

# La transition à la démocratie chilienne à l'épreuve des Mapuche : le « néolibéralisme multiculturel » et ses résistances

**Michael Barbut**

**Doctorant en Sciences Politiques, Université Paris 1, CESSP**

Dans la présente communication, je me propose d'analyser le gouvernement néolibéral des Mapuche, et dans un même continuum j'entends penser les mobilisations découlant des nouveaux dispositifs de pouvoir qui se dessinent à partir de la fin des années 1970 et l'élaboration du décret-loi 2568<sup>1</sup> et s'intensifient, se complexifient et se raffinent depuis le retour à la démocratie, et l'adoption de la loi indigène 19.253 en 1993.

La problématique mapuche au Chili est le plus souvent pensée sur le mode mobilisation (des communautés)/répression<sup>2</sup>. L'implantation d'un modèle néolibéral de gouvernement dans les territoires<sup>3</sup> mapuche<sup>4</sup> a principalement été analysée à partir des dispositifs répressifs<sup>5</sup> qui l'ont accompagné, ce qui est tout à fait compréhensible au regard du contexte politique, celui de la dictature, à l'origine des transformations économiques, sociales et politiques qu'instaurent ce modèle néolibéral. Toutefois, cette analyse quasi exclusive a laissé de côté une attention envers d'autres formes de disciplinarisation n'ayant pas recours à l'emploi de la violence physique ou de la répression judiciaire (bien que cette éventualité et l'exemplarité de certaines sanctions est là pour rappeler le coût de la protestation et participe de ce point de vue à l'implantation de formes plus « soft » de gouvernement). Or, force est de constater que nombreuses sont les communautés (il y a près de 3000 communautés mapuche au Centre-Sud du Chili) qui ont un rapport à l'ordre social et politique, qui émerge dans les années 1990, bien plus ambivalents que le portrait général qui se dégage de la lecture d'une certaine presse mapuche<sup>6</sup>. De ce point de vue-là, dans le Chili contemporain les Mapuche apparaissent le plus souvent dans le chapitre des résistants à l'ordre néolibéral, parce qu'ils sont pensés à partir de leur différence culturelle essentialisée, ce qui conduit à penser leurs représentations et leurs pratiques dans un rapport autonome à la culture dominante, et à les considérer comme imperméables aux mises en forme néolibérales de leurs existences.

---

<sup>1</sup> Il s'agit d'un décret-loi adopté en Mars 1979 par le gouvernement militaire d'Augusto Pinochet et qui prévoit la division des terres communautaires mapuche en parcelles individualisées.

<sup>2</sup> Voir pour illustration le dernier travail de Correa et Mella (2010)

<sup>3</sup> On parle de territoires mapuche au pluriel, afin d'insister sur la diversité des réalités sociales, économiques et politiques qui traversent la problématique mapuche.

<sup>4</sup> Il est d'usage de ne pas accorder au pluriel le nom ou l'adjectif mapuche, afin de respecter la non existence du pluriel en mapudungun, la langue des Mapuche.

<sup>5</sup> Pour un portrait de la répression étatique dans les territoires mapuche, voir Le Bonniec (2003)

<sup>6</sup> On pense par exemple au journal électronique *Mapuexpress*, organe de presse mapuche diffusant des nouvelles des territoires mapuche

A contre-pied de ce regard, je penserai dans la présente communication le néolibéralisme, selon la définition qu'en ont donné Dardot et Laval, c'est-à-dire comme une « rationalité, et qu'à ce titre il tend à structurer et organiser, non seulement l'action des gouvernants, mais jusqu'à la conduite des gouvernés eux-mêmes. » (Dardot et Laval, 2010 : 13). La rationalité néolibérale est dans cette approche une gouvernementalité, au sens de Michel Foucault, c'est-à-dire « la conduite des conduites » (1982 : 237) d'autres hommes. Ainsi, il ne faut pas se méprendre sur la nature du néolibéralisme et y voir un retrait de l'Etat, mais plutôt un redéploiement de celui-ci qui se voit assigner de nouvelles missions et de nouveaux terrains d'interventions comme nous le verrons tout au long de cette communication. Cette rationalité vise à ériger la concurrence comme principe universel des rapports sociaux et à mettre en marché concurrentiel l'ensemble des domaines de la vie humaine.

