretien avec un dirigeant d'une communauté mapuche dans la zone rurale (avril 2010, Panguipulli, C.).

« Ben, nous n'avons vécu que ceci nous, nous n'avons aucune idée au-delà de ça »⁴⁴⁷

Pareillement qu'au *Puelmapu*, les organisations au *Ngulumapu* définissent le lien au territoire de façon plus locale que le *Wallmapu*. Le lien au territoire n'est pas généralisé au *Wallmapu* dans sa totalité. Ceci devient évident par l'apparition d'un conflit en ce qui concerne le travail réalisé par l'institution CONADI, chargée de la restitution de terres aux familles mapuche qui pouvaient démontrer leur propriété. Dans les cas où la terre correspondant au titre de propriété ne pouvait pas être récupérée, CONADI voulait restituer un autre terrain à ces familles, comme nous l'avons mentionné au point 4.2. du chapitre I. Ceci a signifié le déplacement des familles qui est considéré comme inacceptable même s'il se déroule à l'intérieur du *Wallmapu*. Cette réticence au déplacement des familles mapuche se base sur l'expérience vécue et l'observation des cas. Des problèmes d'adaptation ont été évidents, tels que le changement nutritionnel, le changement des cérémonies qui sont très liées aux zones sacrées, le changement de quelques codes culturels, ce qui entraîne dans la plupart des cas une désintégration des communautés :

« Quand les gens sont morts, ils ont été enterrés là-bas, à leur terre où ils sont nés. Et ceux qui partent, ce sont les jeunes, mais quand il y a une cérémonie ils y vont, à leur communauté, quand arrive le weekend, ils y retournent, parce que c'est leur milieu. Bien sûr, il y a des tragédies aussi, tu vois, malheureusement, quand les personnes qui en sont venues à ces zones étaient des personnes âgées, la plupart des femmes sont mortes, je pense que là il y a un rapport à la question alimentaire »⁴⁴⁸

La récupération du territoire se fait, alors, selon un attachement aux localités :

« Il [le gouvernement] les [familles mapuche] a transportées de Traiguén pour les emmener à Pitruquén, en kilomètres c'est combien ? Cent cinquante, deux cent kilomètres. Ce n'est pas leur terre, il y a une rupture culturelle, une rupture politique, dans tous les aspects, et ça, c'est détruire un peuple, ça, c'est une destruction totale »⁴⁴⁹

iii. Europe

Les membres d'origine mapuche des organisations rencontrées en Europe gardent un concept du territoire au *Wallmapu* comme leur foyer, leur pays natal. La mémoire historique des générations intérieures se manifeste encore aujourd'hui, fort basée sur les territoires :

« Les droits du peuple mapuche sont très importants, les revendications sont très justes et c'est très récent que le peuple mapuche se mélange avec le Chili

⁴⁴⁷Extrait d'entretien avec un dirigeant d'une communauté mapuche dans la zone rurale (avril 2010, Panguipulli, C.).

⁴⁴⁸Extrait d'entretien avec le fondateur d'une organisation mapuche urbaine (mai 2010, Temuco, C.).

⁴⁴⁹Extrait d'entretien avec le fondateur d'une organisation mapuche urbaine (mai 2010, Temuco, C.).

*et l'Argentine, donc la mémoire historique est encore là, chez les communautés »*⁴⁵⁰

Ces membres gardent alors la logique du maintien de la culture lié à la récupération des territoires, où celle-ci dépend de l'appartenance au territoire et, en conséquence, la revendication identitaire est aussi liée au territoire :

*« Par exemple la famille [nom], nous disait toujours : “mais ces territoires étaient à nos communautés et maintenant c'est une propriété” [...] maintenant réapparaît avec beaucoup de force, l'apparition de la conscience mapuche qui est de maintenir notre culture, nos droits »*⁴⁵¹

En général, pour les partis politiques identitaires rencontrés en Europe, les frontières sont essentiellement définies par l'utilisation de la langue, ce qui représente l'appartenance à une culture en commun et à une cosmovision différente :

*« Il y a des divisions administratives, et Eukalerría, ou le Pays Basque, qu'est-ce ? Ben, nous sommes [...] là où est parlée une langue différente. Ça, c'est un peu..., les signes ethniques [...] et en plus, mais qui ne sont pas importants pour cataloguer une population. Mais si, appartenant à une culture commune »*⁴⁵²

6.2.4. Autonomie par rapport à la localité de l'organisation

La localité, comprise comme la communauté en zone rurale ou la commune en zone urbaine, a un effet important sur la formation des organisations. La signification et l'importance du territoire changent au *Ngulumapu*, au *Puelmapu* et en Europe. Le « soi » est défini par la spécificité culturelle et géographique au niveau communautés, au niveau des identités territoriales, au niveau du *Ngulumapu*, au niveau du *Puelmapu* et au niveau du *Wallmapu*. En dehors du *Wallmapu*, les membres des organisations rencontrées se définissent au niveau national et au niveau international, ce qui ne considère pas la différence entre le *Puelmapu* et le *Ngulumapu*.

i. *Puelmapu*

L'autonomie des organisations par rapport à la localité est assez faible, car les membres des organisations rencontrées déclarent ressentir des différences importantes en ce qui concerne la façon d'approcher le gouvernement provincial, comme nous l'avons développé au point 1.2.1. de ce chapitre.

⁴⁵⁰Extrait d'entretien avec le fondateur d'une organisation mapuche urbaine (novembre 2012, Bristol).

⁴⁵¹Extrait d'entretien avec le fondateur d'une organisation mapuche urbaine (novembre 2012, Bristol).

⁴⁵²Extrait d'entretien avec le porte-parole du Parti Nationaliste Basque (EAJ-PNV) (septembre 2012, Bilbao).

ii. Ngulumapu

Au *Ngulumapu*, les organisations démontrent avoir un lien important avec la localité où elles se forment, tenant compte des différentes réalités auxquelles elles sont exposées. Dans cette logique, la représentation est un concept qui n'est pas apprécié, respectant le droit à la prise de décision de chaque organisation :

*« Je suis de l'idée qu'il n'est pas nécessaire de s'attribuer autant de représentation quand en réalité il y a beaucoup d'autres [personnes] qui peuvent prendre des décisions aussi »*⁴⁵³

Le manque d'autonomie vis-à-vis de la localité est d'autant plus évident dans le secteur rural, où la prise de décision revient à chaque membre de chaque communauté, selon ses besoins et sa réalité :

*« En tant que dirigeants, ils se sont mis d'accord, ils ont discuté, alors ils ont dit de faire des engagements avec ENDESA. Mais sans considérer la voix de tous les partenaires de la communauté [...] eh non, parce que c'est la communauté qui commande »*⁴⁵⁴

iii. Europe

L'apparition d'organisations en Europe est vue comme l'internationalisation de la problématique mapuche :

*« C'est-à-dire que la lutte mapuche a dépassé la frontière, aujourd'hui nous cueillons les fruits, et tous les jours il y a plus d'organisations qui se créent en soutien au peuple mapuche »*⁴⁵⁵

Les organisations sont, malgré leurs efforts, influencées par leur contexte. Par exemple, les stratégies suivies se concentrent notamment sur leur participation au Parlement européen en Belgique, aux Nations Unies en Suisse, au Tribunal international aux Pays-Bas, etc. L'influence de la localité est alors observable dans la dynamique des membres des organisations rencontrées, dans la logique de leur réflexion en ce qui concerne l'exploitation des ressources disponibles, qui est le résultat de leur internalisation de la culture européenne.

Selon les membres des partis politiques identitaires européens rencontrés, la solution au conflit mapuche doit être trouvée sur le territoire mapuche même. Ce n'est pas à la distance que les

⁴⁵³Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation mapuche (avril 2010, Santiago, C.).

⁴⁵⁴Extrait d'entretien avec un dirigeant d'une communauté mapuche dans la zone rurale (avril 2010, Panguipulli, C.).

⁴⁵⁵Extrait d'entretien avec le fondateur d'une organisation française urbaine (septembre 2012, Paris).

décisions doivent être prises, et encore moins par leur intervention. Ils font ici allusion notamment à l'indépendance du mouvement mapuche par rapport aux partis politiques externes :

*« Comme politique, chacun chez soi. Avec toute la situation constitutionnelle du Chili, ils n'ont pas résolu..., Chili-Wallmapu et Wallmapu-Argentine sera résolue sur place, pas en Europe [...] les situations de tensions nationales de résolvent dans les territoires des États »*⁴⁵⁶

6.3. Résistance aux impositions du public sur la vie privée

6.3.1. Refus d'éléments culturels « occidentaux »

i. Puelmapu

Les organisations maintiennent une posture de refus des attitudes et des coutumes argentines, mais simultanément d'acceptation de l'obligation de vivre dans ce schéma, avec l'unique condition d'un respect mutuel des deux cultures.

L'image que les organisations mapuche ont de la population argentine contient deux pôles. D'un côté se trouvent les Argentins qui se sentent une minorité et qui veulent devenir un soutien pour les peuples autochtones et, de l'autre côté, se trouvent ceux qui se sentent appartenir à une culture uniquement occidentale dans laquelle les cultures autochtones n'ont aucune place dans l'actualité. L'image que les organisations ont de ces derniers est qu'ils prennent des initiatives propres dans le but de dénigrer la situation des Mapuche :

*« Les fonctionnaires de la province ont commencé à disqualifier et ils ont commencé une campagne médiatique à propos du peuple mapuche pour les qualifier d'extrémistes, terroristes et guérilleros »*⁴⁵⁷

Ceci engendre une très mauvaise image de l'« autre » argentin chez les Mapuche, car cette attitude est considérée comme une attaque qui se déroule à l'intérieur de leur propre territoire, provenant de leurs « voisins », groupe qui est intégré, entre autres, par les médias, lesquels sont reprochés d'être souvent sous le contrôle de l'État, des groupes politiques de droite et du secteur privé. Cette action est considérée comme une agression qui cherche à nier leur existence en tant que peuple autochtone et propriétaire légitime des territoires. Les membres des organisations mapuche interviewées au Puelmapu interprètent alors que cette partie de la société argentine les abandonne, sans une participation réelle à leur lutte. Cette attitude envers le peuple mapuche est aussi attribuée au gouvernement argentin, comme le démontre l'exemple du gouvernement provincial :

⁴⁵⁶Extrait d'entretien avec le porte-parole du Parti Politique Esquerra Republicana de Catalunya (octobre 2012, Barcelone).

⁴⁵⁷Extrait d'entretien avec le *werken* d'une organisation mapuche rurale représentant la totalité de la population mapuche en Argentine (août 2010, San Martin des Andes, A.).

« Le frère du gouverneur de cette province a fait des déclarations disant que les Mapuche ont des liens avec les FARC [Forces armées révolutionnaires de Colombie], il a parlé d'une lutte qui peut devenir en une lutte armée, en utilisant des concepts militaristes et belliqueux qui n'ont rien à voir avec la réalité des peuples [autochtones] »⁴⁵⁸

L'image que les organisations gardent de ce secteur de la société argentine est alors celle d'un colonisateur qui se maintient dans le temps, qui ne change pas son attitude d'imposition de sa culture et de supériorité par rapport à celui qui est différent. L'imposition de la religion et de la langue deviennent une oppression vécue très sensiblement par la population mapuche et sont reconnues comme un point de lutte par les organisations. Cet aspect est évident pour certaines minorités argentines qui se sentent plus proches des organisations mapuche :

« Jusqu'à l'année 1994, la Constitution argentine disait qu'il fallait soumettre l'indien et l'évangéliser. [...] Il y a toujours eu une relation, disons, entre les gens. Mais cette relation a toujours été basée sur la question de considérer les communautés comme un serviteur inférieur [...]. Aujourd'hui, il y a une relation un peu plus symétrique »⁴⁵⁹

Le refus d'éléments de la culture argentine est exprimé également par le refus du système politique, considéré comme oppressif :

« Nous ne faisons qu'approuver un système qui vient nous opprimer »⁴⁶⁰

Cette image entraîne l'apparition du défi d'empêcher que la culture argentine maintienne la domination à l'intérieur de chaque individu. Cette lutte est présente autant au niveau individuel et personnel qu'au niveau des organisations :

« Nous avons tous été formés dans un schéma qui n'est pas le nôtre [...] l'idée occidentale, et bon, en conséquence c'est un défi permanent de comment nous, en tant que personnes également, analysons ensemble avec d'autres camarades qui ne sont pas Mapuche, ce qu'est l'invasion du pouvoir »⁴⁶¹

Cette posture implique une attitude constante de défensive vis-à-vis du rôle de domination culturelle que jouent les institutions gouvernementales :

« Quand nous parlons de l'institutionnalité, de la formalité, à quel niveau nous avons été soumis, homogénéisés, pour ne pas nous permettre de voir autre

⁴⁵⁸Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation de radio communautaire indépendante (août 2010, San Martin des Andes, A.).

⁴⁵⁹Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation de radio communautaire indépendante (août 2010, San Martin des Andes, A.).

⁴⁶⁰Extrait d'entretien avec le *werken* d'une organisation mapuche rurale représentant la totalité de la population mapuche en Argentine (août 2010, San Martin des Andes, A.).

⁴⁶¹Extrait d'entretien avec le *werken* d'une organisation mapuche rurale représentant la totalité de la population mapuche en Argentine (août 2010, San Martin des Andes, A.).

*chose, qui soit en rapport avec la libération de ce schéma de pression, de domination, qu'a le pouvoir »*⁴⁶²

La récupération de la langue représente également une façon de se différencier de ceux qui ne la parlent pas, ou plutôt de ceux qui ne comprennent pas ce que signifie de pouvoir la parler. Ce n'est pas une question de conflit, mais une question de particularité. La perte de cette particularité est directement attribuée à l'acculturation expérimentée. Comme nous l'avons mentionné au point 4. sur l'identité, l'apprentissage de la langue doit être accompagné par l'apprentissage de la culture et de la pensée mapuche.

Ce refus est observable également chez les groupes non mapuche qui donnent leur soutien aux organisations mapuche, en expliquant que leur propre culture est celle qui provoque le malheur des Mapuche, et parfois même leur propre malheur. Dans ces cas, les membres de ces organisations déclarent avoir l'intention de s'approprier aussi de la culture mapuche. Sur ce point, le mouvement mapuche semble joindre les mouvements anticapitalistes dans le questionnement de la culture occidentale et du système capitaliste, ainsi que son expansion par la voie de l'invasion :

*« Donc, je dis, si ou si, il doit y avoir un changement de notre regard, parce que le problème des Mapuche, "oui, les Mapuche sont ainsi, très Mapuche", mais le problème des Mapuche sont ceux qui les dominent, c'est-à-dire, la culture qui domine, ceux qui ne sont pas Mapuche »*⁴⁶³

ii. Ngulumapu

Un des éléments des plus importants de l'image que les membres des organisations mapuche rencontrées au *Ngulumapu* partagent vis-à-vis de la population chilienne est basé sur le discours de propriété privée et d'individualisme si fréquent dans la société capitaliste d'aujourd'hui. Ce système de vie est très mal vu par les organisations rencontrées, qui maintiennent dans leur structure mentale un concept de vie collective. Le discours individualiste est considéré comme un discours qui s'oppose aux droits et aux intérêts des communautés mapuche, comme nous l'avons mentionné au point 1.3. de ce chapitre d'analyse à propos du sujet de la pauvreté :

*« Ils les formulent comme des droits individuels, non comme société ou comme peuple, droits collectifs qu'on appelle, mais des droits politiques en somme, ce sont ceux-là les droits clés »*⁴⁶⁴

⁴⁶²Extrait d'entretien avec le *werken* d'une organisation mapuche rurale représentant la totalité de la population mapuche en Argentine (août 2010, San Martin des Andes, A.).

⁴⁶³Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation de radio communautaire indépendante (août 2010, San Martin des Andes, A.).

⁴⁶⁴Extrait d'entretien avec le porte-parole du Parti Politique Mapuche (mai 2010, Temuco, C.).

Le refus de la culture chilienne se base également sur les actions qui cherchent à créer des divisions et à installer la discorde entre les communautés. Ces actions sont interprétées comme une tentative de corruption provenant notamment des secteurs privé et politique :

« D'autres ont voulu soutenir l'entreprise parce qu'ils ont rempli leurs mains. Ils ont reçu, je ne sais pas, un petit sac de patates, etc. avec ce projet, ils leur ont offert d'agrandir la maison, des vêtements, des cellulaires »⁴⁶⁵

Les membres des organisations rencontrées critiquent également la pratique du mensonge. Tenant compte du système collectif qui caractérise la population mapuche ceci crée une atmosphère de doute qui entraîne une suite de possibles acceptations dans le but d'être en cohérence avec les autres communautés :

« Ils ont dit que, dans la vidéo, qu'ils avaient l'accord de la communauté [...] et de la [organisation]. Et moi je crois qu'ils sont même pas informés eux »⁴⁶⁶

Les membres des organisations rencontrées ressentent également une importante méfiance en ce qui concerne les possibles manipulations de la légalité basées sur l'ignorance de la population mapuche sur ce domaine, particulièrement la population rurale :

« Nous avons fait des observations [dans formulaire de consultation] aussi, mais ça ne vaut rien pour nous, parce qu'il arrive qu'ils disent tous que nous avons aidé le projet avec ces observations, comme nous n'avons aucune idée, alors peut-être que CONAMA l'a fait seulement pour nous prendre de l'information »⁴⁶⁷

Nous avons également pu observer que les organisations d'avocats pour l'aide de ces communautés conseillent de ne pas participer dans les observations citoyennes, car elles jouent le rôle d'une enquête effectuée par l'entreprise et non par le gouvernement et qui pourrait permettre les avancements du projet, sans forcément prendre compte des commentaires précisés.

Selon les déclarations des membres des organisations rencontrées, les institutions gouvernementales sont équivalentes aux entreprises privées. Elles déclarent sentir une méfiance envers ces premières qui partagent des intérêts économiques, et qui sont tout aussi corrompibles. Dans une des zones où se sont déroulés les entretiens, la population a cherché le développement économique essentiellement au travers de la stimulation du tourisme écologique. Ses projets ont été dans la plupart financés par des organisations gouvernementales au moyen de fonds destinés à cela, tels que le FOSIS (Fond de Solidarité et d'Inversion sociale). Après ces investissements dans la région, l'acceptation de

⁴⁶⁵Extrait d'entretien avec un dirigeant d'une communauté mapuche dans la zone rurale (avril 2010, Panguipulli, C.).

⁴⁶⁶Extrait d'entretien avec un dirigeant d'une communauté mapuche dans la zone rurale (avril 2010, Panguipulli, C.).

⁴⁶⁷Extrait d'entretien avec un dirigeant d'une communauté mapuche dans la zone rurale (avril 2010, Panguipulli, C.).

projets énergétiques, tels que la construction de barrages, peut signifier la mort du tourisme, ce qui est contradictoire et donc engendre une méfiance sur les intentions et l'intégralité du gouvernement.

Ce dernier n'est pas le seul aspect négatif attribué au gouvernement chilien. Comme nous l'avons déjà mentionné au point 1.3. de ce chapitre d'analyse, les membres des organisations rencontrées au *Ngulumapu* observent également une constante manipulation de la population pour obtenir leur renoncement à leurs droits ou à leurs propriétés, comme dans le cas de la loi « Droit d'absent.

Cette image est attribuée à la population chilienne en général, qui concentre tous les maux possibles, capable de mensonges très élaborés, sans respect pour les autres ni pour la nature, démontrant un manque de capacité d'empathie et un manque de fidélité envers qui que ce soit. En résultat, la population chilienne est capable des plus hautes trahisons :

« Ils savaient que s'ils parlaient avec toute la communauté ils allaient trouver un refus, alors ils ont préféré parler uniquement avec les dirigeants, faire une table de dialogue, à huit clos avec eux. Alors là ces personnes ont commencé à les arnaquer, et après à négocier »⁴⁶⁸

À cette image, nous considérons important de reprendre la référence suivante qui contient un élément qui, caché sous un masque d'ignorance, démontre un manque de respect envers les croyances et la religion mapuche :

« Ils pensent construire un autel en ciment, pour monter les lieux. Alors que ça n'est pas un jouet. Sinon ils veulent le déplacer avec des bâtons de palissade, l'endroit où les gens produisent du muday [boisson alcoolisée traditionnelle] chaque année, au cours d'une cérémonie, si au bout de l'année il y a beaucoup de muday, ça veut dire que l'année qui vient sera bonne pour toute la plantation »⁴⁶⁹

Les dirigeants sont incrédules de cette ignorance extrême, tellement ce genre d'offres leur paraît « hors contexte », et ils interprètent ceci comme un manque de respect. En relation avec ceci, les membres des organisations rencontrées déclarent qu'ils ne ressentent pas uniquement une méfiance sur les intentions de la population chilienne en général, mais ils ont également une idée très pauvre de son niveau culturel et de sa civilité :

« Maintenant vont arriver tous ces gens qui viennent d'un autre endroit, qu'on ne connaît pas. Je ne sais pas quel désordre ils vont mettre, il y a déjà beaucoup de mères célibataires ici, où vont venir tous ces gens, ils amènent

⁴⁶⁸ Extrait d'entretien avec un dirigeant d'une communauté mapuche dans la zone rurale (avril 2010, Panguipulli, C.).

⁴⁶⁹ Extrait d'entretien avec un dirigeant d'une communauté mapuche dans la zone rurale (avril 2010, Panguipulli, C.).

des drogues, ils volent, on ne connaît pas ces gens, alors ce sera un problème pour la communauté »⁴⁷⁰

Le concept de biculturalité, ou d'interculturalité, devient également un point de désaccord. Nous observons qu'il est fréquent chez les membres des organisations rencontrées, de critiquer la population chilienne par son manque de connaissance de la culture mapuche, alors que le peuple mapuche a appris les deux cultures :

« Nous sommes plus avancés dans ce sens, parce que nous sommes biculturels, nous connaissons bien notre culture et nous connaissons bien la chilienne, les Chiliens ne connaissent rien de notre culture, ils ne connaissent que la leur »⁴⁷¹

iii. Europe

Dès le premier contact, nous remarquons l'absence d'éléments qui montrent un refus de la culture occidentale parmi les membres des organisations rencontrées en Europe, ce qui s'explique par leur intégration à la culture européenne, soit parce qu'ils y appartiennent depuis leur naissance soit par leur intégration à niveau personnel au travers de la formation d'une famille. En revanche, les membres intègrent dans leurs déclarations des éléments de refus de la culture chilienne en particulier, se concentrant notamment sur l'attitude des Chiliens exilés, essentiellement pour leur attachement aux partis politiques, ce qui est observable également chez les membres d'origine non mapuche :

« De partis chiliens, de vieux éléments qui demeurent dans ces personnes. Je veux dire, il y avait des gens très politiques, qui étaient des politicards, pour moi ils étaient politicards, alors on a commencé à avoir des différences »⁴⁷²

6.3.2. Espaces de participation utilisés

i. Puelmapu

Comme vu au point 1.3. de ce chapitre, les membres des organisations rencontrées au *Puelmapu* déclarent participer dans le secteur législatif malgré la méfiance qui existe vis-à-vis du système.

⁴⁷⁰Extrait d'entretien avec un dirigeant d'une communauté mapuche dans la zone rurale (avril 2010, Panguipulli, C.).

⁴⁷¹Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation mapuche rurale (avril 2010, Panguipulli, C.).

⁴⁷²Extrait d'entretien avec la fondatrice d'une organisation belge urbaine (juillet 2012, Bruxelles).

ii. Ngulumapu

Comme vu au point 1.3. de ce chapitre, les communautés du *Ngulumapu* ont une grande méfiance vis-à-vis du système chilien, mais utilisent également certains espaces gouvernementaux, notamment au niveau local.

iii. Europe

Le point 1.3. explique déjà que les organisations en Europe utilisent notamment les espaces politiques et gouvernementaux dans leur travail quotidien.

D'un autre côté, les organisations utilisent quotidiennement les espaces publics notamment pour la diffusion de l'information, telles que les médias et internet. Ce dernier outil est essentiellement destiné à la formation de groupes de contact, la création de sites d'information et de recrutement pour la signature de pétitions :

« À travers internet, à travers l'e-mail de groupes, il y en a beaucoup, des groupes en internet, et il y a de l'information »⁴⁷³

L'espace public est également utilisé dans le contexte de la réalisation de différentes activités. Tenant compte de la différence dans le degré de confrontation, ces activités sont des manifestations, l'installation de stands d'information, l'organisation de rencontres pacifiques dans les places publiques ou face à l'ambassade du Chili :

« Par exemple, nous avons fait en 2008 une rencontre sur tous les conflits, notamment indigènes de l'Amérique latine dans le centre de Paris, sur une place, la place bretonne, qui s'appelle Place de la Fontaine des Innocents »⁴⁷⁴

Les organisations utilisent également un espace réglementé, institutionnel, mais non gouvernemental, qui est intégré par les ONG, les ASBL, le Forum Social, et tous les mouvements extraparlimentaires anticapitalistes :

« Tu connais le Forum Social ? Celui qui a été réalisé, que réalisent généralement tous ces mouvements antiglobalisation, ces mouvements qui sont extraparlimentaires en général, qui a été réalisé, qui a commencé à Seattle..., bon, à Rio de Janeiro a été réalisé un des plus connus, que c'est la confluence de tous ses mouvements euh, sociaux »⁴⁷⁵

⁴⁷³Extrait d'entretien avec le fondateur d'une organisation mapuche urbaine (novembre 2012, Bristol).

⁴⁷⁴Extrait d'entretien avec le fondateur d'une organisation française urbaine (septembre 2012, Paris).

⁴⁷⁵Extrait d'entretien avec le fondateur d'une organisation mapuche urbaine (septembre 2012, Stockholm).

6.3.3. Organismes utilisés

i. Puelmapu

En conséquence des espaces utilisés, les organismes utilisés sont notamment les nouvelles instances créées, c'est-à-dire, les organisations. Mais en ce qui concerne le *Puelmapu* en particulier, les organisations gouvernementales locales au niveau de la Province et des communes sont fréquemment utilisées, comme nous l'avons développé au point 1.3. de ce chapitre :

« La mairie, c'est pas encore une loi, mais ils viennent de déclarer cet endroit comme une commune interculturelle, ce qui nous donne la possibilité de resignifier d'autres choses »⁴⁷⁶

ii. Ngulumapu

Au *Ngulumapu* la situation est similaire qu'au *Puelmapu*. Les organismes utilisés sont les organisations. Les parlements ou réunions organisées entre les communautés jouent le rôle d'assemblées délibératives. Les seuls organismes gouvernementaux qui jouent toujours un rôle au niveau des organisations mapuche, sont ceux au niveau très local, voire communal.

iii. Europe

Les organisations en Europe, en ce qui concerne essentiellement la diffusion de l'information, utilisent des organismes tels que les ONG au niveau national, mais ce n'est pas fréquent, car les organismes locaux en Europe n'ont pas vraiment une implication dans la problématique mapuche.

6.3.4. Organismes utilisés au niveau international

i. Puelmapu

Les membres des organisations rencontrées au *Puelmapu* déclarent avoir eu un contact avec la Banque mondiale, mais que cette expérience a été le résultat d'une intervention du gouvernement. Ce n'est pas un espace qu'ils occupent directement :

« Oui, ce bâtiment même est en fait construit par la Banque mondiale [...] ils ont presque obligé le Secrétariat du Développement social de la Nation à suivre ce projet, et bon, la radio a été faite parmi ces projets, le peuple

⁴⁷⁶Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation de radio communautaire indépendante (août 2010, San Martin des Andes, A.).

*mapuche a présenté plusieurs projets, parmi lesquels, le bâtiment de la radio, l'achat des équipements de la radio am, et un mobile d'extérieurs »*⁴⁷⁷

Ces occasions créent des instances de rencontre avec ces organisations, mais les liens ne sont pas formés de façon permanente :

*« Nous avons accueilli ensemble avec les Mapuche la dame qui représentait la Banque mondiale pour la zone Sud »*⁴⁷⁸

Selon les membres des organisations rencontrées au *Puelmapu*, l'organisme international ONU ou UNESCO a été contacté directement par quelques communautés urbaines pour demander la déclaration en tant que patrimoine de l'humanité du rituel du *NGuillatún*. Cette initiative a été très mal interprétée par le reste des communautés au *Puelmapu*, car elles ne comptaient pas avec l'accord de toutes les familles mapuche. Il est intéressant de remarquer que cette initiative ne représente aucune importance pour les interviewés, car d'un côté, ils ne sont pas sûrs de savoir de quelle organisation il s'agit exactement, et d'un autre côté les membres qui la mentionnent ne font pas allusion à une date de cet événement⁴⁷⁹ :

*« Il y a eu un malentendu. Il y avait un groupe d'ici, de Mapuche de la zone d'Argentine, il y a cinq, six, sept ans, que se rapprochant de l'ONU ou de l'UNESCO, ils ont lancé la proposition pour rendre intangible le NGuillatún. Ça n'a pas été discuté, ça n'a pas été parlé à l'intérieur des communautés »*⁴⁸⁰

En conséquence, les organisations multinationales peuvent représenter une source de conflit au sein de la population mapuche au *Puelmapu*. En revanche, le soutien économique des multinationales au travers du gouvernement n'est pas refusé, tant que le mouvement garde l'autonomie nécessaire pour la prise de décisions.

ii. Ngulumapu

Les membres des organisations rencontrées au *Ngulumapu* déclarent que les Nations Unies ont joué un rôle dans le but de faire connaître la problématique mapuche au niveau international qui est considéré un espace de dénonciation et de participation. À différence du *Puelmapu*, les membres des organisations rencontrées au *Ngulumapu* considèrent que ces organisations sont des espaces importants de participation, de diffusion et d'exposition de la réalité du peuple mapuche, notamment la dernière décennie. Quelques membres d'organisations mapuche intègrent de façon permanente des

⁴⁷⁷Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation de radio communautaire indépendante (août 2010, San Martin des Andes, A.).

⁴⁷⁸Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation de radio communautaire indépendante (août 2010, San Martin des Andes, A.).

⁴⁷⁹Nous n'avons pas pu vérifier la date de cet événement postérieurement car la démarche n'a pas été aboutie.

⁴⁸⁰Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation de radio communautaire indépendante (août 2010, San Martin des Andes, A.).

départements de l'ONU, tels que les Forums de la Nationalité, Commissions des Droits de l'Homme, ainsi que plusieurs dirigeants se présentent personnellement dans ces instances pour prendre la parole dans certaines séances de l'ONU :

« L'ONU a une série d'instances ou d'espaces où, par exemple, en avril, tous les ans, sont organisés des Forums sur la nationalité, des Comités pour le sujet des Droits, il y a aussi le "Relator" des Droits Indigènes, c'est une institutionnalité de l'ONU, et un espace que les Mapuche nous avons occupé par différentes voies »⁴⁸¹

Cependant, les membres des organisations rencontrées dans le secteur urbain se sentent plus éloignés de ces instances en 2010. Ils remarquent que ce genre d'organisations est formé par les gouvernants des pays, qui sont ceux qui maintiennent la relation de domination sur les peuples autochtones :

« Ça s'améliore. Au début, ça n'allait pas, parce qu'ils étaient conformés par des représentants de plusieurs États et ils ont tous commis des injustices contre leurs propres peuples autochtones, alors elle n'avait pas beaucoup de chances d'être une bonne organisation »⁴⁸²

Un autre élément qui éloigne les organisations mapuche au Ngulumapu des organisations internationales est le processus de postulation pour la déclaration de patrimoine de l'humanité des éléments culturels mapuche. Cela n'a pas la même acceptation parmi les membres des organisations mapuche. La plupart n'en gardent pas le souvenir et celles qui le gardent mettent en question les apports ou changements dans leur situation. En conséquence, ces initiatives ne sont pas très valorisées.

De ce point de vue, pour la plupart de ces organisations, ce sont surtout les ONG qui représentent un espace international d'aide réelle :

« Mais l'intervention des ONG a fait que ça s'améliore, parce qu'elles diminuent les intérêts des États »⁴⁸³

Les ONG représentent les organismes internationaux qui accomplissaient ce rôle précédemment au travers de leur activisme social international.

Cependant, le membre du Parti politique considère ce travail moins sérieux, cherchant à contacter les instances politiques internationales.

La participation aux conférences et séminaires organisés par ces institutions multinationales n'est pas considérée réellement comme un espace de participation, mais de richesse d'échange culturel uniquement. Les membres des organisations rencontrées considèrent que ce ne sont pas des outils qui

⁴⁸¹Extrait d'entretien avec le porte-parole du Parti Politique Mapuche (mai 2010, Temuco, C.).

⁴⁸²Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation mapuche rurale (avril 2010, Panguipulli, C.).

⁴⁸³Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation mapuche rurale (avril 2010, Panguipulli, C.).

permettent des avancements concrets. Ce sont des espaces considérés comme étant loin de la réalité du peuple et de la lutte :

« Non, aux conférences non, en général j'évite ces choses, non, parce qu'en général je pense qu'il faut faire le travail, disons, de base en premier, avant ces autres choses »⁴⁸⁴

En conclusion, l'utilisation des espaces internationaux se concentre sur la dénonciation et la diffusion de la réalité mapuche. Cette initiative permet la formation d'un contact avec d'autres mouvements qui défendent les Droits de l'Homme par exemple, ainsi que l'obtention d'aide externe :

« Que la lutte pour les droits soit soutenue au niveau mondial. C'est plus le travail des organisations locales, maintenant ils sont bloqués parce que le gouvernement déclare que nous allons bien et alors l'aide n'arrive plus »⁴⁸⁵

Nous pouvons observer que les membres des organisations rencontrées ressentent moins de méfiance vis-à-vis des organismes gouvernementaux internationaux tels que les Nations Unies dans la participation de plusieurs organisations mapuche à de nombreuses réunions.

En ce qui concerne la ligne de lutte du Parti politique, la formation de ce lien avec ce genre d'institutions est dans le but de se rapprocher des organisations étrangères qui mènent la même lutte. Ce rapprochement ne surgit pas de façon aussi évidente chez les organisations des autres lignes de lutte. Nous pouvons observer une identification avec l'importance de ces mouvements dans les pays respectifs :

« Les Irlandais, ils étaient aux USA, mais ils étaient toujours Irlandais, les Basques en Argentine, Uruguay, ils sont toujours Basques, nationalistes basques »⁴⁸⁶

En général, le but recherché est de faire connaître l'existence, la situation et la lutte du peuple mapuche par les autres peuples qui luttent pour leurs droits dans le monde. Selon les membres des organisations rencontrées, cette reconnaissance pourrait entraîner une légitimité à leur lutte et aussi un sentiment d'appartenance à la liste des grandes luttes pour la récupération identitaire, où les membres des organisations rencontrées considèrent qu'il est plus possible d'obtenir des avancements :

« Je pense que ce sera très important dans une lutte politique comme la nôtre [...] la conformation d'un référent politique, ce qui a déjà le chemin plus ou moins ouvert, pour arriver un jour aux Parlements, où se déroule la lutte politique des peuples, des États-Nations »⁴⁸⁷

⁴⁸⁴Extrait d'entretien avec le fondateur d'une organisation mapuche urbaine (mai 2010, Temuco, C.).

⁴⁸⁵Extrait d'entretien avec un membre d'une organisation mapuche rurale (avril 2010, Panguipulli, C.).

⁴⁸⁶Extrait d'entretien avec le porte-parole du Parti Politique Mapuche (mai 2010, Temuco, C.).

⁴⁸⁷Extrait d'entretien avec le porte-parole du Parti Politique Mapuche (mai 2010, Temuco, C.).

iii. Europe

Les membres des organisations rencontrées en Europe travaillent notamment avec des organismes internationaux, dont les Nations Unies et l'Union européenne sont les plus importantes. La première fois que les organisations ont contacté les Nations Unies a eu lieu pour la rencontre des Peuples indigènes en 1977, qui a donné lieu à la création de l'Instance permanente sur les Questions indigènes, qui comprend la Mission permanente mapuche. Cette dernière instance compte des membres d'origine mapuche, dont un est le fondateur d'une des organisations rencontrées en Europe :

« Je fais partir d'une Mission permanente mapuche aux Nations Unies, aussi, qui a été créée l'an dernier [2012] »⁴⁸⁸

Comme nous l'avons mentionné au point 1.3. de ce chapitre d'analyse, le contact de l'Union européenne se fait au travers du Parlement européen, par le biais de la réalisation de lobby auprès des parlementaires des partis politiques verts et de gauche.

Également, les organisations maintiennent un contact permanent avec l'ONG UNPO (Unrepresented Nations and Peoples Organisation) qui réalise un travail de coopération avec le Parlement européen :

« L'UNPO est une organisation, publique aussi, qui travaille avec le Parlement européen et qui représente et s'occupe de tous les peuples indigènes du monde. Alors, pour Amérique latine, elle a une section mapuche »⁴⁸⁹

Outre ces deux organismes internationaux, les organisations en Europe ont aussi participé au Conseil Mondial de Peuples indigènes et au Tribunal Russel sur les droits des indiens en Amérique, qui s'est déroulé à Rotterdam en 1980 :

« Le Conseil mondial s'est réuni à Lima, et chez plusieurs peuples indigènes comme dans les pays nordiques, les Samis, les aborigènes d'Australie ont convoqué, ils se sont réunis dans différentes parties du monde, où il y a des peuples indigènes »⁴⁹⁰

De façon secondaire, les organisations prennent, moins fréquemment, contact avec des organismes tels que la Fédération des Droits de l'Homme et Amnistie internationale :

« Les relations avec les associations de défense des Droits de l'Homme sont très proches, avec la Fédération des Droits de l'Homme, cela fait beaucoup d'années que nous formons une relation assez proche »⁴⁹¹

⁴⁸⁸Extrait d'entretien avec le fondateur d'une organisation mapuche urbaine (novembre 2012, Bristol).

⁴⁸⁹Extrait d'entretien avec la fondatrice d'une organisation belge urbaine (juillet 2012, Bruxelles).

⁴⁹⁰Extrait d'entretien avec le fondateur d'une organisation mapuche urbaine (novembre 2012, Bristol).

⁴⁹¹Extrait d'entretien avec le fondateur d'une organisation française urbaine (septembre 2012, Paris).

Cependant, les affirmations des membres des organisations rencontrées contiennent quelques éléments qui représentent une prise de conscience sur le peu de pouvoir d'action de ces organismes internationaux, considérant qu'elles peuvent exercer un peu de pression sur les gouvernements, mais qu'elles ne peuvent pas agir directement sur la problématique mapuche.

Selon les membres des organisations rencontrées, l'utilisation d'organismes au niveau international diffère d'une organisation à l'autre comme résultat du dynamisme des relations interpersonnelles ainsi que de la structure politique mapuche traditionnelle décentralisée :

« Il y a une exigence de dire : “quand est-ce que vous allez vous unir ? ”, “quand est-ce que vous allez créer une organisation pyramidale ? ” Moi je leur réponds que jamais. C'est-à-dire, précisément le monde mapuche est divers et divergent »⁴⁹²

Sur cette dernière affirmation, nous considérons qu'il est intéressant de rappeler le point 1.2.1. pour comprendre l'attachement des membres aux organisations qui est beaucoup plus libre en Europe qu'au *Wallmapu*, y compris leurs fondateurs et fondatrices.

Conclusion partielle

En ce qui concerne leurs objectifs, les organisations formées au *Wallmapu* cherchent la récupération du territoire. Cependant, cet objectif peut varier dans la forme et dans la stratégie à appliquer. Les organisations cherchent également l'interculturalité, que les membres des organisations rencontrées comprennent comme le respect et l'acceptation de l'existence d'autres cultures dans le territoire mapuche. Plus spécifiquement au *Puelmapu*, la coordination d'activités est un objectif en soi, à la différence des organisations au *Ngulumapu* où la coordination ne vaut que pour des cas d'activités culturelles. En Europe, la coordination d'activités est une stratégie de récupération de l'identité parallèlement au recrutement.

Au *Wallmapu*, l'appartenance des membres aux organisations n'est pas dans tous les cas le résultat d'une adhésion volontaire, notamment parmi les organisations territoriales, qui se forment en répondant à une distribution géographique, ce qui est le cas du *Puelmapu*. Au *Ngulumapu*, les membres des organisations rencontrées déterminent leur appartenance à une organisation uniquement dans le but de se mobiliser. Cela signifie que quelques revendications peuvent être menées à l'extérieur du contexte d'appartenance à une organisation. Cependant, au *Puelmapu*, toute revendication doit se faire au travers de l'appartenance à l'organisation centrale, car elle est en soi une récupération de l'administration traditionnelle mapuche. En Europe, l'appartenance à une organisation n'est pas un élément important. L'attachement est beaucoup plus libre. Elles ont une base de structure organisationnelle fixe et la mobilité de ces membres entre les organisations est très limitée. Ce sont des structures fixes qui peuvent

⁴⁹²Extrait d'entretien avec le fondateur d'une organisation mapuche urbaine (septembre 2012, Stockholm)

travailler ensemble avec d'autres organisations, qui comptent avec une population d'aide et de soutien volontaire mais mobile, mais qui n'est jamais considérée comme membre.

Au *Wallmapu*, la solidarité entre les membres est une solidarité primaire, basée sur l'amitié ou la parenté, au travers de l'appartenance aux communautés. Dans ce contexte, l'intervention d'institutions externes est une cause suffisante pour l'éloignement et la méfiance. En Europe en général, la solidarité primaire n'est plus aussi importante. Parmi les membres des organisations rencontrées, elle n'est importante que pour les organisations qui se trouvent le plus fréquemment en situation de conflit contre les autorités, ayant le besoin de se protéger et de se défendre.

Au *Ngulumapu*, nous observons une influence importante de l'Église sur les organisations mapuche rencontrées, ainsi que des croyances des membres. Ceci a pour conséquence la formation de différentes tendances dans le mouvement selon les croyances religieuses de chaque membre. Les partis politiques représentent aussi une influence importante. Particulièrement, la lutte pour la défense de la démocratie a représenté une importante influence dans la formation des premières organisations mapuche. Cette influence est observée essentiellement chez les ex-membres des partis politiques chiliens. Les organisations du *Wallmapu*, particulièrement au *Ngulumapu*, reçoivent aussi l'influence d'organismes gouvernementaux internationaux par la coordination de congrès, mais ce n'est pas considéré comme un réel apport, ni ayant une réelle influence. De façon similaire, le parti politique mapuche connaît une faible influence notamment si nous observons l'exemple des expériences des peuples autochtones à l'étranger qui forment des partis politiques identitaires, ce qui est un signe d'évolution vers la formation d'un mouvement politique identitaire. Au *Puelmapu*, les organisations reçoivent l'influence d'organisations internationales uniquement au travers du financement de projets, de façon très distante, et au travers du gouvernement. Les organisations reçoivent également l'influence des résultats obtenus par la recherche académique, notamment en ce qui concerne la définition de stratégies d'action. En Europe, l'Église représente également une source influente sur les organisations, mais elle ne provoque pas de différences aussi importantes qu'au *Ngulumapu*. Ici, l'expérience d'autres peuples autochtones est plus importante et marque une influence dans la façon de mener la lutte et dans les revendications faites, par exemple dans l'utilisation des législations. Nous observons également une influence importante provenant des partis politiques, malgré le refus que les organisations déclarent sentir envers les institutions politiques hégémoniques. Les organisations anticapitalistes ont une forte influence dans la lutte menée par les organisations rencontrées en Europe, à la différence de celles rencontrées au *Wallmapu*.

Au *Wallmapu*, la relation de pouvoir est reflétée dans la revendication d'un autogouvernement, d'autonomie, de récupération et de validation des autorités traditionnelles. En Europe, les organisations n'ont pas d'objectifs à long terme, mais ont plutôt des objectifs de soutien de la lutte. Au *Wallmapu*, les organisations cherchent la visibilité de la culture mapuche en général et de la

lutte mapuche. La seule exception se trouve au *Ngulumapu*, où le parti politique mapuche cherche une visibilité des membres de l'organisation en question par rapport à l'État chilien. Au *Puelmapu*, l'objectif des organisations est la visibilité des membres des familles par la récupération des autorités traditionnelles. Ce dernier est le principal but du mouvement mapuche dans son ensemble, basé sur la reconnaissance de leur existence. En Europe, les organisations cherchent la visibilité de la lutte comme principal objectif.

Au *Wallmapu*, les organisations rencontrées utilisent particulièrement la diffusion de la culture par des médias de communication massive, essentiellement alternatifs et de préférence gérés par eux-mêmes. Spécifiquement au *Ngulumapu*, les membres des organisations rencontrées définissent des stratégies notamment dirigées vers la population mapuche, pour sa politisation ou son éducation politique. Elles réalisent également un travail direct avec cette population pour la rapprocher de la culture mapuche, notamment dans les secteurs urbains, mais aussi dans le secteur rural pour la coordination des demandes ou pour la mobilisation des communautés. Au *Puelmapu*, ceci inclut également la population et les autorités argentines. Au *Ngulumapu*, seul le parti politique Wallmapuwén cherche à s'approcher des autorités chiliennes. En Europe, les organisations adoptent une stratégie de diffusion pour convaincre la population européenne de participer au soutien de la lutte mapuche, ce qui implique de faire connaître la culture mapuche, de la rendre visible. D'un autre côté, la plupart des organisations adoptent la stratégie de s'introduire dans le monde législatif, en prenant la décision de mener une lutte dans la légalité, suivant les conventions et les traités signés pour travailler de façon pacifique.

Au *Wallmapu*, le recrutement est principalement dirigé à la population. Dans le cas du parti politique, l'objectif de recrutement inclut la population chilienne. Les organisations considèrent qu'il est nécessaire d'effectuer un recrutement de la partie de la population qui n'est pas active, qui est la majorité. Cependant, dans la pratique, ce recrutement n'est pas effectué, ce sont toujours les mêmes personnes qui se mobilisent. La prédominance des liens de famille et d'amitié, selon la solidarité primaire, a pour conséquence qu'il est difficile de changer cette situation. Le seul élément qui peut être considéré comme une activité de recrutement est celui de diffuser le sentiment d'appartenance à la culture mapuche en général, et ceci est un processus considéré comme une première étape. Cependant, nous retrouvons des interprétations différentes dans les différentes organisations. Au contraire, en Europe, le recrutement n'est pas un objectif des organisations, qui travaillent uniquement avec la participation circonstancielle des populations. Le recrutement se fait notamment pour réunir un nombre important de participants aux événements. La formation des organisations et le recrutement de leurs membres ne sont effectués qu'une seule fois suivant les logiques de solidarité primaire comme au *Wallmapu*. Le partage des expériences de vie est l'unique alternative aux liens d'amitié préexistants, ce qui explique que ce soient des organisations extrêmement refermées sur elles-mêmes.

Au *Wallmapu*, les seuls liens permanents avec les institutions gouvernementales sont présents au *Ngulumapu*. Ces liens sont fortement critiqués par la plupart des membres des organisations mapuche rencontrées. Ce sont des liens qui proviennent d'une époque de lutte pour la démocratie, mais qui n'étaient pas liés à la lutte mapuche. C'est une sensation de déception vis-à-vis des autorités chiliennes et argentines, qui entraîne une importante méfiance. Seules les institutions gouvernementales au niveau international gardent une certaine confiance de la part de ces organisations, mais pas de la part de la population mapuche, car les communautés voient ces institutions comme étant très distantes. Il y a donc une coupure avec les institutions politiques et gouvernementales. En Europe, les institutions gouvernementales sont toujours les organisations internationales. Aucune institution d'État chilien ou argentin n'est en relation avec les organisations en Europe.

Les revendications vis-à-vis de l'État chilien au *Wallmapu* sont basées sur l'expropriation des territoires aujourd'hui, alors qu'en Europe les organisations cherchent la revendication des Traités signés historiquement. Cependant, si nous ne tenons pas compte de cet argument historique, au *Wallmapu* il y a de moins en moins de souhaits de dépendre des politiques d'État et plus en plus d'intérêt à trouver ses propres solutions, si ce n'est la lutte pour la reconnaissance dans la Constitution. Ces dernières années, on assiste à une coupure avec l'État même en tant que responsable de l'amélioration de leur situation.

Le rapprochement entre les organisations rencontrées est très lié à la proximité géographique au *Wallmapu*. Par contre, en Europe c'est essentiellement une question de stratégies et d'idéologies, mais l'indépendance reste très importante.

La formation d'alliances au *Wallmapu* est fortement limitée par les frontières idéologiques qui séparent les organisations. Au *Puelmapu*, les alliances sont déterminées par des circonstances, telles que la défense de l'environnement en cas particuliers, ou la pauvreté avec d'autres minorités, sans problèmes pour s'allier à la population argentine ou à d'autres peuples autochtones. Au *Ngulumapu*, les alliances sont, en premier, limitées par le refus de travailler avec la population chilienne, y compris avec les minorités. Ceci s'accompagne d'une méfiance vis-à-vis du système politique, sauf dans le cas du parti politique mapuche. La plupart des organisations mapuche cherchent, aujourd'hui, à se différencier de leurs luttes matérialistes, en renforçant leur lutte pour la « décolonisation culturelle ». La formation d'alliances se développe uniquement entre des organisations qui ont une solidarité primaire sans liens avec des organisations chiliennes. Le lien entre le *Ngulumapu* et le *Puelmapu* existe, mais est limité, car il n'est pas fréquent. Il est basé sur des liens familiaux, ou alors sur la formation des premières organisations formées au *Puelmapu*, assistées par des organisations du *Ngulumapu*. La coordination de *Trawun* permet la récupération ou le maintien des liens entre les organisations provenant de toutes les régions du *Wallmapu* et d'ailleurs. En Europe, les alliances se forment notamment avec des communautés au *Wallmapu*. La création de proximité avec celles-ci est une priorité. Cependant, la visite

du *Wallmapu* n'est pas très fréquente. Il n'y a que les organisations qui comptent avec des membres d'origine mapuche qui le font plus fréquemment. Les liens sont aussi formés par solidarité primaire, suivant la logique du fonctionnement de la culture mapuche. Les liens entre les organisations en Europe étaient très étroits à leur début, mais avec le temps et le retour de la démocratie au Chili, il y a eu des distancements. Aujourd'hui, ils sont surtout basés sur l'objectif de communiquer. Il y a des espaces de coordination, qui n'existent pas entre les organisations au *Wallmapu*, utilisés dans le but de partager et de diffuser l'information. Très peu de ces liens sont utilisés pour la coordination. La coordination de *Trawun* en Europe permet une fois par an le rapprochement des organisations, mais il n'a été réalisé que deux fois et l'invitation des organisations à participer n'est pas élargie.

Les stratégies, les buts et les projets des organisations sont les principales différences qui séparent les organisations rencontrées, ainsi que le refus d'associations ou de liens vis-à-vis des organisations purement chiliennes. Les organisations en Europe ont formé de nombreux liens avec des parlementaires du Parlement européen en raison des interventions et du lobby auprès des organisations gouvernementales internationales, mais ce ne sont pas des liens formés avec les partis politiques. Les partis politiques identitaires en Europe maintiennent uniquement un lien avec le parti politique mapuche, en raison de leur fonctionnement en tant que parti politique. Les organisations forment très peu de liens avec d'autres organisations anticapitalistes ou d'autres minorités, même s'il y a de temps en temps une collaboration.

L'analyse de réseau social effectuée permet de conclure que l'unité organisationnelle parmi celles que nous avons rencontrées qui maintient le pouvoir sur les relations établies entre les organisations est celle des communautés mapuche. Au *Wallmapu*, la formation de liens est limitée, mais dynamique, car les liens qui existent sont de caractère fort, c'est-à-dire de profonde amitié ou de parenté. Par contre, en Europe la formation de liens faibles formés avec des fins politiques représente la formation et le développement d'un réseau social plus important avec plus de stabilité dans le temps.

Au *Wallmapu* en général, la voie politique est surtout utilisée par le parti politique. Cependant, la majorité des organisations expriment qu'elle permet l'autonomie au travers de la décentralisation, c'est-à-dire l'autonomie des mairies. Le seul aspect négatif dans leurs affirmations à propos de cette voie est l'expérience d'échec. Au *Puelmapu*, l'expérience dans les voies politiques argentines est moins négative. En Europe, la voie politique s'utilise surtout au travers des liens avec les partis politiques de gauche, environnementalistes ou identitaires, et, notamment, au travers des interventions au Parlement européen et aux Nations Unies. L'utilisation des voies politiques est la principale activité des organisations.

Au *Puelmapu*, la création d'un parti politique est refusée catégoriquement alors qu'au *Ngulumapu*, la participation dans la politique chilienne s'est réalisée depuis le début de l'établissement des frontières avec la monarchie espagnole, par l'existence d'ambassadeurs. Plus tard, on assiste à

l'existence de sénateurs et finalement à la tentative de créer un parti politique exclusivement mapuche, ce qui prouve l'existence de cette initiative de façon historique, bien qu'elle soit considérée comme une innovation. Cependant, les communautés ou la population mapuche considèrent cette option comme une lutte menée dans l'assimilation de la culture chilienne, ce qui génère une méfiance par rapport au système politique chilien. La formation du parti trouve ses bases dans la population déjà insérée dans la culture chilienne, notamment la population mapuche urbaine. L'éloignement par rapport au discours d'ethnicité a pour conséquence que les membres du parti adoptent un discours intégrationniste. Dans cette ligne, le parti cherche à être indépendant des partis politiques chiliens, pour avoir sa propre représentation. Cependant, il vit une influence constante de ceux-ci en raison de l'histoire politique de ses membres. En Europe, la création d'un parti politique n'est pas très bien reçue par la plupart des organisations, car elles cherchent à soutenir leurs principaux liens au *Wallmapu*, c'est-à-dire aux communautés. Cependant, de façon circonstancielle, il y a un soutien de leurs activités s'ils visitent l'Europe. Leur soutien le plus important provient des partis politiques identitaires européens.

L'identité a un impact important dans les tendances qui se forment dans le mouvement mapuche. Au *Wallmapu*, elle joue un rôle important notamment dans la participation dans la politique argentine et chilienne, car les membres des organisations rencontrées y voient un élément d'assimilation et d'acculturation. En conséquence, leurs membres lui attribuent une connotation négative. Nous observons comme premier élément de la défense de la culture, sa récupération et sa réinstauration parmi la population mapuche, au travers de la reprise des autorités et des cérémonies traditionnelles, ainsi que de la reprise de la distribution politico-administrative ancestrale et de la protection de leur système des croyances malgré la non-reconnaissance de la part des États. La défense de la culture se traduit alors par la protection du territoire mapuche.

En Europe, le concept d'identité a une influence, car il n'y a pas un discours de volonté de participation à la politique chilienne en ce qui concerne la lutte mapuche. La plupart des organisations ne démontrent pas un intérêt de mener ce genre de lutte, ce qui peut s'observer dans leurs opinions sur la formation d'un parti politique mapuche, de façon cohérente avec la posture des communautés au *Wallmapu*. La défense de l'identité mapuche apparaît notamment chez les membres d'origine mapuche, mais elle est toujours considérée comme une lutte à mener au *Wallmapu*, car la récupération n'est envisageable que par l'application du système d'éducation traditionnel mapuche. Dans le contexte européen, nous observons un nouvel élément dans les affirmations des organisations, celui de la décolonisation des connaissances, aspect qui n'est pas présent dans les déclarations des organisations rencontrées au *Wallmapu*. Les partis politiques identitaires européens maintiennent également une posture de défense de la culture, mais dans leur cas par rapport aux peuples autochtones en général.

Le concept de frontière joue un rôle important sur le mouvement mapuche au *Wallmapu* et en Europe, notamment en ce qui concerne la lutte pour la récupération du territoire ancestral et les

différents processus de création de nouvelles frontières idéologiques progressivement légitimées par la population mapuche. Au *Wallmapu*, les membres des organisations affirment qu'il est fréquent que les membres d'une même organisation aient une attitude ouvertement différente. Cette affirmation représente les frontières idéologiques qui se trouvent à l'intérieur de la population, telles que les différents niveaux d'acculturation, l'emplacement dans le secteur rural ou urbain, les différentes tendances politiques, les différentes conditions de vie et les stratégies à suivre. Ces frontières idéologiques sont aussi observables entre les organisations. Malgré le fait que les liens sont fortement définis par des liens d'amitié, chaque organisation agit de manière indépendante, sans ressentir le besoin d'unifier le mouvement, notamment en respect de la diversité d'objectifs et stratégies. L'image que les organisations gardent des partis politiques détermine leur éloignement également du parti politique mapuche et des partis politiques chiliens. Sur ce sujet, nous remarquons des différences en ce qui concerne la vision sur la stratégie entre le *Puelmapu* et le *Ngulumapu*, en raison des différentes structures politiques de l'Argentine et du Chili.

En Europe, ces différences ne surgissent pas dans les déclarations des organisations rencontrées à propos des relations à l'intérieur des organisations. Par contre, les partis politiques et les organisations qui ne comptent pas parmi leurs membres des personnes d'origine mapuche déclarent éprouver à l'intérieur de l'organisation des éloignements entre les membres ou des ruptures en ce qui concerne les stratégies à suivre, ce qui entraîne une méconnaissance de l'activité des autres organisations. De même, elles s'éloignent des partis politiques qui adoptent une tendance politique traditionnelle. Les partis politiques qui se rapprochent de luttes pour la défense des minorités et de la lutte anticapitaliste sans déclarer une tendance politique traditionnelle sont considérés comme plus proches des organisations mapuche en Europe, mais sans former une alliance. Cependant, dans quelques situations, la lutte anticapitaliste devient un sujet de séparation entre les organisations en Europe ; ce qui n'est pas le cas de la défense des Droits de l'Homme. Le discours sur la différence des membres est également basé sur des disputes au niveau personnel, comme au *Wallmapu*. De même, les organisations considèrent qu'il n'est pas nécessaire de s'unir, souhaitant notamment nouer contact avec les communautés au *Wallmapu*. Cependant, à la différence du *Wallmapu*, en Europe, il existe un réseau de communication via internet entre les organisations rencontrées.

Au *Wallmapu*, la revendication non matérielle la plus importante est la reconnaissance des Mapuche en tant que peuple autochtone. Cette revendication implique la récupération de l'identité mapuche, qui contient la récupération et l'officialisation de la langue, la récupération du contrôle et de la protection du territoire, la récupération du système politique traditionnel mapuche et qui aboutit dans l'autogouvernement. Ces revendications sont, donc, spécifiques à la défense de l'identité mapuche. En Europe, les revendications non matérielles se basent notamment sur les droits territoriaux reconnus juridiquement par l'État dans le passé, la revendication du Droit international, des Droits de l'Homme et

plus spécifiquement des Droits des Peuples autochtones, ce qui implique le droit d'autodétermination. Contrairement aux organisations au *Wallmapu*, les organisations en Europe joignent progressivement la lutte anticapitaliste et la défense des différentes minorités qui s'unissent à cette lutte. Cependant, les organisations qui comptent des membres d'origine mapuche luttent pour la récupération de l'identité mapuche en particulier, même si cela ne les empêche pas de donner leur soutien aux autres minorités de façon circonstancielle.

Au *Wallmapu*, les organisations mènent une revendication du territoire qui peut impliquer un aspect matériel, en raison de la possibilité de compter avec des territoires qui permettent la subsistance de la population, mais ce n'est pas une revendication uniquement matérielle. L'unique revendication matérielle présente au *Wallmapu* est la lutte contre la pauvreté, laquelle est menée de façon individuelle, par le biais de la sollicitation de subventions disponibles dans la politique publique des gouvernements. En Europe, les revendications matérielles disparaissent en raison de l'importance des revendications non matérielles. Les organisations qui ont un lien fréquent et proche avec la population au *Wallmapu* sont les seules qui pensent tenir compte de ces revendications, à un niveau individuel également.

Au *Wallmapu*, les revendications touchent la vie personnelle des membres des organisations rencontrées, car ils éprouvent le manque du respect de ces revendications, cependant la participation dans la lutte reste un choix individuel. Les cas rencontrés en Europe mènent une vie personnelle très éloignée de la réalité qui engendre ces revendications. En conséquence, le choix est effectué de façon individuelle de façon beaucoup plus rationnelle.

En ce qui concerne l'autonomie des membres vis-à-vis des organisations au *Wallmapu*, cet aspect diffère du *Ngulumapu* au *Puelmapu*. L'unique élément qui entraîne le manque d'autonomie des membres vis-à-vis des organisations est l'appartenance aux communautés ou, plus spécifiquement, les liens de famille. Ceci implique qu'au *Ngulumapu* les membres ressentent plus d'autonomie, car les organisations ne se forment pas toujours suivant les liens de famille, mais souvent les liens d'amitié. Au *Puelmapu*, par contre, les organisations trouvent leur base structurelle suivant l'appartenance aux communautés et les liens de famille. En conséquence, les membres ne ressentent aucune autonomie vis-à-vis des organisations. En Europe, la situation est similaire qu'au *Ngulumapu*. La plupart des organisations sont formées suivant des liens d'amitié ou de connaissance, mais pas des liens de famille. En conséquence, les membres des organisations rencontrées ressentent une importante autonomie vis-à-vis de leurs organisations.

Les organisations formées au *Wallmapu* priorisent les voies alternatives à celles du gouvernement en raison de la méfiance que les membres des organisations rencontrées expérimentent vis-à-vis des institutions gouvernementales, notamment les partis politiques et l'État. En particulier au *Ngulumapu* elle représente la seule voie respectable, tandis qu'au *Puelmapu* cette voie est la principale, mais n'est pas considérée comme l'unique possibilité. Les organisations se rapprochent des voies

politiques sous la condition de ne pas en faire partie en permanence. En Europe, les voies alternatives principales sont les ONG, les Forums, les manifestations et la recherche académique. Cependant, ces voies ne sont pas les uniques voies utilisées.

Au *Wallmapu*, les activités coordonnées par les organisations sont notamment des réunions internes pour définir des logiques d'action par rapport à leurs revendications. Cependant, nous n'observons pas de coordination de manifestations ni d'autres activités dans le genre. Par contre en Europe, les organisations jouent essentiellement le rôle de coordinatrices d'actions directes, telles que des manifestations, la signature de documents et la mise en marche de campagnes de diffusion.

Au *Wallmapu*, les organisations gardent à présent le projet défini durant les années 1990, qui contient la récupération des autorités traditionnelles, du développement culturel intégral et de la distribution politico-administrative sur le territoire ancestral, ainsi que la reconnaissance des frontières et de l'interculturalité du territoire. Ce projet comporte donc une structure définie auparavant, qui est reconnaissable de façon générale chez les organisations observées, notamment dans l'objectif ultime qu'est la construction du concept « nation mapuche » et l'autonomie régionale. Néanmoins, les organisations définissent des projets beaucoup plus spécifiques, qui ne présentent pas nécessairement une structure de base. En Europe, les organisations se forment en réponse à un événement en particulier, notamment l'urgence de donner un soutien à la population exilée politique. Dans une deuxième étape, après leur éloignement des partis politiques chiliens, les objectifs des organisations se sont transformés et adoptent la défense des droits du peuple mapuche en tant que peuple autochtone et la défense des Droits de l'Homme en général. Parmi leurs objectifs, nous retrouvons celui de faire connaître l'histoire et la réalité mapuche, d'obtenir le soutien d'ONG et des organismes internationaux et de soutenir la récupération de la structure traditionnelle au *Wallmapu*. Uniquement dans cette deuxième étape, les organisations commencent à définir réellement une structure de projet.

Au *Wallmapu*, la récupération de la langue et la récupération des terres ont une influence directe sur la vie quotidienne des membres des organisations rencontrées. L'appartenance à ces organisations et la revendication de la culture mapuche représentent un rappel constant des éléments culturels chiliens adoptés. En conséquence, les membres des organisations rencontrées ressentent dans la vie quotidienne les revendications présentes dans le projet des organisations. En Europe, notamment chez les organisations proches de la lutte anticapitaliste, les membres expérimentent un changement de leur comportement dans la vie quotidienne. Dans le cas des autres organisations, l'impact dans la vie quotidienne dépend notamment du lien affectif. Ceci veut dire que les changements dans la vie quotidienne sont le résultat d'une volonté de garder leur appartenance au peuple mapuche.

Au *Wallmapu*, la militance dans l'intimité est particulièrement liée au fait que la participation au mouvement est déterminée par les liens de famille et par l'appartenance à la communauté d'origine, ce qui fait que leur militance commence très tôt et que leur vie est directement touchée par les

revendications. En Europe, nous retrouvons également une importante militance dans l'intimité dans quelques organisations, notamment celles qui comptent des membres ayant commencé la lutte à un très jeune âge. En conséquence, dans ces cas, la lutte a un impact sur la définition du « soi », c'est-à-dire qu'elle forme une partie de l'identité des membres. De même, la militance dans l'intimité est le résultat d'une implication émotionnelle et personnelle, ainsi que d'un jugement moral et idéologique de la situation. Ceci est observable notamment dans l'utilisation de ressources personnelles pour les activités de l'organisation.

L'appartenance au territoire chez la population du *Wallmapu* est primordiale. Dans la lutte mapuche, le territoire joue un rôle principal non seulement en tant qu'objectif en soi, mais également en tant qu'outil de récupération de l'identité. Cet aspect est observable notamment dans la formation des identités territoriales au *Ngulumapu* et des *zonales* au *Puelmapu*, ce qui démontre une logique d'appartenance au niveau très local, le *lof*. Cependant, quand les membres des organisations rencontrées parlent du territoire ancestral, la logique d'appartenance devient plus vague. La défense du territoire entraîne l'adoption du concept de *Wallmapu*, où est évidente l'importance de la définition de nouvelles frontières qui ne correspondent pas aux frontières entre le Chili et l'Argentine. Cependant, la distance joue incontestablement un rôle séparateur. Le territoire joue également un rôle important dans le projet d'autonomie régionale interculturelle. Un autre élément du territoire qui joue aussi un rôle dans la lutte mapuche est la différence entre le secteur rural et le secteur urbain. Le secteur rural permet le maintien de la culture, ce qui se traduit par l'apparition dans le secteur urbain d'une lutte différente qui cherche l'insertion et la réinvention de la culture. En Europe, le rôle du territoire et l'appartenance au territoire sont des éléments considérés à partir d'une mémoire historique. Dans la lutte de ces organisations, le maintien et la récupération de la culture sont liés au territoire, ainsi que la revendication des droits. La distance que les membres de ces organisations éprouvent vis-à-vis du *Wallmapu* n'altère pas leur sentiment d'appartenance. Cependant, elle est observable dans leur approche de la définition des frontières, ce qui entraîne une formulation concrète reprenant les traités signés dans le passé.

Au *Wallmapu*, les organisations n'agissent pas de façon autonome vis-à-vis de la localité où elles se trouvent, d'autant plus dans le secteur rural, car les organisations reprennent le système traditionnel, où chaque *lof* a son propre chef, et où les organisations ne cherchent pas à obtenir la représentation de la population au-delà de cette localité. En Europe, les organisations éprouvent le dépassement des frontières et, donc, l'éloignement vis-à-vis de la localité liée à la problématique. Cependant, la localité où elles se trouvent a un impact direct sur leur comportement. Les organisations expérimentent la localité selon les outils à leur disponibilité, tels que les organismes gouvernementaux internationaux.

Au *Wallmapu*, le refus d'éléments occidentaux est évident, notamment par le refus du système politique chilien. Cependant, ce refus est essentiellement une réponse aux processus d'acculturation et

d'assimilation vécus par la population mapuche. En conséquence, les organisations adoptent la récupération de la langue en tant qu'élément de différenciation de la culture chilienne. Dans ce même but, les organisations entament la défense de leur fonctionnement en tant que collectivité, en opposition à la culture individualiste du privé, caractéristique de la culture occidentale. En Europe, le refus d'éléments occidentaux est moins important qu'au *Wallmapu*. Néanmoins, nous pouvons observer quelques éléments en commun, tels que la lutte contre la culture du privé, qui rejoint la lutte anticapitaliste, et une conception négative de la culture chilienne.

Au *Wallmapu*, les organisations utilisent les espaces gouvernementaux et juridiques, tels que les tribunaux. Au *Ngulumapu*, les organisations utilisent ces espaces uniquement pour la défense de cas en particulier et de façon individuelle, à différence du *Puelmapu* où nous pouvons observer l'utilisation de l'espace législatif de façon collective. Les organisations utilisent l'espace public pour des manifestations ou la confrontation des forces de l'autorité, ce qui est observable plus fréquemment au *Ngulumapu* qu'au *Puelmapu*. Elles s'approprient également des espaces de communication par le biais de la création de médias propres, notamment des sites web et des radios communautaires. En Europe, l'espace public est utilisé pour réaliser des manifestations et des activités culturelles, ainsi que des outils de communication et de diffusion tels qu'internet. Là, les organisations utilisent de plus en plus l'espace politique par la réalisation de lobby auprès des membres du Parlement européen et des Nations Unies.

Au *Wallmapu*, les seuls organismes utilisés au niveau national sont les ONG. L'utilisation d'organismes gouvernementaux est catégoriquement refusée. En Europe, les partis politiques et les ONG font aussi l'objet de lobby pour obtenir leur soutien à la lutte mapuche au travers de la réalisation de pression politique. Cependant, nous pouvons observer que les organisations entreprennent l'adoption de traditions mapuche dans la coordination de réunions traditionnelles qui fonctionnent comme une nouvelle instance délibérative et de rituels, au-delà de l'utilisation d'organismes multinationaux qui ne permettent pas un processus de prise de décisions.

Seulement une des organisations au *Ngulumapu* mentionne la réalisation de voyages en Europe pour intervenir auprès d'organismes gouvernementaux internationaux en tant qu'espaces de dénonciation. Du reste des organisations, uniquement le parti politique cherche à être considéré dans le panorama de la politique internationale. En outre, quelques ONG internationales interviennent notamment dans la défense de cas individuels. En revanche, au *Puelmapu*, les organisations ne montrent aucun intérêt à établir un contact avec des organismes internationaux. Elles mènent des négociations directement avec les institutions du gouvernement argentin, considéré comme plus proche et plus effectif que le gouvernement chilien et les organismes internationaux. En Europe, les organisations travaillent essentiellement avec les organismes gouvernementaux internationaux, car selon les organisations ce sont les uniques organismes qui peuvent être impliqués dans la lutte mapuche.

Cependant, les organisations acceptent également l'intervention de quelques ONG auprès des organismes gouvernementaux internationaux, sans jouer un rôle politique.

Sauf pour le cas du parti politique, la formation des organisations répond à des situations particulières, avec un projet ou une ligne d'objectifs très spécifiques ou peu structurés. La participation politique à travers des organisations n'est présente que dans le cas du parti politique mapuche au *Ngulumapu*. Les autres organisations rencontrées ne veulent pas participer de façon permanente dans le système politique ni former un parti politique, ils souhaitent uniquement intervenir pour chercher leur soutien dans des situations en particulier.

Il n'existe qu'une seule organisation politique, le parti au *Ngulumapu*, qui par rapport aux autres organisations rencontrées, représente l'assimilation culturelle. De plus, cette organisation ne cherche pas à accéder au pouvoir national, mais au pouvoir local ou régional.

En reprenant les éléments que le cadre théorique nous apporte, nous pouvons répondre à notre question de recherche, le mouvement mapuche, conformé par plusieurs mouvements, sont-ils du type social ou politique ? En effet, en observant le mouvement mapuche au travers d'organisations qui l'intègrent, nous pouvons conclure que les concepts d'identité et de frontières ont un impact important sur le comportement des organisations et donc sur notre question de recherche.

Nous observons en conséquence que les éléments d'un mouvement politique peuvent être observés dans le mouvement mapuche, bien que cette tendance soit de moins en moins porteuse. Notamment au *Ngulumapu*, un mouvement politique et un nouveau mouvement social coexistent sans se nourrir l'un de l'autre.

Cependant, le mouvement mapuche fonctionne de façon plus active en tant que nouveau mouvement social. C'est-à-dire que selon notre hypothèse, pendant les trente dernières années, le mouvement a vécu une évolution à partir d'un mouvement politique par sa participation politique, vers un nouveau mouvement social en s'éloignant de la politique chilienne et argentine. Ce processus commence en Europe par l'abandon des exilés mapuche et au Chili après le retour de la démocratie qui représente une grande désillusion pour les objectifs de la population mapuche.

En dépassant les frontières géographiques, le mouvement mapuche a dépassé des frontières idéologiques. Parallèlement, dans les différents lieux observés, il y a une transformation graduelle du mouvement politique à devenir nouveau mouvement social. Ce processus n'est qu'à ses débuts, ce qui peut être observé dans le rapprochement d'autres luttes similaires, comme la lutte d'autres minorités ou bien la lutte pour la défense des Droits de l'Homme, mais sans en faire partie entièrement. Cependant, la plupart des organisations rencontrées montrent encore une certaine séparation basée sur la méfiance aux *winka* et sur la protection de l'identité mapuche.

Nous concluons que c'est un processus dynamique toujours en développement, car quelques éléments d'un nouveau mouvement social ne sont pas encore présents dans le mouvement mapuche. Nous pouvons observer qu'il n'y a pas un travail permanent de mobilisation et de consensus. La diffusion de l'information est modérément renfermée. Cet élément est un des changements qui n'ont pas été encore effectués par le mouvement dans son processus de devenir un nouveau mouvement social. En outre, les organisations restent diversifiées et non synthétisées en un seul projet ou une seule organisation.

VI. Conclusions générales

Cette recherche a eu comme but de s'interroger sur et d'approfondir l'existence de différents types de mouvements portés par le peuple mapuche ; elle s'est basée sur l'analyse des structures organisationnelles et des organisations en œuvre.

a. Différentes structures sociopolitiques

Le chapitre I, représente un parcours de la recherche effectuée sur le peuple mapuche, où les domaines de la culture et de l'identité sont centraux, spécialement dans l'anthropologie. En ce qui concerne les sciences politiques et sociales, la politique culturelle menée par l'État, la territorialisation et la mobilisation politique sont plus étudiées.

Ces dernières thématiques permettent, au point 2. du chapitre I, de connaître l'évolution historique vécue par le peuple mapuche en suivant le fil conducteur qui porte sur leur structure sociopolitique. Ce chapitre nous a permis de comprendre que la recherche sur la problématique qui entoure la population mapuche doit tenir compte de l'importance de leur configuration sociopolitique ancestrale laquelle était décentralisée avant l'invasion espagnole et expérimente, après la colonisation, une adaptation de son système sociopolitique en adoptant un système centralisé. L'insertion restreinte dans le système économique et social chilien et argentin crée une situation qui évolue vers l'apparition de revendications notamment dans le domaine des Droits de l'Homme.

La confrontation actuelle constatée du peuple mapuche envers les États chilien et argentin, développée au point 3. du chapitre I, est le résultat d'une opposition concrètement à la déforestation et à la discrimination, ainsi qu'aux politiques néolibérales et assimilationnistes des États. Cependant, la formation d'un mouvement est observée sous l'ombre de nombreuses fragmentations qui font douter les chercheurs de pouvoir appliquer le terme de mouvement. Ceci est interprété comme une conséquence de la colonisation espagnole qui provoque la déstructuration du peuple mapuche et de la structure décentralisée traditionnelle.

Le mouvement mapuche ne refuse pas l'existence de l'État, mais met en question son fonctionnement et son impact sur la population mapuche. Ceci est cohérent avec le rôle joué par la globalisation, laquelle engendre chez les organisations mapuche une intention d'autonomie, mais non de séparation à travers la considération de la cohabitation et de l'ethnicité ouverte. De la sorte, le mouvement mapuche a trois lignes de lutte : la récupération et la sauvegarde de la culture et de la langue mapuche, l'obtention de la reconnaissance en tant qu'ethno-nation et l'obtention de leurs revendications économiques et territoriales en ce qui concerne le territoire ancestral.

Dans ce processus, comme l'explique le chapitre I, notamment le point 6., les organisations ont vécu une évolution depuis 1910 où elles sont cataloguées comme ethniques, pour devenir après

paysannes et ensuite s'approcher d'autres minorités. Cette évolution a été marquée par une interprétation différente de l'intégration, considérée à partir de 1980 comme une menace. La récupération du contrôle de la vie privée des individus par rapport au public devient un élément important pour la population autochtone. Ainsi, nous avons vu au point 5. du premier chapitre que les variations dans les relations entre les *winka* et les Mapuche sont essentielles pour analyser le mouvement mapuche.

Subséquentement, la situation des organisations mapuche aujourd'hui a été observée tenant compte de l'éloignement progressif vis-à-vis de la société chilienne et argentine, inégal chez les organisations mapuche. Le point 5 du premier chapitre permet de voir l'impact de ces relations dans l'apparition de différences entre les organisations mapuche dans leurs stratégies et objectifs à atteindre. La frontière entre le Chili et l'Argentine a également un impact dans les différentes luttes menées par les organisations, donnant place à la formation de différents mouvements. L'évolution différente de chaque système mis en place dans chacun de différents pays a comme première conséquence des politiques indigènes différentes et donc des mouvements de résistance différents chez les Mapuche.

Ainsi, le premier chapitre permet de voir que les différents auteurs remarquent la présence de nombreuses fragmentations dans le mouvement mapuche, les faisant considérer que le terme de mouvement n'est pas adéquat. Les fragmentations sont attribuées autant à la colonisation et à l'importante déstructuration vécue par le peuple, qu'à la structure décentralisée présente dans la période précédant la colonisation. Ce contexte mène à l'apparition de questions sur la pluralité de tendances à l'intérieur d'un mouvement, ou plutôt sur l'existence de plusieurs mouvements différents.

b. Autour de notre question

Pour répondre à notre question de recherche sur les types de mouvements portés par les Mapuche, nous avons mené un travail méthodologique adapté à la réalité du peuple mapuche, c'est-à-dire en tenant compte des limitations que présente le contexte dans lequel naissent les organisations mapuche. C'est-à-dire que nous avons utilisé une approche qualitative. Cela s'est traduit par la réalisation d'entretiens semi-structurés qui dans plusieurs cas se sont transformé en entretiens en profondeur, en raison du type de relation que les interviewés établissent culturellement. Cela a permis d'effectuer un récit de vie et d'appliquer quelques techniques d'ethnographie. Cette méthodologie a permis d'avoir un accès approfondi à l'information, d'affronter les limitations d'accès aux interviewés et à l'information en général en permettant d'exploiter d'autres sources, c'est-à-dire elle a permis de respecter la culture par la possibilité de s'adapter à la réalité du peuple mapuche par l'utilisation des « temps mapuche » et de ressources différentes. Cette méthodologie a également cherché à tenir compte des organisations des deux côtés des Andes, cependant, le terrain a pu être développé de façon plus élargie du côté chilien.

Après avoir détaillé les apports des sections de ma thèse, les apports de cette recherche sont développés dans les résultats obtenus des analyses. La transdisciplinarité du cadre théorique de cette recherche permet d'observer cette problématique en tenant compte des organisations comme unité d'analyse. Elle s'est concrétisée en intégrant plusieurs cadres disciplinaires dans la recherche, c'est-à-dire l'anthropologie qui nous permet de ne pas négliger l'aspect autochtone de la population en question, la sociologie qui nous permet de tenir compte des éléments des sociétés actuelles dans lesquelles se trouvent immergées les organisations mapuche et notamment les nouveaux mouvements sociaux, la géographie sociale qui nous permet de tenir compte des différences qui existent entre les différents niveaux et les différents lieux où se trouvent ces organisations et finalement les sciences politiques qui nous permettent d'observer le comportement d'un mouvement, qu'il soit un mouvement social, un mouvement politique ou un nouveau mouvement social en terme d'acteur de la scène politique. D'un autre côté, la question de recherche contribue à comprendre le mouvement tenant compte de son évolution interne.

c. Le politique et le social

La théorie expose l'intérêt d'approcher le mouvement en observant les organisations en tant qu'unité d'analyse, comprenant que les liens qu'elles établissent, les stratégies qu'elles suivent et les objectifs qu'elles se définissent donnent forme au mouvement. Cela peut être un mouvement politique ou social par la définition d'une revendication collective acceptant ou pas les prémisses du système politique hégémonique.

Ces théories doivent être comprises dans le cadre du concept d'identité construite, suivant l'approche de l'interactionnisme, c'est-à-dire tenant compte de l'identité en tant que tradition et structure culturelle ancestrale, où les tiennent compte de leur histoire et de leurs ancêtres dans le processus de construction de leur identité collective, et l'identité en tant qu'appartenance au territoire, où elle détermine la relation avec le territoire.

La construction de l'identité en tant qu'appartenance au territoire démontre l'importance de tenir compte du concept de frontières qui se forment dans le domaine du réel, du symbolique et de l'imaginaire. Ce concept permet de comprendre les revendications territoriales ainsi que les limitations du réseau des organisations mapuche.

Ces différents concepts peuvent être articulés également au sein de la théorie sur les nouveaux mouvements sociaux car elle permet d'observer l'élément identitaire et culturel présent dans les revendications des mouvements, en redirigeant la question de recherche vers l'existence d'un mouvement politique ou d'un nouveau mouvement social dans le mouvement mapuche.

d. Les organisations mapuche

Notre analyse nous permet de conclure que la plupart des organisations étudiées au *Wallmapu* montrent peu de coordination entre elles. Elles sont segmentées et loin des autorités gouvernementales,

ce qui s'accroît avec le temps, par le souhait de vouloir l'autosuffisance. Nous observons peu de coordination et interdépendance, car les liens internes qu'elles forment sont très forts, et ont donc peu d'ouverture, peu de flexibilité, et peu de communication vers l'extérieur. L'action collective est alors peu coordonnée et isolée en raison du manque de réseaux permanents.

Les revendications du mouvement mapuche aujourd'hui sont notamment non matérielles, telles que la reconnaissance de l'identité et de la culture mapuche, alors que les revendications matérielles relèvent davantage du niveau individuel. Ces dernières sont, néanmoins, considérées comme obtenues en conséquence de l'obtention des revendications non matérielles. Toutes ces revendications affectent la vie privée, en particulier au *Wallmapu*.

A la multiplication des organisations s'ajoute une grande autonomie de celles-ci, ainsi que l'aspect individuel du choix de participation au mouvement et son caractère peu populaire parmi la population mapuche. De la sorte, toute organisation agit en tant qu'organisation locale et autonome, ce qui peut signifier parfois un comportement défensif vis-à-vis des autres organisations mapuche. Ceci renvoie à la culture mapuche qui est traditionnellement décentralisée et à l'intervention des États chilien et argentin.

En conséquence, les organisations préfèrent l'utilisation des voies alternatives dans le but de renforcer leur autonomie. La méfiance a un impact aussi sur la mobilisation dans le mouvement, car elle est aussi présente entre les organisations mapuche mêmes. Aucune organisation ne réalise vraiment un travail permanent dans ce sens. La diffusion de l'information est dans tous les cas renfermée, élément nécessaire à un nouveau mouvement social, et à la définition du rôle des organisations dans leur influence sur le global.

Dans ce sens, nous pouvons observer une structure de base d'un projet commun, mais les organisations définissent leurs propres projets, qui sont différents, ce qui amoindrit les chances d'unité de projet. Les organisations attribuent cela au caractère de décentralisation de la culture mapuche ce qui se traduit par un respect des différents projets, des différentes stratégies, ce qui se traduit par la formation de frontières symboliques.

D'un autre côté, nous avons pu observer que le rôle joué par le lieu où agissent ces organisations est primordial dans la formation de l'organisation, car la signification du territoire est différente au *Wallmapu* qu'en Europe, et selon l'importance du territoire change également la temporalité de l'engagement. Dans ce sens, l'apparition du mouvement dans le contexte de l'Europe a signifié une différence dans l'échelle de l'espace public utilisé, notamment par les interventions des individus à l'ONU et l'UE, bien que cela ne signifie pas la création d'espaces permanents de participation. C'est-à-dire que cette internationalisation du mouvement permet un nouveau

rapprochement de la politique ainsi qu'une nouvelle approche de la signification d'être Mapuche et non Chilien.

En ce qui concerne le comportement des organisations, nous pouvons conclure que le mouvement mapuche agit en tant que nouveau mouvement social notamment en Europe et de plus en plus au *Wallmapu*. L'ouverture des frontières vers l'Europe après l'exil de la population a renforcé cette évolution qui éloigne le mouvement mapuche des caractéristiques d'un mouvement politique et le rapproche de celles d'un nouveau mouvement social, notamment au *Ngulumapu*, où la période de la dictature a eu comme conséquence un grand éloignement de la vie politique chilienne. Ceci implique une influence différente selon le contact avec la culture occidentale, car les membres des organisations expérimentent une adaptation au fonctionnement de l'entourage. La participation à travers l'insertion dans le système politique est observable uniquement au *Ngulumapu* de façon isolée.

Dans ce sens, nous observons que la tendance d'un mouvement politique dans le mouvement mapuche est en pleine évolution vers la formation d'un mouvement politique identitaire, mais également elle est en diminution, voire en train de disparaître. Cette participation politique étant considérée comme une forme d'assimilation, elle se manifeste de moins en moins. En Europe, elle est observable dans leur participation à l'ONU et l'UE uniquement pour intervenir ponctuellement, mais pas pour devenir permanente.

L'évolution vécue par le mouvement se dirige vers la formation d'un nouveau mouvement social les 30 dernières années, notamment dans son éloignement de la politique chilienne et argentine, qui commence en Europe avec l'abandon des exilés mapuche, et qu'au Chili commence avec la désillusion du retour de la démocratie. Le rôle des organisations est très peu politique, mais plutôt d'influence sur le global en tant que partie d'un nouveau mouvement social. Ceci est d'autant plus le cas dans le contexte de démocratie décentralisée en Argentine, où le nouveau mouvement social a plus de sens que dans la démocratie centralisée du Chili.

Le dépassement des frontières géographiques a signifié un dépassement des frontières idéologiques. La séparation vis-à-vis des partis politiques, due à la méfiance aux *winka*, est un processus encore en développement qui a entraîné d'un autre côté le rapprochement à d'autres luttes similaires menées par d'autres minorités sans en faire partie en permanence et tenant toujours comme priorité la protection de l'identité mapuche.

En conclusion, le rôle de l'État n'est pas refusé, mais le mouvement mapuche se trouve dans une étape qui commence à dépasser le questionnement direct. Les organisations commencent à opter pour éviter toute démarche liée à l'État, notamment au *Ngulumapu*, travaillant directement à l'échelle globale. Ceci est le résultat de la globalisation, qui entraîne un deuxième élément de séparation entre les organisations en ce qui concerne leur image vis-à-vis des autres et leurs intentions de formation

d'alliances, maintenant plus ouvertes, nous pouvons parler de la concrétisation de l'internationalisation du mouvement mapuche.

Cependant, cette ouverture implique également le renforcement de la défense de l'identité, comme élément primordial de leur mobilisation, entraînant un retour au caractère autochtone, culturel et identitaire des organisations.

e. Vers des mouvements Mapuche

En ayant observé les organisations mapuche comme le cœur du mouvement, nous constatons la présence de plusieurs types de mouvements dans le mouvement mapuche, l'existence de plusieurs mouvements mapuche. D'un côté, le mouvement mapuche compte avec un mouvement politique notamment observable dans l'acceptation du système politique chilien et l'intention de partager une culture politique. Néanmoins, cette intention reste limitée, car il n'existe pas vraiment une cohérence idéologique entre les membres de ce mouvement. Cependant, l'adaptation aux différents contextes politiques et l'acceptation du système politique hégémonique au *Ngulumapu* par la formation d'un parti politique et par l'intention de participer au parlement démontre bien l'existence d'un mouvement politique, même si celui-ci est de moins en moins accepté par les organisations car il est considéré comme une forme d'assimilation.

Cette assimilation est l'élément qui est refusé principalement à partir des années 1990 car le manque de prise en compte des revendications identitaires est interprété comme l'abandon de l'État de ses responsabilités envers les peuples autochtones et cela se manifeste par un renforcement de la défense et de la récupération identitaire, au travers de la reconstruction de l'identité par opposition à la culture chilienne considérée comme hégémonique.

Cela mène à replacer des éléments traditionnels et reconstruire la structure culturelle ancestrale en se basant sur la relation avec le territoire. Ce territoire est un territoire social défini par des frontières réelles qui limitent l'activité politique d'un côté, mais est aussi défini par des frontières symboliques entre les différentes communautés par les nuances identitaires et par des frontières imaginaires entre les différentes populations et les organisations. Les frontières symboliques ont également un impact dans la définition des revendications territoriales des organisations, se basant sur l'aspect identitaire, qui se séparent des revendications de terrain.

Ces différentes revendications rendent compte de la présence de nouveaux mouvements sociaux à l'intérieur du mouvement mapuche. Ceux-ci sont en premier observables dans la présence d'éléments identitaires et culturels dans les revendications des organisations. Ces éléments identitaires sont liés à la définition du territoire et au positionnement des frontières, lequel alimente à son tour la définition identitaire. D'un autre côté, l'hétérogénéité identitaire dans la population et parmi les organisations a également un impact important dans le mouvement. Les organisations se forment en

suivant de nouveaux référents identitaires. Nous retrouvons également l'articulation du global et du local dans le travail des organisations ainsi que l'adaptation de l'action au territoire local. D'un autre côté, les organisations mettent en question le fonctionnement de l'État mais ne refusent pas son existence, elles ne cherchent qu'à obtenir une autonomie et récupérer le contrôle de la vie privée des individus. Ces éléments définissent les nouveaux mouvements sociaux et sont présents chez les organisations mapuche rencontrées.

D'un autre côté, la récupération de la culture mapuche et le refus de l'assimilation renforcent la décentralisation voire l'absence de liens dans le mouvement et en conséquence le peu de coordination entre les organisations respectant des frontières idéologiques liées aux frontières symboliques et parfois même selon la proximité géographique. L'éloignement de l'État a aussi comme conséquence un éloignement de la vie politique nationale et donc des autorités du système hégémonique et des institutions classiques, notamment en signe d'autosuffisance, ce qui implique l'utilisation de voies alternatives.

Finalement, nous observons aussi l'intégration des revendications matérielles et non-matérielles dans le territoire. Le terrain est revendiqué d'un côté comme une revendication matérielle du point de vue de la subsistance des familles mapuche, mais aussi comme une obtention automatique après l'obtention des revendications non-matérielles représentées dans la reconnaissance du territoire ancestral mapuche autonome.

Certes certaines limites ont existé. Du point de vue théorique, nous nous sommes rencontrée avec le problème de se tenir à la définition théorique de la notion : « faire de la politique », car quelques organisations sociales considéraient qu'elles faisaient de la politique, alors que selon notre cadre théorique ce n'était pas le cas étant donné qu'elles reniaient le système politique hégémonique.

Du point de vue empirique, l'information statistique a représenté un problème de fiabilité car selon une commission d'enquête désignée par le Sénat du Chili, le recensement effectué en 2012 a des problèmes de taux de réponse, de cohérence et de qualité. En conséquence, ils déconseillent son utilisation.

Nous avons également retrouvé quelques obstacles lors du travail de terrain en raison du manque d'information au préalable sur les organisations, ce qui s'explique par des problèmes de confidentialité des organisations, étant donné le type de relation établie avec les institutions gouvernementales. En conséquence, il n'existe pas un registre exact des organisations mapuche qui existent et fonctionnent actuellement. Le travail de terrain a aussi été limité par le manque de connexions entre les organisations et par le risque d'exposition de certains informateurs clé en clandestinité, ainsi que par mon identité chilienne qui a signifié des longues démarches de contact et a même empêché la réalisation de quelques entretiens.

Il est aussi important de préciser que cette recherche a été délimitée volontairement au concept de mouvement et n'as pas voulu inclure le concept de mobilisation pour garder le niveau méso de la recherche. Elle a aussi volontairement exclu les organisations impliquées dans le conflit ouvert et direct contre l'État.

Cette recherche a permis, en conséquence, d'observer empiriquement que, malgré l'histoire de participation politique du peuple mapuche tant de façon individuelle qu'organisationnelle, le mouvement mapuche vit aujourd'hui un éloignement du système politique chilien et argentin.

Bibliographie

Les références bibliographiques sont regroupées selon les supports ou les thématiques : Thèses de Doctorat, Mémoires DEA, Mémoire de Licence, Ouvrages Culture et situation mapuche, Articles Culture et situation mapuche, Ouvrages scientifiques et articles scientifiques. Des sites web sur ces thématiques et sur les acteurs impliqués dans la problématique étudiée sont inclus dans la rubrique Sites Web.

Thèses de Doctorat

- CAMPBELL, R. (2002). *Socioeconomic differentiation, leadership and residential patterning at an araucanian chiefly center (Isla Mocha, AD 1000-1700)*. (Thèse de Doctorat en Philosophie sous la direction de Marc P. Bermann. Universidad de Chile, Santiago, Chili).
- GOMEZ SUAREZ, A. (2001). *Indigenismo y movilización política en América Latina: los tawahkas*. (Thèse de Doctorat en Sciences Politiques et Sociales sous la direction de Ramón Maíz Suárez. Universidad de Santiago de Compostela. Facultad de ciencias Políticas y Sociales, Sociologie. Santiago de Compostela, Espagne).
- GONZÁLEZ MEYER, R. (2006). *Agentes y dinámicas territoriales locales. ¿Quiénes producen lo local? / Agents et dynamiques territoriales locales : qui produit le local ?* (Thèse de Doctorat en Sciences de la Population et du Développement sous la direction de Frédéric Debuyst. Louvain-la-Neuve, Belgique).
- GUTIÉRREZ RUIZ, C. (2010). *Une décentralisation en kit : analyse des trajectoires des politiques de régionalisation et de décentralisation dans la construction de l'État au Chili (1964-1996)*. (Thèse de Doctorat en Sciences Politiques sous la direction de Pierre Mathiot. Lille, France).
- HIRT, I. (2008). *Redistribuer les cartes : approche postcoloniale d'un processus de cartographie participative en territoire mapuche (Chili)*. (Thèse de Doctorat ès Sciences Economiques et Sociales, mention Géographie sous la direction de Bernard Debarbieux. Faculté des Sciences Economiques et Sociales, Université de Genève. Genève, Suisse).
- KRADOLFER, S. (2005). *Organisation sociale, don et identité dans les communautés mapuche de la province de Neuquén (Argentine)*. (Thèse de Doctorat en Anthropologie en cotutelle sous la direction de Pierre-Yves Jacopin et de Gérald Berthoud. Université Paris 3. Paris, France).
- LE BONNIEC, F. (2009). *La fabrication des territoires mapuche au Chili de 1884 à nos jours : communautés, connaissances et État*. (Thèse de Doctorat en Anthropologie Sociale et Ethnologie sous la direction de Alban Bensa et José Luis Martinez. Paris, France).

- ORTIZ AGUILERA, C. A. (2006). *Alianzas y territorialidad entre los linajes mapuche al sur del Biobío en el siglo XVII: algunas consideraciones acerca de los butalmapus*. (Thèse de Doctorat en Histoire, mention en ethnohistoire sous la direction d’Osvaldo Silva Galdames, Universidad de Chile, Santiago, Chili).
- PEYSER ALCIATURI, A. (2003). *Desarrollo, cultura e identidad : el caso del mapuche urbano en Chile : elementos y estrategias identitarias en el discurso indígena urbano*. (Thèse de Doctorat en Sciences Sociales (développement-population-environnement) sous la direction de Jean-Phillipe Peemans. Presses universitaires de Louvain, Louvain-la-Neuve, Belgique).
- SEPÚLVEDA, B. (2011). *Les Mapuche du Chili : des représentations aux pratiques de l'espace : géographie(s) d'un territoire autochtone*. (Thèse de Doctorat en Géographie sous la direction de Denis Retaillé. Rouen, France).
- VERGARA DEL SOLAR, J. I. (2005). *La herencia colonial del Leviatan : el estado y los mapuche – huilliche*. (Thèse de Doctorat en Sociologie. Université Libre de Berlin. Berlin, Allemagne).

Mémoire de DEA

- AHUES, D. (2008). *La Résistance Mapuche à la culture globalisée de la population chilienne. Le cas de l'application du projet PEIB (Projet Educationnel Interculturel Bilingue)*. (Mémoire DEA interuniversitaire Développement, Environnement et Société, UCL, FUCAM. Mons, Belgique).
- NESTI, L. (1999). *Indigenous peoples' right to land: international standards and possible developments. The perspective in the case of Mapuche-Pehuenche*. (European Master's Degree In Human Rights and Democratization, University of Padua / University of Deusto). Tiré de <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/nest1.html>

Mémoire de Licence

- MILLALEO, A. G. (2006). *Multiplicación y multiplicidad de las organizaciones mapuche urbanas en la Región Metropolitana. ¿Incremento en la participación mapuche o fragmentación organizacional?* (Mémoire de Licence sous la direction de Marcos Valdés. École de Sociologie, Universidad ARCIS, Santiago du Chili).

Ouvrages Culture et situation mapuche

- AYLWIN, J. (2001). *Políticas públicas y Pueblo Mapuche*. (compilateur José Aylwin). Concepción : Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera.
- HEINE, J. : Introduction : “Políticas públicas y la cuestión indígena” (pp. 17-24)

- AYLWIN, J. : “Los conflictos en el territorio mapuche: antecedentes y perspectivas” (pp. 25-56)
 - NAMUNCURA, D. : “Los pueblos indígenas y los desafíos del 2000” (pp.57-80)
 - BENGGOA, J. : “Políticas públicas y comunidades mapuche: del indigenismo a la autogestión” (pp. 81-126)
-
- BENGGOA, J. (2000). *Historia del pueblo mapuche. Siglo XIX y XX*. Santiago : LOM HISTORIA.
 - BOCCARA, G. (1998). *Guerre et ethnogenèse Mapuche dans le Chili colonial : L'invention du soi*. Paris : Nathan ; L'Harmattan.
 - CALBUCURA, J., LE BONNIEC, F. (2009). *Territorio y territorialidad en contexto de post-colonia. Estado de Chile – Nación Mapuche*. Ñuke Mapuförlaget. Tiré de http://www.mapuche.info/wps_pdf/calbucura090500.pdf
 - COORDINADORA MAPUCHE DE NEUQUÉN. (2000). *Educación para un Neuquén intercultural*. Centro de Educación Mapuche Norgylamtuleayñ. Tiré de <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/wajm1.html>
 - CRUZ FARIAS, E. A. (2002). *An Overview of the Mapuche and Aztec Military Response to the Spanish Conquest, Major In Spanish Literature*. The University of British Columbia, Canada, Ethnic and Cross Cultural Relation -Capilano College, Canada, General Education -Langara College, Canada, Sociology- University of Concepcion, Chile. Tiré de <http://www.xs4all.nl/~rehue/far1.html>
 - DILLEHAY, T. (2011). *Monumentos, imperios y resistencia en los Andes : el sistema de gobierno mapuche y las narrativas rituales*. (M. González Gálvez, Trad.) (M. Catrileo, Trad.). San Pedro de Atacama : Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo Gustavo.
 - FOERSTER GONZÁLEZ, R. (1983). *Condiciones de emergencia, ideologías y programa en las organizaciones mapuche*. Santiago : Grupo de Investigaciones Agrarias Academia de Humanismo Cristiano.
 - HERNANDEZ, I. (1993). *La identidad enmascarada : Los Mapuche de los Toldos*. Buenos Aires : EUDEBA (Editorial Universitaria de Buenos Aires).
 - HERNÁNDEZ, I. (2003). *Autonomía o ciudadanía incompleta: el pueblo mapuche en Chile y Argentina*. Santiago de Chile : CEPAL, Naciones Unidas.
 - Instituto Geográfico Nacional, Gouvernement d'Argentine. Tiré de <http://www.argentina.gob.ar/advf/documentos/4e5d2b7bdc922.pdf>

- Instituto Nacional de Estadísticas de Chile (2008). *División Político Administrativa y Censal 2007*. Tiré de http://www.ine.cl/canales/chile_estadistico/territorio/division_politico_administrativa/pdf/DPA_COMPLETA.pdf
- KRADOLFER, S. (2011). *Quand la parenté impose, le don dispose : organisation sociale, don et identité dans les communautés mapuche de la province de Neuquén (Argentine)*. Suisse : Bern Peter Lang.
- LE BONNIEC, F. (2002). Las identidades territoriales. Dans MORALES R. (comp.). *Territorialidad Mapuche en el siglo XX*. (p 31-49). Temuco : IEI-UFRO, Ediciones Escaparate. Tiré de <http://meli.mapuche.org/spip.php?article89>
- LEY INDÍGENA 19.253, ley n° 19.252 : Establece Normas Sobre Protección, Fomento y Desarrollo de los Indígenas, y Crea la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena. Gobierno de Chile (d. Of. 5.10.1993) [en ligne] Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, édictée le 5 octobre 1993. Tiré de <http://www.conadi.gob.cl/documentos/LeyIndigena2010t.pdf>
- LUNA, L. (2007). *Un mundo entre dos mundos. Las relaciones entre el pueblo mapuche y el estado chileno desde la perspectiva del desarrollo y de los cambios socioculturales*. Santiago : Ediciones Universidad Católica de Chile.
- MARIMAN, J. (1990). *Question mapuche, décentralisation de l'Etat et autonomie régionale*. Temuco : Centre d'Etudes et de Documentation Mapuche –Liwen.
- MARIMAN, P., CANIUQUEO, S., MILLALEN, J. y LEVIL, R. (2006). *Escucha winka!!* Santiago : Editorial LOM.
- MIDEPLAN, Ministerio de Desarrollo y Planificación. (2006). *Memoria*, Santiago : Programa Orígenes. Tiré de <http://www.origenes.cl/primer-fase.html>
- MIDEPLAN / BID (2002). *Estadísticas Sociales de los Pueblos Indígenas en Chile. Censo 2002 / Programa Orígenes*. Santiago de Chile : Instituto Nacional de Estadísticas.
- MINEDUC, Ministerio de Educación. (2005). *Programa EIB, Estudios EIB, Identificación y descripción de contenidos culturales aymara, atacameños y mapuche. Informe Final*. Santiago : Coordinación Nacional Programa Educación Intercultural Bilingüe, Universidad Austral de Chile.
- PARRA-JEREZ, C. (1999). *Chilean Government to make it all better for Mapuche*, Santiago. Tiré de <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/perez2.html> [consulté le 19 février 2007].
- Programa Orígenes et MIDEPLAN, *Memoria*. Ministère de Planification Nationale et Politique Économique. - Santiago : 2006.

Articles Culture et situation mapuche

- AYLWIN, J. (2000). Los conflictos en el territorio mapuche: antecedentes y perspectivas. *Revista Perspectivas (Universidad de Chile)*, 3 (2). 277-300. Tiré de <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/ayl3.html>
- BENGGOA, J. (1996). Población, familia y migración mapuche. Los impactos de la modernización en la sociedad mapuche 1982-1995. *Pentukun*, (N°6). Tiré de http://200.10.23.169/images/_publ/PENTU6.pdf
- BENGGOA, J. et CANIGUAN, N. (2011). Chile: los mapuche y el Bicentenario. *Cuadernos de Antropología Social FFyL, UBA*. (N°34). 7-28.
- BOCCARA, G. (2002). The Mapuche People in Post-Dictatorship Chile. *Études rurales Terre Territoire Appartenances*, (No. 163/164). 283-303. Tiré de <http://www.jstor.org/stable/20122946>
- CHAOUCH, M. T. (2007). La teología de la liberación en América Latina: una relectura sociológica / Liberation Theology in Latin America: A Sociological Reinterpretation. *Revista Mexicana de Sociología*, 69 (3). 427-456. Tiré de <http://www.jstor.org/stable/20454299>
- CRESPO, C., (2011). Patrimonio Arqueológico, memoria y territorio. Procesos de autoctonización entre los mapuche de Lago Puelo, Chubut (Patagonia Argentina). *La Frontera Norte*, 23 (45). 231-255.
- DILLEHAY, T. (1990). Mapuche Ceremonial Landscape, Social Recruitment and Resource Rights. *World Archaeology*, 22 (2). 223-241. Tiré de <http://www.jstor.org/stable/124878>
- FLORES CH., J. (1996). Estado y Sociedad Mapuche: el caso de la comunidad José Llancao. *Pentukun*, (N°6). Tiré de http://200.10.23.169/images/_publ/PENTU6.pdf
- FOERSTER, R. et VERGARA, J. I. (2000). Los mapuche y la lucha por el reconocimiento en la sociedad chilena. CASTRO, MILKA (Editor), Communication présentée à XII Congreso Internacional. Derecho consuetudinario y pluralismo legal: desafíos en el tercer milenio Mars 13-17, 2000, Arica, Chile. Tiré de <http://www.xs4all.nl/~rehue/arica.html>
- GREBE, M. E., PACHECO, S. et SEGURA, J. (1972). « Cosmovisión Mapuche ». *Cuadernos de la realidad nacional* (14), 46-73. Tiré de http://meli.mapuche.org/IMG/doc/Cosmovision_mapuche_-_Grebe__Pacheco_y_Segura.doc
- MINICONI, R. et GUYOT, S. (2010). Conflits et coopérations en territoire montagnard Mapuche (Argentine). *Revue de géographie alpine/Journal of Alpine Research*, 98 (1). Tiré de <http://rga.revues.org/1105> ; DOI : 10.4000/rga.1105

- SUTTON, B. (2008) Contesting Racism: Democratic Citizenship, Human Rights, and Antiracist Politics in Argentina. *Latin American Perspectives*, 35 (6). 106-121. Tiré de <http://www.jstor.org/stable/27648140>
- TORREJÓN, F., & CISTERNAS, M. (2002). Alteraciones del paisaje ecológico araucano por la asimilación mapuche de la agroganadería hispano-mediterránea (siglos XVI y XVII). *Revista chilena de historia natural*, 75(4), 729-736. Tiré de [http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0716-078X2002000400008](http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0716-078X2002000400008&lng=en&tlng=es)
- TRICOT, T. (2009). El nuevo movimiento mapuche: hacia la (re)construcción del mundo y país mapuche. *Polis* (Santiago), 8(24), 175-196. Tiré de [http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-65682009000300010](http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-65682009000300010&lng=es&tlng=es)

Ouvrages Scientifiques

- ARBORIO, A. et FOURNIER, P. (2003). *L'enquête et ses méthodes : l'observation directe*. Paris : Nathan.
- BAJOIT, G. et BELIN, E. (1997). *Contributions à une sociologie du sujet*. Paris : L'Harmattan.
- BEAUD, S. et WEBER, F. (1998). *Guide de l'enquête de terrain. Produire et analyser des données ethnographiques*. Paris : La Découverte.
- BIDART, C. (1997). *L'amitié, un lien social*. Paris : La Découverte.
- BONNEMAISON, J., CAMBREZY, L. et QUINTY-BOURGEOIS, L. (1999). *Les territoires de l'identité : Le territoire, lien ou frontière ? TOME 1*. Paris : L'Harmattan.
- BOURDIEU, P. (2007). *La misère du monde*. Paris : Seuil.
- BRAUD, P. (2004). *Sociologie Politique*. Paris : Librairie Générale de Droit et Jurisprudence, E.J.A.
- CEFAÏ, D. (2007). *Pourquoi se mobilise-t-on? Les théories de l'action collective*. Paris: La Découverte.
- COLONOMOS, A. (editors) (1995). *Sociologie des réseaux transnationaux. Communautés, entreprises et individus : lien social et système international*. Paris : L'Harmattan.
- COUFFIGNAL, G. (Dir.) (1992). *Réinventer la démocratie, le défi latino-américain*. Paris : Presses de la FNSP.
- CRANG, M. et COOK, I. (2007). *Doing Ethnographies*. London : Sage.

- DAVID, O. et SUISSA, J.-L. (2005). *La dissertation de géopolitique*. Paris : Presses Universitaires de France.
- DEGENNE, A. et FORSÉ, M. (1994). *Les réseaux sociaux. Une analyse structurale en sociologie*. Paris : Armand Colin Éditeur.
- DE NOOY, W. (2011). *Exploratory social network analysis with Pajek*. Cambridge : Cambridge university press.
- DE QUEIROZ, J. M. (1994). *L'interactionnisme symbolique*. Rennes : Presses universitaires de Rennes.
- DESLAURIERS, J.-P. (1991). *Recherche qualitative. Guide pratique*. Montréal : McGraw-Hill.
- DUBET, F. (2002). *Le déclin de l'institution*. Paris : Seuil.
- DURKHEIM, E. (1986). *Les règles de la méthode sociologique*. Paris : PUF.
- FOUCHER, M. (1991). *Fronts et Frontières : Un Tour du Monde Géopolitique*. Paris : Fayard.
- FOUCHER, M. (2007). *L'obsession des frontières*. Paris : Ed. Perrin.
- FOX PIVEN, F. et CLOWARD, R. A. (1977). *Poor People's Movements : Why they succeed, How they fail*. New York : Pantheon Books.
- GIRAUD, C. (1993). *L'action commune. Essai sur les dynamiques organisationnelles*. Paris : L'Harmattan.
- GIUGNI, M.; MCADAM, D. et TILLY, C. (editors) (1999). *How Social Movements matter*. Minneapolis : University of Minnesota Press.
- HALPERN, C. et RUANO-BORBALAN, J.-C. (2004). *Identité(s): L'individu, le groupe, la société*. Auxerre : Sciences Humaines Éditions.
- KAUFMANN, J.-C. (2001). *Ego : Pour une sociologie de l'individu*. Paris : Nathan/HER.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1995). *L'identité. Séminaire Interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss, professeur au Collège de France 1974-1975*. Paris : Presses Universitaires de France.
- LALIVE D'EPINAY, C. (1990). *Récit de vie, ethos et comportement : pour une exégèse sociologique. Méthodes d'analyse de contenu et sociologie*. Sous la direction de Jean Rémy et Danielle Ruquoy. Bruxelles : Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis.
- MUSSET, A. (2006). *Géopolitique des Amériques*. Paris : Ed. Nathan.
- MERCKLE, P. (2004). *Sociologie des réseaux sociaux*. Paris : La Découverte.

- NEVEU, E. (1996). *Sociologie des mouvements sociaux*. Paris : La Découverte.
- QUINN PATTON, M. (1991). *Qualitative evaluation and research methods*. Newbury Park : Sage.
- QUIVY, R. et VAN CAMPENHOUDT, L. (2006). *Manuel de recherche en Sciences Sociales*. Paris : Dunod.
- TILLY, C. et TARROW, S. (2008). *Politique(s) du conflit*. (R. Bouyssou Trad.). Paris : Presses de Sciences Po.
- TOURAINE, A. (1988). *La Parole et le Sang : Politique et Société en Amérique Latine*. Paris : Editions Odile Jacob.
- TOURAINE, A. (2005). *Un nouveau paradigme : pour comprendre le monde aujourd'hui*. Paris : Fayard.
- VALENZUELA FERNANDEZ, (2006). *Relatoría Final, Diplomado Iberoamericano de Especialización en Derechos Económicos, Sociales y Culturales y Políticas Públicas*. Santiago, Chile : Fundación Henry Dunant América Latina, Derechos Humanos y Políticas Públicas.
- VIGOUR, C. (2005). *La comparaison dans les sciences sociales. Pratiques et méthodes*. Paris : Editions La Découverte.
- WACKERMANN, G. (2003). *Les frontières dans un monde en mouvement*. Paris : Ellipes.

Articles Scientifiques

- BALIBAR, E. (1995). Identité et conscience de soi dans l'Essai de Locke. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 100e Année, (4), 455-477 Tiré de <http://www.jstor.org/stable/40903439>
- BIZBERG, I. (2009). Un nouveau paradigme pour comprendre le monde d'aujourd'hui by Alain Touraine; Un nuevo paradigma para comprender el mundo de hoy by A. Touraine. *Foro Internacional*, 49 (2 (196)), 425-429. Tiré de <http://www.jstor.org/stable/27755812>
- BOURDIEU, P. (1986). L'illusion biographique. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*. (No 62/63), 69-72.
- DIANI, M. et BISON, I. (2004). Organizations, Coalitions, and Movements. *Theory and Society*, 33 (3/4), 281-309. Tiré de <http://www.jstor.org/stable/4144874>
- DIANI, M. et MCADAM, D. (editors) (2004). Social Movements and Networks: Relational Approaches to Collective Action. *American Journal of Sociology*, 109 (5), 1237-1238. Tiré de <http://www.jstor.org/stable/10.1086/420679>

- FALLETI, V. et GARCÍA ZAPATA, V. (2011). Unidad y multitud en los movimientos sociales. Reflexiones a partir de dos casos latinoamericanos. *Andamios: revista de investigación social*. 8 (15) p.305.
- FOUCHER, M. (2010). Actualité et permanence des frontières. *Médium*, 3 (24-25), 12-34. DOI : 10.3917/mediu.024.0012.
- FUHSE, J. A. (2009). The Meaning Structure of Social Networks. *American Sociological Association*. 27 (1), 51-73. Tiré de <http://www.jstor.org/stable/40376109>
- GARO, M. (2002). La langue rromani au cœur du processus d'affirmation de la nation rrom. *Hérodote*, 2 (105), p.154.
- GOIRAND, C. Penser les mouvements sociaux d'Amérique latine les approches des mobilisations depuis les années 1970. *Revue française de science politique*, 60 (3), 445.
- GRANOVETTER, M. (1983). The Strength of Weak Ties: A Network Theory Revisited. *Sociological Theory*, 1, 201-233. Tiré de <http://www.jstor.org/stable/202051>
- GUERMOND Y. (2006). L'identité territoriale : l'ambiguïté d'un sentiment concept géographique. *Espace géographique* 4 (35), 291-297.
- HANNIGAN, J. A. (1985). Alain Touraine, Manuel Castells and Social Movement Theory a Critical Appraisal. *The Sociological Quarterly*, 26 (4), 435-454. Tiré de <http://www.jstor.org/stable/4106097>
- HECHTER, M. (2004). From Class to Culture. *American Journal of Sociology*, 110 (2), 400-445. Tiré de <http://www.jstor.org/stable/10.1086/421357>
- HOLLAND D. ; FOX, G. et DARO V. (2008). Social Movements and Collective Identity: A Decentered, Dialogic View. *Anthropological Quarterly*, 81 (1), 95-126. Tiré de <http://www.jstor.org/stable/30052741>
- JELIN, E. (2007). *La convergencia de lo institucional, lo simbólico y lo subjetivo: los derechos humanos y el género en el desarrollo de las ciencias sociales latinoamericanas*. Communication présentée à V Congreso Europeo CEISAL de Latinoamericanistas, Bruxelles.
- KASCHUBA, W. et COURTOIS, J. (1997). Identité, altérité et mythe ethnique. *Ethnologie française*, 27 (4), 499-515. Tiré de <http://www.jstor.org/stable/40989926>
- MARQUET, J.-F. (2006). Les figures du conflit dans la phénoménologie de l'esprit de Hegel. *Les Études philosophiques*, (2), 189-203. Tiré de <http://www.jstor.org/stable/20849760>

- MELUCCI, A. (1992). Liberation or meaning? Social movements, culture and democracy. *Development And Change*, 23 (3), 43-77.
- MURGA FRASSINETTI, A. (2004). Sociología y movimientos sociales: una bibliografía comentada (Sociology and Social Movements: A Review). *Revista Mexicana de Sociología*, 66 (2), 405-440. Tiré de <http://www.jstor.org/stable/3541462>
- POLLETTA, F. (2008). Culture and Movements. *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 619, 78-96. Tiré de <http://www.jstor.org/stable/40375796>
- PONT VIDAL, J. (1998). La investigación de los movimientos sociales desde la sociología y la ciencia política. Una propuesta de aproximación teórica. *Papers : revista de sociología*, 56, 257-272.
- PROGNON, N. (2010). Le Chili, une transition vers la démocratie aboutie ?. *ILCEA* [En ligne], 13. Tiré de <http://ilcea.revues.org/index907.html>
- SFEIR, J. (2009). Identifications nationales et construction des frontières: Les Palestiniens au Liban (1943-1958). *Vingtième Siècle* (103), 105-119. Tiré de <http://www.jstor.org/stable/40495796>
- SINISCALCHI, V. (2003). Entre Provence et Dauphiné : frontière et identité dans les Hautes-Alpes. *Ethnologie française*, 33 (1), 101-109. Tiré de <http://www.jstor.org/stable/40990532>
- SPIRIDON, M. (2006). Identity Discourses on Borders in Eastern Europe. *Comparative Literature*, 58 (4), 376-386. Tiré de <http://www.jstor.org/stable/40279349>
- TILLY, C. (1983). Speaking Your Mind Without Elections, Surveys, or Social Movements. *The Public Opinion Quarterly*, 47 (4), 461-478. Tiré de <http://www.jstor.org/stable/2748659>
- TILLY, C. (1998). Social Movements and (All Sorts of) Other Political Interactions - Local, National, and International - Including Identities. *Theory and Society*, 27 (4), 453-480. Tiré de <http://www.jstor.org/stable/657835>
- TILLY, C. (2000). How do relations store histories ?. *Annual Review Of Sociology*, 26 (1), p.720.
- TRÉMON, A.-C. (2007). Fils illégitimes, affiliations conflictuelles: Métissage et identité "demie" en Polynésie française. *L'Homme*, (181). 75-101. Tiré de <http://www.jstor.org/stable/25157263>
- VANDENBERGHE, F. (2007). Avatars of the Collective: A Realist Theory of Collective Subjectivities. *Sociological Theory*, 25 (4), 295-324. Tiré de <http://www.jstor.org/stable/20453086>
- VARGAS, J. G. (2003). Teoría de la acción colectiva, sociedad civil y los nuevos movimientos sociales en las nuevas formas de gobernabilidad en Latinoamérica. *Espacio Abierto*. 12 (4), 523-537. Tiré de <http://revistas.luz.edu.ve/index.php/ea/article/view/13301/12850>

- VILLEVAL, P. (2008). Towards a Policy Framework for the Empowerment of Social Movements. *Development in Practice*, 18 (2), 245-257. Tiré de <http://www.jstor.org/stable/27751907>
- WADE, P. (2005). Rethinking "Mestizaje": Ideology and Lived Experience. *Journal of Latin American Studies*, 37, (2), 239-257. Tiré de <http://www.jstor.org/stable/3875685>
- YEPEZ DEL CASTILLO, I. (2010). De l'analyse des mouvements sociaux à l'étude des identités socioculturelles latino-américaines. Communication présentée à Les Amériques latines: héritages et mirages des indépendances (1810-2010), Institut de Hautes Études Internationales et du Développement Genève.

Sites Web

• Organisations Mapuche

Argentine

- Coordinadora de Organizaciones Mapuche de Neuquén. - <http://www.mapuche.info/mapuint/puelmapu010425.html>, consulté le 24 juin 2009.
- Presse mapuche. - <http://www.delorigen.com.ar>, consulté le 24 juin 2009.

Chili

- Base de données historiques du Chili. - <http://www.memoriachilena.cl/temas/dest.asp?id=mapuchemanuelmanquilef>, consulté le 5 juin 2009.
- Déclaration de soutien aux prisonniers politiques. - <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=60083>, consulté le 15 juillet 2007.
- Folil, Pays-Bas. - <http://www.mapuche.nl>, consulté le 15 juin 2007 sous le lien - <http://www.xs4all.nl/~rehue>.
- Mapuche International Link. - <http://www.mapuche-nation.org/english/about.htm>
- Parlement de Koz Koz. - <http://parlamentokozkoz2007.blogspot.com>, consulté le 15 mars 2008.
- Parti politique Wallmapuwén. - <http://www.wallmapuwen.cl>, consulté le 8 juin 2009.
- Presse mapuche. - www.mapuexpress.net, consulté le 15 juin 2007.
- Site internet pour la communauté mapuche. - <http://www.lofdigital.org.ar/index.php>, consulté le 5 juin 2009. N'est plus disponible à présent.
- Sur la question mapuche au Chili et en Argentine. - <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=70135>, consulté le 15 septembre 2008.

- **Institutions gouvernementales**

Argentine

- Derecho de los Pueblos Indígenas. -
<<http://www.indigenas.bioetica.org/jurisprudencia.htm#Argentina>>, consulté le 8 juin 2009.
- Institut National d’Affaires Indigènes, gouvernement d’Argentine. -
<<http://www.desarrollosocial.gov.ar/INAI/site/pueblos/pueblos.asp>>, consulté le 8 juin 2009.
- Institut National de Statistiques et Recensements, gouvernement d’Argentine. -
<<http://www.indec.gov.ar>>, consulté le 8 juin 2009.
- Portail Officiel du gouvernement de la République Argentine. -
<<http://www.argentina.gov.ar/argentina/portal/paginas.dhtml?pagina=356>>, consulté le 8 juin 2009.

Chili

- Corporation Nationale de Développement Indigène, gouvernement du Chili.
<http://www.conadi.gov.cl>
- Gouvernement du Chili ; - <<http://www.gobiernodechile.cl>>, consulté le 24 juin 2009.
- Gouvernement de la Région des Rivières, gouvernement du Chili. -
<<http://www.goredelosrios.cl/corignarias.htm>>. Consulté le 8 septembre 2009.
- Institut National de Statistiques, gouvernement du Chili. -
<http://www.ine.cl/canales/chile_estadistico/demografia_y_vitales/demografia/pdf/poblacion_sociedad_enero09.pdf>. Consulté le 5 juin 2009.
- Ministère de l’Éducation, gouvernement du Chili. - <<http://www.mineduc.cl>>. Consulté le 8 septembre 2009.
- Ministère de Planification Nationale et Politique Économique, gouvernement du Chili. -
<<http://www.mideplan.cl>>, consulté le 5 juin 2009.

Organisations Multinationales

- Association Latino-Américaine d’Intégration. -
<<http://www.aladi.org/nsfaladi/textacdos.nsf/inicio2004?OpenFrameSet&Frame=basefrm&Src=%2Fnsfaladi%2Ftextacdos.nsf%2Ftextacdos2004%3FOpenPage%26AutoFramed>>, consulté le 15 février 2008.
- Nations Unies. - <<http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/es/drip.html>>, consulté le 15 juin 2009.
- Organisation des États Américains. - <<http://www.oas.org/main/french/>>, consulté le 15 février 2008.
- UNESCO. - <www.unesco.org>, consulté le 15 février 2008.

Annexes

Liste des organisations pour matrice

	Organisation mapuche rurale représentant la totalité de la population mapuche en Argentine
	Organisation de radio communautaire indépendante à San Martín de los Andes, Argentine
	Communauté mapuche dans la zone rurale de Panguipulli au Chili – Communauté <i>Ngulumapu</i>
	Organisation mapuche à Santiago du Chili, Région Métropolitaine
	Parti Politique Mapuche, Temuco, Région de l'Araucanie, Chili
	Organisation mapuche urbaine à Temuco, Chili
	Organisation mapuche rurale à Panguipulli, Chili
	Organisation mapuche urbaine en Wallonie, Belgique
	Organisation belge urbaine à Bruxelles, Belgique
0	Organisation belge urbaine, Anvers, Belgique
1	Organisation mapuche urbaine, Bristol, Royaume Uni
2	Organisation mapuche urbaine à Stockholm, Suède
3	Organisation française urbaine à Paris, France
4	Parti Nationaliste Basque (EAJ-PNV) à Bilbao, Pays Basque
6	Parti Politique Esquerra Republicana de Catalunya (ERC), Barcelone, Catalogne
7	Communautés au <i>Puelmapu</i>
8	Consejo de Todas las Tierras
9	Folil
0	Meli Wixan Mapu
1	Alianza Territorial Mapuche

Guide d'entretien

Les instruments présentés à continuation sont ceux qui ont été appliqués dans la première phase du travail de terrain. Ils peuvent être adaptés selon l'évolution du cadre théorique et de la problématisation, suivant l'opérationnalisation du cadre théorique, mais ici ils ne le sont pas.

Instrument de base :

Objectifs spécifiques et questions respectives :

Le peuple et son territoire

I. Comprendre l'influence de l'aspect d'appartenance au territoire au-delà des frontières étatiques actuelles.

1. Connaître les variations identitaires d'une communauté à l'autre (intra nationales et internationales) et leur importance dans les relations transfrontalières.

Aux communautés, Au Parti Politique, Aux différentes organisations :

- 1) Parlez-moi de votre communauté Comment la décririez – vous?
- 2) Quelles différences trouvez-vous qu'elle a par rapport aux autres communautés? Si elle en a, comment croyez-vous qu'elles affectent les relations entre communautés ?
- 3) Comment est votre relation avec les autres communautés?
- 4) Quelle particularité trouvez-vous qu'a votre communauté?
- 5) Pourriez-vous m'expliquer ce qu'est le Wallmapu ?
- 6) Connaissez-vous des communautés dans le *Puelmapu*? Ou bien Connaissez-vous des gens qui connaissent des communautés dans le *Puelmapu*?
- 7) Que disent ou pensent les gens de la population au *Puelmapu*? Qu'en pensez-vous ?
- 8) Trouvez-vous qu'elles sont différentes aux communautés dans le *Ngulumapu*? Si elle en a, comment croyez-vous qu'elles affectent les relations entre communautés ?
- 9) Comment est votre relation avec les communautés dans le *Puelmapu*?
- 10) Quelle relation avez-vous avec les communautés qui ne parlent pas le mapuzungún ?
- 11) Est-ce vrai que la langue varie d'une communauté à l'autre? Savez-vous si la langue varie entre le *Ngulumapu* et le *Puelmapu*? Comment cela affecte l'unité de la Nation Mapuche? Il y a-t-il une différence entre un mapuche qui parle le mapuzungún et un mapuche qui ne le parle pas ?
- 12) Que pensez-vous des mapuche qui ne vivent pas dans le Wallmapu ?
- 13) Comment considérez-vous la participation de la population qui habite dans les villes? Surtout de la population qui n'habite pas dans le Wallmapu?

14) Comment sont les relations avec les familles mapuche qui habitent dans autres pays ? Trouvez-vous une différence entre un mapuche qui n'habite pas dans le Wallmapu mais qui habite au Chili par rapport à un mapuche qui n'habite pas au Chili ?

15) Où trouvez-vous les plus grandes séparations ou divisions dans le Peuple Mapuche ? Entre le *Puelmapu* et *Ngulumapu* ou bien entre les différentes formes d'organisation ?

16) Sentez-vous une unité plus forte entre le *Puelmapu* et le *Ngulumapu* à différence de la relation entre les communautés et les États où elles se trouvent ?

17) Croyez-vous que ce soit possible qu'il y ait des familles plus proches entre le *Puelmapu* et le *Ngulumapu* que des familles dans le *Puelmapu* ou dans le *Ngulumapu* ? Connaissez-vous des familles où ce soit le cas?

18) Quand vous parlez de la Nation chilienne, vous semble-t-il que (peut-être seulement en partie) elle est liée à la Nation mapuche ?

19) Que pensez-vous des citoyens chiliens qui habitent le Wallmapu ? Comment sont-ils considérés dans votre revendication ?

20) Comment définissez-vous le *winka* ? Est-ce toujours quelqu'un qui appartient à une autre nation ? Que pensez-vous des *winka* qui se sont intégré presque totalement à la vie dans certaines communautés mapuche ?

21) Vous devez voyager souvent? Si vous le faites, quand est-ce que vous sentez que vous quittez votre terre? Quand est-ce que vous sentez que vous êtes dans territoire étranger ?

22) Si vous n'habitez pas dans le Wallmapu Que sentiriez-vous si un jour il disparaissait sans être reconnu comme territoire mapuche par aucun groupe ?

23) Si vous voyagez à la Province de Neuquén (qu'est dans le *Puelmapu*) Vous vous sentez à l'étranger ou pas?

24) Sur cette photocopie du plan d'Amérique du Sud, pourriez-vous m'indiquer quelles frontières il devrait y avoir si cela dépendait de vous ?

Aux organisations à l'étranger :

25) Parlez-vous le mapuzungún? Qu'est-ce que cela vous fait sentir? Sentez-vous un éloignement envers les organisations mapuche dans le Wallmapu parce que vous ne parlez pas la langue ?

26) Comment sont vos relations avec les organisations dans le Wallmapu ?

27) Il y a-t-il une différence pour vous entre vivre à l'étranger ou vivre dans le Wallmapu ?

2. Connaître les liaisons entre les différentes organisations étudiées dans les différentes communautés.

Aux communautés, Au Parti Politique :

28) Depuis 1900 des personnes du Peuple Mapuche participent à la politique chilienne, mais pas les organisations, à quoi croyez-vous que cela se doit ? Pourquoi croyez-vous que quelques organisations (comme la Société Caupolicán historiquement) se maintiennent éloignées de la politique chilienne ?

29) Depuis les années '20 approximativement, il existe une proposition de fonder un parti politique. Pourquoi croyez-vous que seulement aujourd'hui se concrétise ce projet ?

30) Comment il se forme ?

31) Quels sont les objectifs principaux de votre organisation? Qu'est-ce que vous voudriez obtenir ? Et comment ?

Aux différentes organisations :

32) Est-ce que votre organisation a formé des alliances stratégiques ? Êtes-vous intéressé ? Quel genre d'organisation vous intéresse le plus ? Par exemple, Wallmapuwén ou CAM ?

3. Connaître les liaisons entre les différentes organisations étudiées de façon transfrontalière

Aux communautés, Au Parti Politique, Aux différentes organisations, Aux organisations à l'étranger :

33) Quelles organisations connaissez-vous du *Puelmapu*?

34) Avez-vous été contacté par une organisation du *Puelmapu* dans le passé ?

35) Avez-vous entendu parler d'un contact entre organisations du *Puelmapu* et du *Ngulumapu* ? Par exemple entre CAM (Coordinadora Arauco – Malleco) et COM (Coordinadora de Organizaciones Mapuche de Neuquén) ?

36) Avez-vous entendu parler de réunions entre dirigeants ? Et de Parlements réalisés au *Puelmapu* où participent des organisations ou dirigeants du *Ngulumapu* ?

4. Création et déplacement des frontières dans les différentes étapes du mouvement.

Aux communautés, Au Parti Politique, Aux différentes organisations, Aux organisations à l'étranger :

37) Avez-vous des intérêts en commun avec d'autres mouvements sociaux qui ne sont pas de peuples originaires ? Lesquels ?

38) Sentez-vous que le mouvement mapuche a réussi à imposer les frontières qu'il revendique ?

39) Quelle serait votre réaction devant une action (politique publique) appliquée simultanément par les deux États ?

40) Si vous pouviez participer aux politiques publiques dans les deux États, feriez-vous une proposition en ce qui concerne l'administration politico-administrative ?

41) Quelle serait votre interprétation si la langue mapuzungún était enseignée dans les écoles de tout le Chili, même dehors du Wallmapu ? Qu'en penseriez-vous ?

42) Êtes-vous inscrit au Registre Électoral ? Est-ce que vous vous sentez représenté par votre participation dans l'électorat chilien ?

Le peuple mapuche et son organisation

II. Distinguer les points de conflit et les différences entre le mouvement social et les organisations politiques mapuche dans les différentes échelles.

1. Connaître les motivations et les objectifs du mouvement social et du mouvement politique chez les Mapuche.

Aux communautés, Au Parti Politique, Aux organisations à l'étranger :

43) À qui est dirigée la revendication de la Terre ?

44) Considérez-vous que le mouvement mapuche a grandi en nombre ou bien qu'il a amélioré sa capacité de mobilisation ?

45) Quels sont les projets du parti politique en relation à la tradition politique mapuche ?

Aux différentes organisations :

46) Comment sentez-vous le projet d'un parti politique face à la tradition politique mapuche ? Quelles attentes avez-vous de sauvegarder la tradition politique mapuche ? Quels sont vos objectifs à long terme ?

47) Quelle est votre interprétation de la réémergence d'entités du système politique ancestral mapuche ?

48) Croyez-vous qu'il y a une possibilité de reprendre le système politique ancestral mapuche ? Voyez-vous cette intention dans une organisation mapuche ?

49) Comment sont formés les dirigeants mapuche ? D'où héritent-ils leurs inquiétudes politiques et leurs formes de faire politique ? Comment surgissent les idées des mobilisations qu'ils réalisent ?

50) Si vous pouviez ranger les organisations qui existent, avec quelles organisations rangeriez-vous la vôtre ?

2. Connaître sa coordination avec des organisations au niveau international.

Aux communautés Au Parti Politique, Aux différentes organisations :

51) Diriez-vous que votre organisation est différente des organisations politiques chiliennes ? Et des autres organisations mapuche dans le *Ngulumapu* ? Et des autres organisations mapuche dans le *Puelmapu* ?

52) Quel genre de relation maintient le parti politique avec les autres organisations mapuche ? Et avec d'autres organisations au Chili ? Et avec d'autres organisations mapuche dans le *Puelmapu* ?

53) Considérez-vous que vos revendications comme organisation soient cohérentes avec d'autres groupes ou organisations minoritaires non-originaux ou bien étrangères ? Lesquelles ? Et comment considérez-vous que ceci affecte la lutte du Peuple Mapuche ?

54) À quel moment avez-vous considéré nécessaire d'entreprendre une relation avec d'autres partis ou d'autres mouvements à l'étranger ? Avec quels intérêts ?

Aux organisations à l'étranger :

55) Avez-vous des relations avec Wallmapuwén?

56) Quelles réactions voyez-vous que la formation du parti a dans la population à l'étranger ?

57) Comment sont les relations avec les organisations qui sont dans le Wallmapu ?

58) D'après ce que vous avez dit sur les relations entre les communautés, croyez-vous que le Wallmapu a une unité ?

3. Connaître l'influence des organisations multinationales sur la formation et évolution de ces organisations.

Aux communautés :

59) Saviez-vous que l'UNESCO a déclaré la langue mapuzungún comme patrimoine immatériel de l'humanité ? Avez-vous vu un changement avec ceci ? Qu'attendez-vous d'un fait comme celui-ci ?

Au Parti Politique, aux différentes organisations :

60) Il y a-t-il une organisation multinationale qui a pris contact avec votre organisation ? Pourquoi l'a-t-elle fait ? Qu'est-ce que vous en pensez ? Avez-vous observé des résultats ou des conséquences de ce contact ? Est-ce que cela a changé les choses ? Dans un bon ou dans un mauvais sens ?

61) Remarquez-vous une influence de la part des organisations multinationales ? Voyez-vous des changements au niveau local ou national ?

Aux organisations à l'étranger :

62) Avez-vous pu participer à la construction ou formation d'organisations dans le Wallmapu?

Le peuple mapuche et sa représentativité

III. Déterminer les différences entre la structure politique actuelle de ces organisations et la structure politique originaire du peuple mapuche.

1. Connaître le caractère des organisations politiques les plus importantes chez les mapuche et leur capacité d'action.

Aux communautés :

63) Que pensez-vous de la formation d'un parti politique en général ? Que pensez-vous des personnes qui l'ont fondé en particulier ? Que penseriez-vous si c'était d'autres personnes ?

64) Croyez-vous que la formation d'un parti politique peut être une forme de sauvegarder la culture mapuche ? Ou bien sentez-vous que c'est une nouvelle façon d'intégration à la culture chilienne ?

65) En quoi coïncident vos demandes avec celles du parti politique ? En quoi n'êtes-vous pas d'accord avec le parti politique ?

66) Avez-vous pris contact avec le parti politique ?

67) Il y a-t-il un point sur lequel vous n'êtes pas d'accord de la lutte des dirigeants mapuche ? Vous sentez-vous représenté dans toutes vos inquiétudes par les dirigeants mapuche ?

Au Parti Politique, Aux différentes organisations :

68) Quelles possibilités d'influence donnez-vous à cette organisation ? Selon vous, qu'est-ce qui lui manque pour obtenir ses objectifs ? Objectifs au niveau local, national ou international ?

69) Quel accueil sentez-vous qu'a le parti politique dans les communautés mapuche ?

Aux organisations à l'étranger :

70) En quoi sentez-vous que vous avez pu travailler la cause mapuche ?

2. Connaître l'insertion de ces mouvements dans le développement local, comme acteur local.

Aux communautés, au Parti Politique, aux différentes organisations :

71) Au niveau local, quel impact voyez-vous après la formation d'un parti politique ? Est-ce que vous trouvez qu'il arrive à représenter le peuple mapuche face aux institutions locales ?

72) À quel niveau croyez-vous que le parti politique cherche travailler ? À quel niveau croyez-vous qu'il travaille en effet ?

73) Vous trouvez qu'il pourrait arriver à jouer un rôle important au niveau local ?

Mon voyage en 2010 à Panguipulli

Lorsque l'on voyage dans le Sud pour visiter les communautés mapuche, il est difficile de prévoir jusqu'où on va pouvoir avancer. Si on est bien accueilli et que l'on est accepté, on peut aller très loin aussi bien sur le plan géographique que sur le plan relationnel.

Mme Angela me connaît depuis presque quatre ans maintenant. Quand elle a reçu mon courriel lui expliquant que je continuais mes études et que j'avais encore besoin de son aide pour réaliser quelques entretiens, elle m'a répondu en tant que bonne Mapuche : « *bien sûr, les portes de ma maison sont ouvertes pour toi, par contre j'aurai aussi besoin de ton aide* ». J'ai donc quitté Santiago du Chili pour effectuer un voyage de 14 heures de bus pendant la nuit jusqu'à Valdivia, où je devais prendre un deuxième bus pour faire encore 3 heures de route jusqu'à Panguipulli où Mme Angela m'attendait. Mais à partir de là, je savais que j'aurais des surprises en ce qui concerne mes prochaines destinations.

En arrivant à Panguipulli, Mme Angela m'a donné rendez-vous à mi-chemin entre le terminal de bus et le centre-ville, ce qui s'est traduit par cinq minutes à pied sous une pluie très dense. En la croisant, elle m'a tout de suite dit : « *Viens, allons tout de suite à la Ruka, tu pourras mettre tes sacs dans le placard* ». Dans d'autres circonstances, sans doute moins pressantes, elle m'aurait invitée d'abord à m'installer, me promener avec elle, boire un café. En effet, dans la culture mapuche « *prendre le temps de* » est une coutume fortement ancrée dans la tradition et pratiquée de nos jours quotidiennement. Mais, quelque chose n'allait pas, nous étions dans des circonstances exceptionnelles. La *Ruka* est une infrastructure en bois et béton armé, qui a la particularité d'avoir la forme d'une maison mapuche traditionnelle. Elle fonctionne comme un bureau créé par les dirigeants mapuche de la zone pour prêter toutes sortes d'aide aux communautés mapuche, en se substituant en quelque sorte à la place du bureau prévu par la Mairie et ouvertement refusé par les communautés.

Une fois dans la *Ruka*, Mme Angela m'a raconté qu'une grande entreprise privée avait un projet qui consistait à construire sept barrages destinés probablement à alimenter sept centrales hydroélectriques. Ils n'étaient pourtant pas très sûrs de bien connaître la totalité du projet. Quand j'ai voulu savoir s'ils avaient essayé de joindre les autorités compétentes j'ai eu la réponse suivante : « *Qui s'en soucie ? Pouvons-nous vraiment faire quelque chose pour que les lois soient respectées ?* ». En effet, je lui avais bien fait comprendre qu'un tel projet passait outre un certain nombre de dispositions légales. Et voilà, c'était de cette aide-là dont parlait Mme Angela : obtenir de ma part des conseils sur la façon d'agir et après de qui faire appel. J'ai donc proposé d'écrire une lettre démontrant que les lois de protection de la population mapuche et de l'environnement ne sont pas respectées par ce projet. « *Bien* » m'a répondu Mme Angela, « *je vais alors coordonner des entretiens que tu vas réaliser pour compléter la lettre avec des témoignages de la communauté. On part tout de suite rendre visite à l'un des dirigeants. Le lonko [autorité ancestrale chargée d'un groupe de familles] Don Juan est une des victimes*

potentielles du projet ». Ceci a signifié de ne pas avoir le temps ni de me changer (heureusement, j'étais prête pour ce niveau de nomadisme) ni même d'aller aux toilettes, car Don Pascal était déjà là avec sa camionnette et il allait rendre visite au *lonko* pour l'aider à ramener des matériaux, ce qui représentait en effet la seule chance d'y aller, car le bus qui fait le trajet Neltume – Panguipulli – Neltume une fois par jour, ne fait le retour que le soir. Juste le temps de mettre le manteau et de fermer le placard à clé pour protéger mon ordinateur portable, car nous ne pouvions pas être sûres de l'heure à laquelle nous rentrerions.

En sortant de la *Ruka*, nous avons rencontré deux *lonko* qui étaient à la recherche d'un des dirigeants « *Ah, non, lui ça fait une semaine qu'on ne le voit pas. Il va falloir revenir, frère, car là nous partons visiter le lonko Don Juan* ». Suivant le protocole mapuche, Mme Angela a choisi très prudemment ses mots pour expliquer en détail pourquoi nous devons partir et a présenté toutes les personnes du groupe, parmi elles, moi, comme « *une sociologue qui suit des études en Belgique et qui est là pour nous aider, c'est une amie et elle est très respectueuse de nos façons culturelles* ». Les Mapuche s'expriment le plus souvent en espagnol, mais ils gardent une des caractéristiques du mapuzungún (leur langue traditionnelle), à savoir le côté abstrait de l'utilisation des concepts, comme par exemple dire « nos façons ».

Nous sommes montés dans la camionnette de Don Pascal. Les portes étaient dures à ouvrir, le moteur a eu aussi du mal à démarrer et en reculant la carrosserie a grincé. Mais Don Pascal a de la chance, il a un transport personnel. Don Pascal est mapuche, mais de l'Argentine, où habite sa famille. Il traverse la Cordillère des Andes tous les ans pour travailler quelques mois son champ du côté du Chili. Il a une camionnette parce qu'il en a besoin pour transporter les produits de la terre et pour pouvoir traverser des territoires difficiles dans la Cordillère. Il connaît les meilleures routes et les meilleurs moments pour éviter les complications climatiques. En tant qu'Argentin, Don Pascal n'a pas besoin d'un passeport pour traverser la frontière, mais en tant que Mapuche, il n'a pas besoin de sa carte d'identité non plus, il doit juste être en mesure de prouver à n'importe quel moment son origine mapuche, il a le droit de traverser la frontière librement. C'est l'un des très peu nombreux accords sur ce sujet entre les gouvernements argentin et chilien. Cette conversation se déroulait dans la camionnette alors que nous nous introduisions par des routes de moins en moins goudronnées, « *bien que ces derniers temps ils aient goudronné la route jusqu'au croisement* ». Alors que je me demandais de quel croisement ils parlaient, je me suis rendu compte que nous longions le lac depuis déjà quarante minutes « *oui, avant il y avait un ferry qui traversait le lac, il transportait même des véhicules. Nous pouvions transporter des marchandises et des provisions pour les familles qui habitent de ce côté du lac dans la campagne* », « *Qu'est-ce qui s'est passé ?* », « *Le ferry a eu un dysfonctionnement et personne ne l'a jamais réparé* ». Ceci a donc éloigné les familles de la ville en rallongeant d'une heure les trajets, ne leur donnant qu'une seule autre option de transport : le bus qui fait l'aller-retour une seule fois par jour.

Après une heure et demie par des chemins de terre, en ayant passé par le croisement dont ils parlaient (le seul entre deux routes d'égale importance sur ce chemin) nous sommes arrivés chez le *lonko* Don Juan ; en traversant un bois, nous nous sommes retrouvés à l'entrée d'un terrain assez vaste, dans lequel on pouvait voir quelques arbres, de la pelouse sèche, et des animaux qui mangeaient. Mme Angela m'a expliqué en entrant : « *Ces gens sont inquiets, les barrages vont probablement inonder leurs terres* », « *Comment, leurs terres ? Là où je me tiens debout en ce moment ?* », « *Là même* ». Ils ont déjà tenu quelques réunions entre les voisins les plus proches, mais Don Juan a eu du mal à les convaincre qu'en agissant tous ensemble ils ont une chance de réussir à faire arrêter le projet. Les gens de la zone ont tendance à sentir que toute bataille est perdue d'avance. Après être descendus de la camionnette, Mme Angela m'a présentée au reste de la famille qui se trouvait dans la maison. J'ai immédiatement été présentée comme la personne qui pourra écrire une lettre aux Nations Unies. Pendant que nous buvions du vin à la farine grillée (coutume très fréquente dans la zone, non seulement mapuche), Mme Angela a profité de les inviter à une réunion de toutes les communautés de la zone, chez le dirigeant Don Guido, qui habite la zone de Neltume, le samedi suivant, c'est-à-dire une semaine plus tard, et nous sommes rentrés une heure plus tard à Panguipulli. J'ai alors compris que cette visite avait eu pour but uniquement celui de me présenter, pour que mon visage soit familier à au moins un membre de la communauté.

Pendant la semaine suivante, Mme Angela m'a aidé à coordonner les entretiens pour mon travail de thèse doctorale et à la fin de chaque entretien elle a invité les personnes à la réunion de samedi en leur parlant de la lettre pour prendre tout de suite leur témoignage. Au cours de la semaine, Mme Angela m'a fait savoir que j'allais pouvoir l'accompagner à cette réunion.

Puisque la réunion était très tôt le samedi et très loin de Panguipulli, Mme Angela a décidé de partir vendredi soir. Nous sommes donc parties avec nos sacs pour loger une nuit chez le *lonko* Don Guido. L'inspecteur des tickets du bus a salué Mme Angela très amicalement et lui a dit sympathiquement : « *où emmenez-vous cette jeune fille ?* » Le simple fait d'avoir posé cette question mettait en évidence que j'étais reconnue comme une étrangère et que l'heure et la destination du voyage constituaient pour lui un fait surprenant. Elle répondit : « *Eh ben, on va à Neltume, pour la réunion de demain* », « *Ah ! Il y a encore une réunion demain ! Et tu vas la faire marcher tant que ça ?* », « *Oui* ». Alors qu'ils riaient tous les deux, je dois reconnaître avoir eu un peu peur, je me voyais escalader la montagne en pleine nuit. Mais finalement, la marche a été à l'horizontal, nous avons déjà fait la montée avec le bus. Par contre, la marche a été dans le noir le plus profond. Même Mme Angela s'est demandé si on ne devait pas plutôt approcher la première maison en vue pour demander à quelqu'un de nous conduire en voiture le long de ce chemin en terre battue qui pénétrait l'interminable profondeur du bois en pleine nuit. Mais nous nous sommes vite rendu compte qu'il n'y avait personne. Finalement, nous avons décidé d'avancer tenues par le bras, avec une petite lampe de poche pour ne pas tomber dans les

trous du chemin, en faisant très attention à ne pas faire un geste que les gens de la zone pourraient mal interpréter : « *Marche tout droit, ne regarde pas les maisons et surtout ne lève pas la lampe de poche* ». On a alors entendu des voix, quelqu'un est sorti d'une maison, il ne nous a pas parlé, nous avons poursuivi notre chemin en regardant tout droit, l'homme est rentré chez lui.

Après une vingtaine de minutes de marche, nous nous sommes arrêtées devant un terrain, nous y sommes entrées et nous nous sommes retrouvées devant une maison assez simple. Mme Angela m'a alors dit « *Tu lui diras que tu viens de la part de l'entreprise des barrages* » et elle s'est cachée en riant. J'ai frappé à la porte et un monsieur a ouvert avec un air très sérieux. M'étant présentée comme la personne de l'entreprise, le monsieur m'a regardé toujours d'un air très sérieux : « *Qu'est-ce que vous voulez ici ?* ». Heureusement Mme Angela est sortie de sa cachette en riant et lui a expliqué la blague, le monsieur a rit en disant « *Ah ! C'est toi Angela ! Tu as eu tort, j'aurais pu lui tirer dessus !* » Ce qui était évidemment une plaisanterie. Nous sommes rentrés dans la maison et Mme Angela a salué tout le monde très amicalement, m'a présentée encore une fois comme la sociologue qui écrira la lettre, et nous nous sommes assis à table. Seulement après quelques heures de conversation, Don Guido et sa femme ont commencé à me parler directement : « *Alors comme ça tu vas nous aider ? D'où tu viens ? Tu es chilienne ?* » Après avoir expliqué complètement mes propos ainsi que m'avoir présenté complètement (ce que Mme Angela avait déjà fait), ils m'ont offert à boire du maté. Le maté est une infusion préparée avec une herbe similaire au houx, avec des propriétés stimulantes comme celles du café. Cette infusion a aussi la particularité de se boire collectivement, une seule infusion fait « le tour de table ». Mon expérience m'a appris qu'il ne faut jamais refuser un maté, c'est la boisson de la concorde, si l'on est invité à boire un maté, ça veut dire qu'on est invité à participer à la conversation et à partager « leurs façons », même si ce n'est pas une boisson traditionnelle mapuche. Après ces quelques heures de conversation, nous avons diné. Le repas s'est déroulé dans une ambiance conviviale et aucune situation problématique n'y a été évoquée.

Ce n'est qu'après le dîner que Mme Angela m'a fait signe m'indiquant par là, que je pouvais commencer l'entretien de Don Guido à propos des barrages.

« *Nous connaissons des expériences dans d'autres communautés, par exemple nous connaissons le cas de la rivière Huenehue qui est maintenant sèche à cause de barrages de ce genre. La création d'un nouveau lac a conduit à des inondations des territoires et là où les terrains devraient être humides, ils sont tous secs, l'eau de la rivière ne passe plus par là, les animaux n'ont plus d'eau* ». Don Guido s'inquiète aussi de la perte des coutumes ancestrales, comme la pêche artisanale. Ce n'est pas un fait établi que cette coutume fasse partie de la culture traditionnelle mapuche. Il en est de même pour la consommation du maté. Ça pourrait démontrer qu'ils ont intégré des coutumes non mapuche.

J'ai voulu connaître plus de détails sur les dimensions du projet et son impact sur les communautés. Don Guido m'a expliqué : « *On m'a dit que l'entreprise va faire un trou dans la*

montagne [la percer] pour dévier la rivière Pirihueico vers le lac Riñihue ». Comme j'ai vu qu'il ne pouvait pas répondre avec certitude à ma question, j'ai voulu savoir si l'entreprise l'avait contacté : « Ils ont contacté d'abord Roberto Catrila, avec qui ils se sont réunis à huis clos pour négocier ». La communauté a interprété cela comme l'intention de l'entreprise de soudoyer les dirigeants un par un et de les éloigner de leurs communautés : « Ils se sont trompés, car ils n'ont pas écouté la voix de tous les partenaires [membres] de la communauté ». Une réunion s'est tenue pour inviter le maire, mais l'attitude du maire n'a pas été appréciée non plus, « il a dit que chaque personne avait son propre territoire et qu'elle pouvait en faire ce qu'elle voulait. Mais il stimule l'individualisme avec ces commentaires. Il ne peut pas faire ça ». On peut comprendre que Don Guido et l'ensemble des communautés aient réagi de cette façon-là, car l'attitude du maire va à l'encontre des coutumes mapuche, qui consistent à vivre d'un commun accord, à ne pas prendre de décision de façon individuelle. Même les chefs de famille et les dirigeants sont contraints culturellement à suivre cette coutume. La communauté doit toujours participer à la prise de décisions. Le discours du maire est donc interprété comme un soutien à l'entreprise, car c'est un discours qui provoque la division entre les familles et les communautés. « Nous avons toujours été contre [le projet], alors quand on a su qu'il y avait une réunion là-haut [des familles qui habitent plus haut dans la montagne], nous y sommes allés ». Mais la réunion a mal tourné, Don Guido, quant à lui, était déjà contre le projet, mais les autres voulaient d'abord délibérer : « ils n'ont pas apprécié notre opinion et ils nous ont demandé de quitter la réunion en nous disant que ce n'était pas notre communauté, que nous ne pouvions pas y participer. Mais nous habitons le même territoire ! Nous ne sommes pas de la même communauté, mais nous sommes dans le même territoire ! Et nous aurons à subir les conséquences de leurs décisions ! Tous ceux qui habitent au bord du lac sont contre ce projet. Quand les gens sont d'accord, c'est parce qu'ils habitent tout en haut de la montagne et qu'ils subiront moins les conséquences ». Malheureusement, les membres des communautés se doutent que quelques dirigeants ont reçu une indemnisation personnelle pour qu'ils acceptent les premières initiatives de l'entreprise, à savoir, un sondage du terrain.

L'entreprise a aussi envoyé une vidéo pour expliquer le projet, mais cette vidéo contenait des affirmations qui se contredisaient avec d'autres sources : « Dans la vidéo ils disent qu'ils ont déjà obtenu l'accord des communautés Payahuinto, Cayucul et Temu Cui Cui, alors qu'ils [les membres de ces communautés] n'en ont aucune idée. Ma femme a rencontré hier la femme du dirigeant de Cayucul et elle ne savait rien [sur le projet], et [concernant les membres de] la Payahuinto on sait tous qu'ils sont pas d'accord, ils ont parlé [avec les autres communautés] ». Il m'a regardé très étonné quand je lui ai demandé d'épeler les noms de ces communautés. Le *mapuzungún* est une langue orale qui garde cette caractéristique malgré tous les efforts pour lui créer un alphabet et une orthographe. Alors, rien que pour me rassurer, il a inventé une orthographe pour ces noms qu'après il a changée à plusieurs reprises, sans accorder à cela une très grande importance. L'expression de son visage exprimait ce qu'il pensait du genre de sottise dont je me préoccupais alors qu'il me parlait d'un sujet important et urgent. J'ai préféré

continuer l'entretien et me passer des considérations d'orthographe. Don Guido m'a fait savoir que les autres communautés avaient pris contact avec lui et la sienne pour leur communiquer leur opposition au projet : *« C'est évident, car il y a des zones sacrées dans le terrain qu'ils veulent inonder. Les communautés réalisent le NGuillatún dans cette zone »*. Cette cérémonie consiste à faire des rogations à l'esprit principal, le *Ngnechen*, en lui demandant une meilleure vie, une meilleure année, etc. Ne pas réaliser un *NGuillatún* peut entraîner une punition de la part du *Ngnechen*. Dans le lac Neltume, la cérémonie se réalise dans un endroit précis à un mètre du bord du lac où un animal est sacrifié. Les participants à la cérémonie prennent le cœur de l'animal, pour après offrir l'animal aux esprits de la terre en le lançant dans un endroit spécifique du lac. La montée des eaux va rendre impossible la réalisation de cette cérémonie et cela va entraîner une punition qui viendra du monde des esprits : *« ils seront malheureux pour toujours »*.

Mais Don Guido est aussi inquiet, car le projet comprend la construction d'une pipe enfouie sous les territoires en question, pour reconduire l'eau, *« il y a là un cimetière mapuche, où ils enterrent leurs Nielpin. Ce sont les gens qui ont une position importante, les plus anciens [autorités ancestrales], et on fait des rogations pour eux, ceux qui n'ont pas de position partent au cimetière de Choshuenco »*. *« Et ils [l'entreprise] ont proposé de construire un petit autel en ciment pour qu'ils puissent continuer à faire leurs cérémonies, mais ils ne se rendent pas compte qu'il y a un lien direct entre la cérémonie et la nature ! Qu'en dessous de la zone de cérémonie on doit enterrer le muday [boisson alcoolisée traditionnelle mapuche, préparée de façon artisanale à base de grains de maïs ou d'autres céréales fermentées] et [la croyance mapuche explique que] si dans la cruche il reste du muday, alors ce sera une bonne année, sinon ce sera une mauvaise année »*. L'entreprise leur a fait des offres en commodités (installation de toilettes, construction d'espaces en commun), alors que cela est très loin de la culture mapuche où ce qui est important c'est d'être en contact avec la nature et la terre directement : *« Ce n'est pas comme les autres églises où l'on peut offrir une infrastructure quelconque, ici il faut absolument que ce soit naturel »*.

L'entreprise est venue expliquer l'étude du terrain réalisée, « et ils nous ont demandé de répondre à un questionnaire où nous pouvions écrire toutes nos observations sur le projet. Mais on ne l'a pas fait » non seulement parce que cela est très mal vu par le reste de la communauté, car c'est considéré comme une aide à l'entreprise pour rendre meilleur et plus applicable le projet, mais aussi parce que cela a été fortement déconseillé par les organisations d'avocats qui donneront de plus amples informations lors de la réunion le lendemain. *« Nous pensons que, peut-être, CONAMA [Corporation Nationale de l'Environnement] a aidé dans cette recherche d'information de notre part, mais ils ne viennent pas surveiller ce que l'entreprise fait avec ces études, c'est seulement maintenant que CONAMA va venir présenter le projet de l'entreprise »*. Don Guido est aussi très étonné de m'entendre lui poser des

questions sur CONAMA. On s'aperçoit que dans son discours CONAMA est considérée une alliée de l'entreprise.

J'ai voulu connaître les conséquences qu'il voit si ce projet est mis en œuvre « *Bon, d'abord il faut que les territoires s'unissent pour lutter jusqu'à la fin* ». Je me rends compte avec cette réponse que pour lui les territoires et les communautés ou les familles sont la même chose. Si cette lutte se soldait par un échec, il regretterait d'abord la perte des zones sacrées et la non-réalisation des cérémonies traditionnelles. Ensuite, il s'inquiète du devenir de son terrain où il a installé un camping, c'est son business respectueux de la nature, c'est sa contribution au développement durable. « *Cette même rivière passe derrière les arbres que tu vois du côté de mon terrain. Nous aurons aussi des préjudices dans notre système de travail* ». La principale attraction du camping de Don Guido est l'éloignement de la ville, son entourage naturel, ses plages, son paysage, le volcan Chocol. On peut trouver dans son terrain des espèces d'animaux semi-sauvages, des plantes indigènes comme le laurier, la menthe blanche, la menthe poivrée, le pouliot, le fenouil [plante qui fait partie de l'alimentation mapuche traditionnelle], des fruits comme le maque et la mûre, des arbres indigènes comme le *Canelo* (cannelle de Magellan), entre autres arbres comme le chêne, le *Patagua* (crinodendron patagua) et le lingue : « *Mais les gens ne viendront pas si je n'ai pas cela. Avec les barrages, je vais perdre mon business et comme moi tous les gens qui ont commencé à travailler dans le tourisme* ». Ces activités sont la vente d'artisanat d'objets traditionnels, de gastronomie mapuche, etc.

Dans cette description du travail de la zone, je me suis intéressée aux relations entre les communautés, avant et après l'arrivée de l'entreprise : « *On s'entendait bien, on s'est toujours bien compris, jusqu'à maintenant. Mais avec l'arrivée de ce projet même ceux qui sont de la religion évangélique se disputent entre eux. Nous nous disputons entre nous-mêmes ! C'est le résultat de la division qu'a provoquée l'entreprise, ils ont même convaincu les prêtres d'influencer les croyants, avec des pots de vin ou même des contributions économiques majeures. C'est inacceptable, parce que c'est la communauté qui devrait commander* ».

Quand je lui ai posé la question de savoir quelles organisations ont été présentes pour venir à leur aide, Don Guido ne m'a parlé que des autres communautés. C'est là qu'on peut voir qu'il ne fait aucun lien envers d'autres organisations dans cette lutte, même si je suis venue chez-lui invitée par Mme Angela qui coordonne le Parlement de Koz Koz : « *Nous avons toujours vécu seulement ceci [leur réalité], nous ne connaissons rien d'autre* ». Les organisations comme le Parlement de Koz Koz constituent leur seul soutien extérieur. Ni le Parti Wallmapuwén, ni CONAMA, ni Origenes, ne sont présents dans son esprit. Pour Don Guido, les organisations qui comptent sont en premier lieu les communautés, deuxièmement des organisations mapuche qui n'appartiennent pas forcément à sa communauté et troisièmement quelques organisations non gouvernementales non mapuche qui ont une très longue trajectoire de travail dans ce domaine. Par exemple, l'Observatoire indigène qui sera présent

dans la réunion le lendemain. Mais cette dernière organisation ne surgit pas dans son discours, elle est donc acceptée comme une aide externe, mais elle n'est pas internalisée dans sa réalité.

Don Guido a une autre inquiétude qui concerne les interrelations : l'arrivée des gens qui n'appartiennent pas à leur culture, l'arrivée d'étrangers « *nous ne connaissons pas les gens qui vont arriver, je ne sais pas moi quel désordre ils vont mettre, nous avons suffisamment de mères célibataires et puis ils vont amener des drogues, ils vont commettre des vols et ce sera un problème pour la communauté, en plus de la pollution provoquée par leurs machines* ».

À ce moment-là, la femme de Don Guido a coupé la conversation drastiquement : « *Bon, allons tous dormir, car il se fait tard* ». Je n'ai pas bien saisi la raison d'une intervention si abrupte, mais nous avons tous obéi immédiatement.

Le lendemain, la réunion était prévue à 9 h 30 et nous avons rencontré à l'heure précise quelques chefs de famille dans le terrain de Don Guido. Les gens arrivaient petit à petit en voiture, à cheval et même à pied tout au long de la matinée. Ils venaient tous de très loin, je pensais que nous étions déjà très haut dans la montagne, mais les gens venaient d'encore plus haut.

On s'est tous installés à quelques pas de la maison de Don Guido sur le terrain de son camping. Il y avait une petite construction ronde en béton armé, qui avait quatre murs avec seulement des ouvertures pour installer ultérieurement des portes et des fenêtres. À l'intérieur, il y avait un grand arbre qui s'élevait jusqu'au plafond sur un côté de la salle. De l'autre côté, il y avait des bancs en bois très longs, suffisants pour accueillir une cinquantaine de personnes. Au fur et à mesure que la journée avançait, j'ai remarqué qu'il n'y avait plus assez de place pour que tout le monde s'assoie, beaucoup de gens se sont retrouvés à suivre la réunion debout où même dehors penchés par les trous de la porte ou des fenêtres.

La réunion a commencé quand la police est arrivée, autour de 10 h. Une femme s'est mise debout du côté de l'arbre, face aux personnes assises, c'était la *werken* [porte-parole] de la communauté de Don Guido : « *Soyez les bienvenues autorités de Panguipulli et de Neltume, soyez les bienvenues communautés* ». Cette réunion n'était pas religieuse, pourtant depuis le début ils ont accordé une grande importance au protocole. Elle a dûment présenté le dirigeant Don Guido et après, elle a donné l'explication que tout le monde attendait avec impatience : « *nous avons invité la police pour qu'ils voient que nos réunions ne sont pas secrètes, que nous n'avons rien à cacher et que nous voulons résoudre ce problème par la voie légale. Nous ne voulons pas une mauvaise interprétation de nos réunions* ». Mme Angela m'a alors approché pour me demander en silence d'enregistrer la réunion. La *werken* a continué à parler en s'adressant maintenant plutôt aux autorités : « *nous avons beaucoup à dire, mais nous ne sommes jamais entendus, nous voulons mener une lutte propre et transparente, mais nous ne voulons pas de répression* ». En réponse à ceci le commissaire de Panguipulli a expliqué qu'il

était là pour écouter leurs inquiétudes : « *nous devons savoir ce qui se passe dans notre entourage, nous faisons partie de la communauté, nous sommes insérés dans cette communauté* ». Le commissaire a voulu faire valoir dans son discours la neutralité des forces policières en ce qui concerne le projet de l'entreprise : « *nous avons une bonne relation [avec les communautés] parce que vous menez votre lutte dans le cadre du droit* ». Sa position reste et va se maintenir celle de prêter un service préventif.

À ce moment-là Mme Angela a semblé perdre un peu de son calme : « *Et toutes ces fois où la police a joué le rôle de messenger de l'entreprise ? Et des réunions entre l'entreprise et la police où la communauté n'a pas été admise ?* ». L'événement dont parle Mme Angela a généré une très grande méfiance de la part des communautés envers la police locale. La réaction des communautés a été d'écrire une Déclaration publique. C'est une voie que les communautés utilisent souvent pour communiquer entre elles et pour s'adresser à la société en général dans le but de les informer sur les situations dans lesquelles elles se trouvent. Mais ce ne sont pas des voies légales. Le commissaire a répondu : « *nous ne sommes les messagers de personne, nous avons un compromis avec toutes les parties pour assurer le bon fonctionnement des réunions, que ce soit l'entreprise ou les communautés* ». « *Alors, avons-nous un engagement de votre part ?* » a répondu Mme Angela, en mettant en exergue la responsabilité de la police de se rapprocher des communautés. Ne lui donnant pas le temps de répondre Mme Angela lui a expliqué que le peuple mapuche compte avec ce qu'ils appellent les *kona*. C'est un poste d'autorité qui a un rôle similaire à celui de la police. Mme Angela a voulu exprimer que le peuple mapuche espère compter sur le respect de ces autorités, tout comme la police est respectée par le peuple mapuche « *nous n'avons pas besoin de vous, tout en vous remerciant pour votre offre, nous pouvons compter sur nos kona, mais nous communiquerons aux autres communautés mapuche votre engagement* ». En réponse à cette déclaration, le commissaire a répondu en expliquant le rôle de la police : « *nous pouvons promettre que nous veillerons pour la sécurité et promettre d'enregistrer les plaintes, nous prendrons soin de vous, mais vous devez aussi prendre soin de nous* ». Cette dernière affirmation a réveillé entre les présents la sensation de pouvoir partager leurs inquiétudes qui se concentraient pour l'heure sur le projet des barrages. Alors, une femme mapuche âgée de 25 ans environ qui accompagnait un vieil homme s'est levée pour déclarer : « *les gens disent que nous [sa famille] sommes d'accord avec le projet de l'entreprise, ou bien que j'ai voulu le tromper [son grand-père], mais moi j'ai fait ce qu'il a dit, parce que je le représente et c'était seulement donner la permission pour l'étude que l'entreprise voulait faire, le sondage* ». Le commissaire, un peu déconcerté par cette intervention, a essayé de comprendre la situation de la fille : « *vous êtes responsable légalement de votre grand-père ? Alors vous pouvez signer pour lui. Il n'y a pas de problème* ». Ce discours n'a pas été bien accueilli par les présents qui l'ont considéré individualiste et qui ont réagi énergiquement « *elle aurait dû en parler avec la communauté d'abord* ».

Cette contestation ayant éclaté, le commissaire a annoncé son départ de la réunion. Mais avant de partir, il a voulu insister sur d'éventuels problèmes d'alcool, de violence intrafamiliale ou d'addiction et il a bien expliqué les activités que la police préparait pour s'attaquer à ce genre de problèmes. Ces problèmes existent en effet chez les communautés, mais ils ne représentent pas une priorité pour elles. Pour rediriger l'attention du commissaire sur le projet l'un des présents a expliqué que les personnes de l'entreprise réalisaient des sondages sans la permission du propriétaire du terrain, qu'il n'avait jamais reçu les gens chez lui, qu'il n'avait jamais signé quoi que ce soit, et qu'en rentrant chez lui après avoir participé à une cérémonie qui prenait tout le weekend, il a retrouvé un bloc en ciment placé au milieu de son terrain. La réponse du commissaire a été : « *vous devez alors venir me voir pour déposer une plainte* ».

Avec le départ de la police, la dynamique de la réunion a changé, comme si maintenant le protocole pouvait être mieux respecté. Le rythme est devenu plus lent, les interventions ont commencé à suivre un ordre, les *lonko* de chaque communauté se présentaient d'abord par leur nom et celui de leur communauté, ensuite ils remerciaient le dirigeant qui les accueillait dans son territoire et finalement, ils parlaient de leur situation et donnaient leur opinion sur le projet et sur les actions des autres communautés : « *les personnes de l'entreprise veulent acheter nos dirigeants, ils nous approchent un par un pour nous acheter, négocier à huis clos, ils parlent seulement avec les dirigeants des communautés* ». C'est intéressant de voir dans cette plainte que les mapuche s'attendent à ce que les décisions soient toujours prises en présence de tous les membres de la communauté. Les dirigeants qui ont déjà accepté de négocier avec l'entreprise sans en parler à tous les membres de leur communauté se sont montrés repentis à l'occasion de cette réunion. La notion d'union des différentes communautés est apparue très vite.

Lorsqu'un dirigeant mapuche s'est levé pour affirmer : « *j'ai parlé avec la famille Araneda, ils disent qu'ils ne vont plus négocier avec l'entreprise. Nous devons leur apporter notre soutien* » j'ai pu observer la nature des relations entre les familles mapuche et celles qui ne le sont pas.

À ce moment-là, une vieille dame mapuche âgée de quelque 90 ans s'est levée pour parler. Je me suis rendu compte qu'elle ne s'était pas présentée. En effet, elle n'avait pas besoin de se présenter, ils la connaissaient tous, elle avait un poste important, c'était la *machi* de la zone, « *s'ils construisent le tunnel sous les territoires, ils vont passer sous le lac sacré aussi, où nous faisons nos rogations. Comment va-t-on protéger notre NGuillatún ! Qu'est-ce que nous allons devenir ? On est tous concernés !* ». Respectant le rythme de la réunion, le *lonko* Don José s'est levé pour prendre la parole. Son geste m'a fait croire que son discours allait reprendre les conséquences déjà évoquées précédemment. Néanmoins, il est intervenu pour signaler d'autres conséquences du projet qui lui étaient propres. Tout au long de la réunion, les interventions se sont succédé en mettant en évidence cette caractéristique : une forme de continuité dans l'opposition au projet, mais une évocation des

conséquences propres à chaque intervenant ; aucun d'entre eux n'a parlé à la place d'un autre. En effet, Don José a dit : *« je suis lonko, je suis l'autorité, je suis très concerné, car dans ma propriété il y a beaucoup d'arbres indigènes. Je suis aussi préoccupé, car ils [l'entreprise] disent que nous sommes d'accord, mais nous n'avons signé qu'un accord pour le sondage. Nous sommes complètement en désaccord [avec le projet] »*. Il y a parmi les présents un consensus pour s'opposer au projet, mais surtout il y a de la méfiance envers les fonctionnaires de l'entreprise qui *« visitent une maison après l'autre avec l'intention de négocier avec leurs occupants »*.

Sont alors arrivés les avocats de l'Observatoire indigène. Cette organisation a été créée par un historien, professeur d'université, spécialisé en histoire mapuche. Au début, l'observatoire a été créé au sein de l'Université de la Frontière, mais plus tard il s'en est séparé.

Je me suis aperçue que durant l'allocution du lonko Don José une très vieille tradition mapuche avait commencé, une vieille dame mapuche offrait un verre de *muday* à chaque participant l'un après l'autre et chacun l'acceptait en signe de partage. Cette coutume est ancestrale dans la culture mapuche. Il y a dans cette coutume plusieurs aspects qui constituent un signe d'union : le fait que le *muday* est leur boisson traditionnelle, préparée par la personne qui l'offre, et le fait qu'il n'y a qu'un seul verre dans lequel tout le monde boit. La réunion se poursuivait, notre amphitryon insistait : *« nous devons considérer les préjudices de façon générale, non dans chaque territoire ou chaque terrain, c'est un sujet qui nous touche à tous, c'est la méfiance envers le winka [homme blanc, plus spécifiquement chilien] à cause de l'histoire du peuple mapuche »*. Cette affirmation l'a fait revenir sur le sujet de la fille qui avait signé au nom de son grand-père : *« si tu l'as fait c'est parce que tu veux accompagner ton grand-père et cela représente une prise en considération de toute la communauté, si tu te repens tu peux t'unir à toute la communauté et lutter avec nous »*. La fille a rétorqué : *« je ne suis pas égoïste, ils nous ont menti, ils nous ont fait croire que toute la communauté était d'accord avec le sondage »*. La fille percevait donc le jugement de la communauté comme une accusation d'égoïsme de sa part. Ce qu'elle trouvait extrêmement grave. La *machi* a interrompu le lonko brusquement : *« il faut aussi craindre la punition de celui d'en haut [le Ngnechen], sur nous et sur tous ceux qui se sont vendus, nous avons des volcans ici et il peut aussi y avoir des tremblements de terre, la terre se fâche et elle nous punit »*, aucun commentaire n'a été fait à ce propos et la fille a baissé son regard.

Le lonko a proposé d'avancer avec l'accord qui devait être conclu : *« l'entreprise aurait dû parler avec nous tous, ils ont choisi de parler seulement avec les dirigeants, alors les dirigeants devront se réunir avec tous les membres de chaque communauté, tout le monde doit être d'accord »*. Il y a eu alors un geste très cordial et protocolaire : un lonko invité à la réunion pour raconter son histoire s'est levé très cérémonieusement : *« nous regrettons le problème auquel vous devez faire face, nous constatons maintenant que ceux qui ont donné leur permission [pour réaliser les sondages] se sont repentis, c'est bien, nous sommes ici pour vous offrir notre aide et notre soutien. Nous en sommes*

reconnaissants, car les gens prennent conscience des friponneries des winka ». L'ennemi n'est pas l'entreprise, elle est tout simplement une représentante du monde *winka*.

Le *lonko* qui nous accueillait a pris la parole pour dire qu'à Purrahue les gens étaient aussi des victimes du projet, depuis le début il n'avait pas apprécié qu'on ne stoppe pas l'entreprise. Il a expliqué que les personnes qui représentaient l'entreprise empêchaient les membres des communautés de parler avec les gens impliqués. Il a voulu alors remercier le Parlement de Koz Koz qui grâce à ses interventions a réussi à éviter leur division.

Dans l'auditoire, il n'y avait pas seulement des mapuche, bien que ce ne fût pas une réunion ouverte, chaque personne non mapuche avait été invitée par une personne mapuche, sauf dans le cas des voisins. Parmi ces invités se trouvait Don Bernardo, fonctionnaire municipal proche du Parlement de Koz Koz : *« je viens aujourd'hui à titre personnel, mais aussi en tant qu'assistant social, je connais le travail et la trajectoire des communautés de Panguipulli qui voient aujourd'hui leur paix brisée. Les entreprises sont des experts en division des gens au travers du mensonge. En ce qui concerne les organisations gouvernementales, CONAMA n'est pas ici pour nous aider, COREMA [Corporation Régionale de l'Environnement], non plus. Ce sont des postes politiques de confiance ! Nous devons promouvoir l'unité des communautés et des habitants de la zone en général, nous ne devons pas céder à la division et comme ça nous pourrions arrêter le projet, en nous appuyant sur l'unité des communautés, sur nos relations avec les communautés d'ailleurs et sur les organismes qui ont toujours donné leur appui aux communautés »*. Cette personne non mapuche a parlé pour la première fois dans la réunion sur les relations avec des organisations non mapuche et son discours a été fort accepté. Pour compléter cette affirmation, le *lonko* qui nous accueillait a ajouté : *« même si ce projet va affecter, certains plus que d'autres, ça ne doit pas être une raison pour nous séparer, si l'entreprise vient dire que quelqu'un n'a rien à voir avec le terrain d'une autre famille nous devons répondre non, c'est vous qui n'avez rien à voir ici »*. Il est donc clair que toutes les communautés ont le droit de donner leur opinion quand il s'agit du territoire commun.

Une deuxième communauté est venue exprimer son soutien et partager son expérience. Il était évident que le *lonko* avait attendu le bon moment pour parler : *« Nous sommes ici pour apporter notre soutien à nos peñis et ñañas [frères et sœurs]. J'ai dû leur [fonctionnaires de l'entreprise] faire face seul. J'ai discuté la situation avec mes confrères, heureusement ils m'ont écouté et l'entreprise n'a pu faire que deux sondages. Et en nous payant une misère ! Comment se moquent-ils des mapuche ! Je leur ai fait voir aux peñis que c'était une mauvaise affaire. Grâce à notre opposition unanime, ils nous ont respectés un peu plus. Ils disent qu'ils ne veulent pas avoir de problèmes avec la communauté. Nous devons rester unis, si on se dispute entre nous, ils gagneront. Nous devons donner notre soutien aux dirigeants, mais ils doivent aussi demander l'avis de la communauté »*.

Quand son intervention s'est terminée, Mme Angela a présenté les avocats de l'Observatoire indigène « *C'est une organisation que la plupart d'entre vous connaissent bien, ils ont toujours été disponibles pour nous donner des conseils juridiques* ». Au travers de son travail, l'Observatoire a créé une instance pour le développement de liens entre les communautés éloignées. Ils exposent souvent les cas d'autres communautés qui se trouvent dans des situations similaires en partageant leurs expériences. À cette occasion, leurs conseils ont soutenu le discours déjà formulé tout au long de la réunion : « *vous devez empêcher à tout prix que le sondage se réalise complètement et cela ne peut réussir que par l'unité des communautés. Consultez toujours avec la communauté avant de signer quoi que ce soit, car ce ne sont pas de vos réseaux de communication dont ils vont tenir compte. Est-ce qu'il y a un conseil de quartier ici ?* ». Cette question m'a fait réfléchir, s'il y avait un conseil de quartier, ce serait une organisation du style *winka* entre des Mapuche et *winka* : « *oui, mais il ne se réunit jamais* ». L'interprétation générale a été que personne ne sait qui sont les membres de ce conseil et donc qu'il n'existe pas vraiment, donc ce sujet n'a pas été repris par la suite.

L'Observatoire indigène a bien expliqué son rôle : « *pour l'instant, la seule chose que nous pouvons faire pour vous aider c'est de vous dire que toutes les communautés doivent participer dans ce genre de réunion. Il est important de renforcer les voies de communication entre vous, car vous devez bien vous organiser et vous coordonner. À partir de maintenant, vous devez communiquer à l'unisson votre désaccord avec le projet* ». Le point sur lequel les avocats ont beaucoup insisté est celui de l'union entre les personnes qui habitent le territoire, en incluant les voisins qui vivent aux alentours, qui sont tout aussi concernés, même s'ils ne sont pas mapuche. L'Observatoire indigène ne cherche pas à être une organisation paternaliste, il cherche à pouvoir générer de nouvelles capacités chez les communautés mapuche pour qu'ils puissent résoudre la situation par elles-mêmes. La coordination entre les communautés doit être faite par les communautés elles-mêmes.

Un autre aspect très important qui se trouve dans la Convention 169 et auquel les avocats ont fait référence est le concept de territorialité, « *faites en sorte de bien faire valoir ce concept, ce territoire n'est pas seulement un morceau de terre, il fait partie de votre identité. Vous devez bien tenir compte de cela et de votre collectivité. Vous êtes un lof, vous n'êtes pas des personnes individuelles ni des communautés* ». En effet, la construction du concept de communauté a été le résultat d'une démarche administrative. Le gouvernement a voulu accepter leur fonctionnement collectif seulement au travers de la création d'une personnalité juridique collective. Les communautés sont donc des partenariats et ne font pas partie de la structure administrative traditionnelle mapuche.

Dehors se trouvaient des gens qui tout en participant à la réunion, faisaient une espèce de pause près du feu, en parlant entre eux ou tout simplement en se promenant sur le terrain. Ils participaient tout autant à la réunion, à leur rythme et à leur façon. Quelques-uns parlaient avec d'autres membres de l'Observatoire qui n'intervenaient pas dans l'exposé, mais qui participaient à la dynamique

qui se déroulait dehors. Les gens s'intéressaient aussi aux invités non mapuche qui participaient à la réunion, il n'y avait pas de refus, mais plutôt une forme de curiosité, car ils savaient que ces gens n'auraient pas été présents s'ils n'avaient pas été considérés comme des amis par l'un des membres de la communauté.

À l'intérieur, un des participants non mapuche, Don Pedro, habitant de la zone, ami des communautés, s'est levé pour prendre la parole durant l'exposé des avocats : « *Ce territoire a déjà un projet de développement qui est cohérent avec la culture mapuche. C'est la protection de la vie, le tourisme durable, le développement d'écoles mapuche, la restitution de leurs cérémonies et de leurs zones sacrées. Nous pouvons observer de partout des projets de développement des communautés* ».

Avec l'approbation de tous les présents, j'ai eu l'impression que cette intervention avait été considérée comme une belle façon de finir la matinée, car au même moment la femme de Don Guido et Mme Angela ont interrompu la réunion pour dire qu'il était une bonne heure pour manger, que nous devions tous rester, car, comme la tradition le veut, tout le monde avait apporté de quoi manger pour partager entre les personnes présentes. La situation a considérablement changé. Un autre protocole s'est substitué à celui de la réunion. Du côté où se trouvait l'arbre la scène est devenue une espèce de buffet avec plusieurs plats mapuche traditionnels posés les uns à côté des autres : des *tortillas de rescoldo* [du pain à la farine de blé, cuit aux cendres chaudes], des *catutos* [du blé moulu à la pierre], du *pebre* [tomates hachées, oignons, de l'ail haché, de la coriandre, du sel et du poivre], entre autres. Les gens étaient debout autour de ces plats et les personnes qui les avaient préparés les offraient à tout le monde. En même temps, la discussion sur le projet fut abandonnée. À sa place, une conversation très conviviale et quotidienne s'est installée.

J'avais acheté à l'avance mon ticket pour rentrer à Santiago samedi soir, je devais donc rentrer le plus vite possible à Panguipulli pour récupérer mes affaires et prendre le bus pour Santiago. J'ai donc dû quitter la réunion durant ce déjeuner riche en conversations, partage et convivialité. J'avais choisi de dire au revoir à Don Guido et à sa femme en signe de reconnaissance pour leur accueil la veille au soir et le jour de la réunion et à Mme Angela en lui expliquant que j'avais suffisamment d'information pour finir la lettre et que j'allais pouvoir la lui envoyer durant la semaine prochaine, qu'on pouvait rester en contact par voie électronique. En me retournant pour partir j'ai senti le regard des autres se poser sur moi ce qui m'a fait comprendre que je devais dire au revoir à tout le monde. Les avocats de l'Observatoire indigène devaient rentrer eux aussi et ils avaient une voiture, mais ils prenaient un chemin différent du mien. Ils m'ont offert de m'amener au moins jusqu'à l'arrêt du bus qui allait jusqu'à Panguipulli. J'ai voulu partir avec suffisamment de temps pour ne pas courir le risque de perdre le bus pour Santiago, j'ai donc attendu le bus une heure dans un arrêt en plein milieu de la campagne. Là, je me suis rendu compte que le retour était beaucoup plus facile que je ne le croyais. Cette précaution a été inutile, car le bus est passé à l'heure précise et je suis arrivée à temps à Panguipulli. Dans le trajet

Neltume – Panguipulli, j'ai rencontré l'une des personnes mapuche que j'avais interviewées durant la semaine. Mme Angela avait invité cette personne à la réunion, mais elle n'était pas venue. Quand elle m'a vue, j'ai pu percevoir dans son regard une certaine honte. Elle s'est assise à côté de moi et a voulu savoir si je venais de la réunion et comment celle-ci s'était déroulée. Elle a profité pour me donner les raisons de son absence alors que je ne lui avais rien demandé.

En descendant du bus, il faisait déjà noir, mais j'avais encore le temps de récupérer mes affaires, marcher jusqu'au terminal de bus et prendre le bus pour rentrer à Santiago.

Le lendemain, j'étais à nouveau en plein milieu de la civilisation occidentale, au cœur de la capitale du Chili.

Récit de vie

Une vie d'engagement dans la lutte indienne

Gaston Lion est né en Wallonie en 1947. Il a travaillé toute sa vie comme ouvrier dans une usine près de Namur. Aujourd'hui, c'est important pour lui de laisser un témoignage d'une des plus importantes entreprises de sa vie, la lutte pour la défense des peuples autochtones. Cela fait 34 ans que Gaston travaille avec la population mapuche. De nos jours, à ses 65 ans, il compte avoir travaillé à côté des mapuche plus de la moitié de sa vie, et même être arrivé à jouer un rôle très important dans le mouvement qui, à son tour, a joué un rôle important dans sa vie.

Son implication dans cette lutte a ses bases à une très jeune étape de sa vie. Gaston avait un rêve d'enfant spécial. Comme tous les autres enfants, il jouait aux « cowboys et indiens », mais dans son cas, il a toujours voulu être l'indien, incarner ses personnages préférés, démontrant un soutien envers ces peuples autochtones depuis son enfance. Son intérêt personnel commence très tôt principalement sur les peuples autochtones d'Amérique du Nord. Autour de 1955, cet intérêt se matérialise dans la collection d'images offertes avec une marque de chewing-gum. Cet acte d'enfant représente son premier contact avec l'histoire écrite sur les peuples autochtones d'Amérique du Nord. C'est son premier contact avec les personnages réels et historiques, ce qui le pousse à faire son premier pas vers la lecture de livres d'histoire sur les peuples autochtones d'Amérique du Nord à ses 10-11 ans. Il gardera cette habitude de lire sur l'histoire des peuples qu'il rencontre tout au long de sa vie. Ce moment changea sa trajectoire de vie. Plus il apprenait, plus il s'engageait dans le sujet.

L'éducation reçue durant son enfance joue un rôle très important. Gaston a reçu une éducation catholique et moralement très stricte. Ces principes moraux déterminent son engagement dans la problématique vécue par les populations autochtones en Amérique du Nord. Il explique que son père lui a appris très jeune : « *qu'un homme valait ce que valait sa parole* ». Très marqué par son étroite relation avec sa grand-mère et avec son grand-oncle, Gaston partage avec nous un exemple sur cette moralité, qui n'est pas seulement déterminant de son histoire de famille, mais aussi de l'histoire nationale, le rôle de la Belgique dans la « Grande Guerre ». L'élément primordial dans cet événement historique est le rôle de la Belgique étant donné que l'Allemagne a violé le traité de neutralité belge. C'est un apprentissage de l'importance de la parole et des traités. C'est une transposition de la moralité à un niveau national qui laisse une empreinte en lui depuis l'enfance.

Avec cette éducation de base et l'approfondissement qu'il fait dans la lecture sur les peuples autochtones d'Amérique du Nord, Gaston vit une secousse importante en connaissant la réalité vécue par ses peuples : « *les blancs signaient des traités avec les indiens, l'encre n'était pas encore bien séchée qu'ils violaient les traités* » ou encore, en lisant sur l'histoire des Conquistadores : « *...là, j'ai été perdu, parce que moi je suis catholique, je suis chrétien...* ». Ce sont des souvenirs qui le marquent.

Vers 1960, commence son adolescence durant laquelle il vit toute une révolte en raison de l'histoire lue et des faits commis en nom de ses mêmes valeurs. Il prend alors la décision d'intervenir : « *d'une façon ou une autre* », de devenir un acteur dans cette histoire. C'est un moment important dans la trajectoire de sa vie, une concrétisation en action de son engagement. C'est évident que l'intensité de son engagement n'est pas forcément graduelle chronologiquement. Elle est, et le restera, intense à partir de maintenant, ayant grandi en lui depuis son enfance, ce qui se traduit par un investissement personnel : « *pendant des années j'ai épargné [...], pour arriver à me payer mon premier voyage en Amérique...* ». Ce voyage est donc le résultat d'une prise de décision et d'un passage à l'action pendant l'adolescence. Il se déroule en 1970 et dure 2 mois au cours desquels il a l'occasion de rencontrer les dirigeants du Mouvement Indien d'Amérique du Nord, ce qui représente son introduction dans le mouvement. La rencontre des principaux acteurs du mouvement marque le début de sa participation active. Plusieurs voyages s'en suivirent aux Etats-Unis et au Canada, son implication étant fréquente et maintenue dans le temps.

En 1973, Gaston réalise son premier travail de diffusion pour le mouvement des indiens d'Amérique du Nord. Mais son intention d'entreprendre des actions n'a pas trouvé d'espace dans ce mouvement et il vit la désillusion de ne pas pouvoir devenir un acteur du mouvement indien. Entre 1973 et 1978, étant donné que le mouvement était déjà très organisé et en fonctionnement, il développe cette sensation de ne pas pouvoir contribuer réellement : « ce sentiment d'être un peu inutile, quoi, hein ? » mais, malgré ce sentiment, il continue de participer en ce qu'il peut. En 1977, il est témoin de la première rencontre des peuples indigènes à l'ONU où il participe activement dans l'organisation. C'est ainsi que commence son intervention dans les organismes gouvernementaux internationaux, tels que l'ONU et l'UE, et d'autres réunions internationales de façon très active.

C'est par une de ces organisations qu'en 1978 Gaston rencontre le premier mapuche en Belgique, lequel cherche du soutien pour réaliser une réunion de la population mapuche en Europe coordonnée par le Comité Exterior Mapuche, formé un an avant. C'est le premier travail de coordination pour le soutien au peuple mapuche. Cette réunion marque le début de son travail permanent avec eux. Cet événement change sa sensation d'être inutile, c'est une opportunité d'aider avec la coordination : « *nous avons cherché pour trouver des locaux et de l'aide, quoi, parce qu'ils n'avaient rien eux* ». Mais cette fois ce n'est pas une simple aide, Gaston participe activement à la réunion dans la discussion, sans faire partie de la prise de décision. À cette occasion, la discussion est notamment sur deux options de lutte, la voie de l'utilisation du droit international et des Droits Humains ou celle de la lutte armée. Gaston n'a pas voté lors de cette réunion : « la décision a été prise par les mapuche, eux, ils ont discuté entre eux, à huis clos », mais il a exprimé son opinion, étant clair envers les mapuche présents. C'est ce choix qui finalement a emporté les votes, la lutte dans le cadre légal, basée sur un espoir de retrouver des réponses aux revendications du peuple mapuche avec le retour de la démocratie au Chili, ce qui sera

une grande déception plus tard car même 23 ans après le retour de la démocratie : « *on a toujours à faire à ce mur de... d'indifférence du monde politique chilien qui est sidérant* ». Mais cette décision se renforce encore de nos jours avec le souvenir de ceux qui ont voulu opter par la lutte armée, à titre personnel. Gaston se rappelle plus précisément de Luis Quinchavil : « *qui était réfugié politique en Hollande, il est retourné, il est arrêté par la police argentine qui l'a remis aux mains de la police chilienne et il fait partie aujourd'hui des... des disparus, quoi* ». Cet événement détermine un autre changement dans la trajectoire de Gaston. À partir de maintenant, il va travailler principalement avec le peuple mapuche, c'est une décision prise consciemment : « *j'ai fait ce choix-là* », lutte à laquelle il va contribuer avec son apprentissage auprès des peuples autochtones d'Amérique du Nord, c'est-à-dire à mener la lutte avec un support historique, faisant appel aux traités signés et dans la légalité. En conséquence, et aussi en parallèle, la perception de la lutte mapuche commence à vivre un changement. Les exilés mapuche vivent une séparation vis-à-vis des partis politiques chiliens et de leur lutte politique. L'implication de Gaston a donc signifié une contribution personnelle qui a changé la trajectoire, cette fois-ci, du mouvement mapuche.

Les réunions du Comité Exterior Mapuche ont continué une fois par an, principalement durant les années 70-80, avec des dirigeants mapuche venant de plusieurs pays d'Europe. Chaque année Gaston a coordonné, fait un suivi et participé aux réunions, faisant partie maintenant de façon permanente du mouvement en Europe, même s'il ne faisait pas partie d'une organisation formée par des exilés mapuche. La Belgique devient le centre de réunion, par sa centralité géographique. De façon parallèle, il participe en toute aide à d'autres peuples autochtones principalement d'Amérique du Sud. C'est dans cette période qu'il forme l'organisation Comité America Indienne laquelle effectue aussi la publication mensuelle de bulletins de l'organisation.

Avec le temps, ce choix qu'il fait de se concentrer sur son aide aux mapuche a comme conséquence la perte de contact avec les peuples autochtones d'Amérique du Nord. Le travail de Gaston est de plus en plus focalisé en Amérique du Sud, notamment les mapuche, surtout se rendant compte que le soutien de leur lutte en ce qui concerne d'autres personnes en Europe est très « saisonnier », il décide de devenir un soutien permanent.

Ses voyages en Amérique du Sud commencent vers la fin de 1979. Il passe par le Pérou et la Bolivie pour arriver en Argentine. Ce voyage marque profondément la vie de Gaston car c'est là qu'il rencontre sa femme qui appartient au peuple autochtone Toba en Argentine. Il fera des voyages fréquents dans le futur où, au cours d'un d'entre eux, a lieu son mariage, ce qui signifie la formation d'un lien familial et à perpétuité. Ses voyages deviennent, alors, plus fréquents et lui donnent l'opportunité de mieux connaître la réalité dans le terrain : « *je voyais bien, ils étaient pauvres comme tout, ils étaient des étrangers sur leurs terres* ». En conséquence, il vit un rapprochement avec les communautés des peuples autochtones en Argentine et au Chili, principalement les Toba et les

Mapuche, et il forme des contacts directs avec leurs dirigeants. Dans le temps, il finit par devenir un des leurs. Par alliance, il est maintenant dans sa communauté quand il visite les Toba, et il maintient aussi un lien proche avec les autres peuples autochtones.

Continuant son habitude de lire sur les peuples qu'il rencontre, lors de ces voyages, il renforce son idée d'un lien avec sa préoccupation de jeunesse, se rendant compte que l'histoire des peuples autochtones d'Amérique du Sud est très similaire à l'histoire de ceux d'Amérique du Nord.

Son travail en Europe continue de façon régulière en renforçant ses liens avec la population mapuche. En 1979, Gaston s'occupe de la coordination d'une réunion des comités qui soutenaient les peuples autochtones en Europe, où il rencontre des dirigeants autochtones sud-américains qui se trouvent en Europe. En 1980, il participe au Tribunal Russel sur les droits des indiens en Amérique, réalisé à Rotterdam, prenant encore une fois un rôle actif dans la coordination de la presse francophone, ce qui renforce aussi son contact avec d'autres dirigeants autochtones sud-américains en Europe. En 1981, se réalise la conférence sur les peuples indigènes et la terre à l'ONU. La participation de Gaston à cette conférence représente la première grande réussite dans sa trajectoire dans les mouvements des peuples autochtones. Il présenta devant l'ONU la situation de quelques communautés toba dont une desquelles était celle de sa femme. Ces communautés attendaient l'accomplissement de l'engagement de l'État argentin de leur rendre le titre de propriété de 50 hectares mais l'arrivée des militaires au pouvoir laissait comprendre que cette attente était en vain. Étant donné la grande médiatisation de son mariage l'année précédente en Argentine et en même temps l'éclatement du scandale des Mères de la Place de Mai, Gaston a pu profiter d'une situation stratégique pour en effet faire une certaine pression sur le gouvernement argentin, réussissant la récupération de 10 000 hectares, ceci en rentrant d'un voyage en Amérique du Sud. Au cours de ce voyage, Gaston fait un arrêt au Chili, plus précisément à Temuco, où il apprend l'existence du Centro Cultural Mapuche, que plus tard deviendra Ad Mapu, une des premières organisations mapuche et des plus influentes dans le mouvement, et où il rencontre plusieurs de ses membres, y compris José Luis Huilcaman, qu'il revoit en 1982-83 en Europe. Durant ces mêmes années, il voyage à nouveau en Argentine, ce qui l'amène à faire une nouvelle révision historique des territoires tobas, appuyée par une visite à la Dirección del Aborigen ce qui lui donne l'opportunité de faire ultérieurement une comparaison des plans de la Province du Chaco. Ceci l'entraîne à réaliser une recherche sur les décrets sur les territoires de la zone dans les registres légaux argentins. Il finit par être capable de démontrer que par décret, non abrogé, 150.000 hectares appartiennent aux communautés toba. En remarquant des inconsistances et avec son expérience dans l'application du droit international des personnes qu'il a rencontré à l'ONU et à l'UE, il mène une lutte de 15 ans pour la récupération de ces territoires. C'est la deuxième grande réussite de sa trajectoire dans le mouvement de revendication des peuples autochtones. Avec ces expériences, Gaston commence à diffuser sa stratégie de lutte, laissant son empreinte sur le territoire et sur le mouvement des peuples autochtones : « *essayer de faire*

passer ce message, concernant leur histoire et leurs traités ». Son expérience avec l'ONU va lui faire apprendre beaucoup en luttes juridiques. Un de ces principaux apprentissages est qu'il n'est pas possible de réaliser une défense du territoire mapuche de façon collective, en raison des contextes légaux dans lesquels se réalisent ces défenses car, historiquement, il n'y a pas un traité signé avec une seule nation mapuche et donc il est nécessaire de mener la lutte de récupération au cas par cas. Gaston essaye de faire passer cet apprentissage et cette stratégie de lutte et de récupération aux mapuche.

En 1986, lors d'une des réunions du Comité Exterior Mapuche, Gaston met sur la table l'idée de tenir compte de l'existence du Prince de l'Araucanie, dernier héritier du trône du Royaume de l'Araucanie fondé en 1860 par le lonko Quilapan et Antoine de Tounens. Uniquement après avoir eu le consentement de Rosendo Huenuman, beaucoup de temps après, il prend contact avec le Prince de l'Araucanie un mois plus tard à Paris. Cette initiative préoccupe Gaston car c'est important pour lui de ne pas s'imposer aux autres, de ne pas faire croire qu'il pense avoir un pouvoir de décision. Cette opération fait simplement partie de sa stratégie de tenir compte des traités signés, d'utiliser l'histoire pour revendiquer des droits juridiques encore valides : *« le Royaume de l'Araucanie est un droit juridique [...]. Il a une légitimité en droit international que le Chili n'a pas »*. Mais ce geste a des conséquences sur sa relation avec d'autres dirigeants, en raison des différences d'appréciation sur cette thématique. Les principaux désaccords entre les organisations sont par rapport aux stratégies à suivre. Même si le but en général est l'autonomie du peuple mapuche.

Dans le temps, Gaston rencontre des dirigeants de plus en plus importants dans le mouvement mapuche. En 1988, il rencontre Aucan Huilcaman, le fils de José Luis Huilcaman, en visite en Europe. En 1989, Gaston voyage au Chili avec le Prince de l'Araucanie. Il profite de ce voyage pour rencontrer Aucan et discuter sur la formation du Consejo de Todas las Tierras, organisation mapuche qui marque l'histoire du mouvement. Nous pouvons donc observer l'immersion de Gaston dans les bases du mouvement mapuche, non seulement entre les dirigeants exilés en Europe, mais entre les dirigeants restés dans le territoire mapuche.

En 1990, le Chili voit le retour de la démocratie, ce qui permet le retour des exilés au pays. Un des premiers contacts de Gaston, Rosendo Huenuman, décide de faire une réunion avant de rentrer. Cette dernière réunion fût chez Gaston, preuve de son lien fort avec ces dirigeants.

Mais, Gaston, ainsi que les autres dirigeants, vivent la désillusion d'une démocratie stérile. En 1991, il parvient à faire sortir de prison 144 mapuche, y compris Aucan Huilcaman, arrêtés sous le gouvernement d'Aylwin. Il a pu faire une pression politique et médiatique, quand le président Aylwin a visité l'Europe en tant que premier président démocratique. C'est sa troisième réussite d'intervention dans le mouvement. Cette réussite résulte de son engagement dans la politique belge, ainsi que de ses contacts formés avec la presse belge. Depuis, il réalise principalement un travail de lobby intense au

Parlement Européen, dont il fait une utilisation très fonctionnelle en termes de diffusion de la problématique et de pression médiatique.

Le rôle que Gaston joue dans le mouvement mapuche parvient au reste de la population mapuche au *Wallmapu*. En 1996, Veronica Huilpan, appartenant à la Confederación Mapuche de Neuquén, en Argentine, visite Gaston en Europe pour lui demander son aide pour accéder au Parlement Européen et dénoncer la vente de propriétés mapuche à particuliers à Pulmari. De toutes les organisations formées en Europe, celle de Gaston est l'une des peu qui ont un contact, même si ce n'est qu'une fois, avec les organisations et communautés au *Puelmapu*, territoire mapuche en Argentine. Cette expérience est sa quatrième réussite dans sa trajectoire dans les revendications des peuples autochtones, car Gaston a convaincu des députés européens de former une commission, laquelle a visité Neuquén permettant de faire une pression politique médiatique, ce qui a mené à un dialogue entre les communautés et le gouvernement.

La trajectoire de Gaston dans le mouvement est fortement marquée par le boom d'internet qui a une influence sur sa façon de participer. Avec cet outil, la diffusion et la communication deviennent immédiates. Gaston continue son rôle de diffusion et de lobbyiste au Parlement de façon plus efficace grâce aux groupes e-mails, jusqu'à nos jours.

Actuellement, c'est-à-dire en juillet 2012, il travaille avec des communautés renquelche dans la Pampa en Argentine pour présenter leur cas à l'ONU, toujours cherchant « *une réparation pour les dommages, pour les terres volées et..., les gens qu'ont été massacrés...* ». Ce qui a des fortes chances d'être une autre réussite dans sa trajectoire car en Argentine la situation est différente qu'au Chili, là « *on gagne des procès... des communautés indiennes gagnent des procès* ». Gaston poursuit de nos jours son travail avec les organisations en Europe autant qu'avec les communautés dans le *Wallmapu*.