Si cette nouvelle rationalité se revendique de l'universalisme, elle n'en prend pas moins des formes différentes selon les territoires, et leurs histoires, où elle entend s'implanter. Ce qui en revanche est invariant, c'est la conversion des hommes en « capital humain », c'est-à-dire leur capacité à se « marchandiser » (Boccaro, 2007), l'injonction à « être « entrepreneur de soi-même » c'est-à-dire « à se faire l'instrument optimal de sa propre réussite sociale et professionnelle » (Dardot et Laval, 2010 : 431)

C'est ainsi que se comprend l'idée de néolibéralisme multiculturelle comme une forme de mise en marché de la culture et de la personne mapuche, non pas en niant son identité selon la négation historique des cultures indiennes en Amérique latine, mais au contraire en convoquant sa culture pour en faire un élément d'articulation aux marchés, et même un « avantage comparatif » dans la compétition avec d'autres producteurs. C'est dans cette veine que s'inscrit l'idée de « développement avec identité » promue par la Banque mondiale.

Le néolibéralisme multiculturel est donc une entreprise de rationalisation de l'identité indienne, ici mapuche, désormais considérée comme une ressource dans la division internationale du travail. Quand l'identité culturelle n'est pas directement convoquée, le Mapuche est tout de même sommé, encouragé à se comporter comme un entrepreneur de son capital, le plus souvent réduit à un lopin de terre peu fertile.

Dans la présente communication, je souhaiterais donc présenter dans un premier temps la mise en place de ce nouveau cadre, notamment à partir de l'analyse de la législation et des plans régionaux de développement qui se mettent en place à la fin des années 1970, et qui mettent en évidence une dialectique entre le sous-développement du Mapuche et la nécessité de le mettre en marché pour le sortir de cette situation (Partie I)

Toutefois, la principale question que j'aimerais poser ici est celle du « néolibéralisme triomphant » (Gomez Leyton, 2010), à savoir dans quelle mesure le néolibéralisme est-il considéré comme légitime par ceux et celles que ce système gouverne ?

Si certes, le néolibéralisme produit de l'ordre social, il n'est pas sûr qu'il soit considéré comme légitime par tous ceux et celles qui lui obéissent. La deuxième partie de la communication s'attachera à comprendre les « intérêts spécifiques » (des Mapuche) à obéir (Dobry, 2003). En d'autres termes, ce n'est pas parce que les Mapuche adhèrent au discours de la concurrence généralisée ou ont des croyances dans le marché comme meilleur système d'allocation des ressources, qu'ils s'approprient

certaines dispositifs du gouvernement néolibéral. Cette appropriation réside bien plus dans l'histoire des communautés, et plus généralement dans l'histoire de la relation entre peuple Mapuche et Etat chilien, ainsi que dans l'économie politique de la réserve qui s'instaure au début du XXe siècle. On parlera donc ici pour comprendre l'obéissance des gouvernés mapuche aux gouvernants chiliens de « malentendu opératoire » (partie II), en insistant sur les dépendances matérielles et symboliques existantes entre les communautés mapuche et les autorités locales, régionales et nationales.

Enfin, dans un dernier temps, j'essaierai de penser les processus de mobilisation/politisation comme des débordements de ces dispositifs néolibéraux de disciplinarisation de la population mapuche (partie III)

#### I- Du néolibéralisme au multiculturalisme néolibéral

Dans cette première partie, je replacerai l'implantation du néolibéralisme en territoires mapuche dans une perspective historique (A). Puis j'en montrerai les principales caractéristiques dans sa version pinochétiste (B), avant de montrer comment les gouvernements de la transition à la démocratie lui ont apporté un supplément d'âme en y introduisant une dimension culturelle (C).

##### A- Le gouvernement des Mapuche avant le néolibéralisme : violence coloniale, reconnaissance sociale et division sociale au principe de l'ordre

Pour comprendre les appropriations mapuche du néolibéralisme, il est nécessaire de revenir sur le moment colonial, c'est-à-dire la mise en colonisation de la société mapuche et ses effets structurants au sein de la société mapuche et tout particulièrement au sein de la réserve, ou réduction, qui à partir de 1883<sup>7</sup>, se convertit en la structure centrale de la domination des Mapuches.

Il est indéniable que la colonisation du territoire mapuche ait reposé sur une bonne dose de violence<sup>8</sup>, violence « fondationnelle » qui réapparaîtra de manière localisée tout au long du XXe siècle à certains moments critiques.

Toutefois, pour comprendre la mise en colonisation, il faut sortir d'une approche trop binaire du colonialisme, et prendre en considération l'historicité des sociétés colonisées pour comprendre comment leur propre dynamique historique s'est articulée à l'entreprise coloniale (Bertrand, 2007) pour façonner des oppositions frontales, de la passivité, ou encore de la coopération avec les colonisateurs, en fonction des positions occupées au sein des hiérarchies sociales préexistantes à la colonisation. A titre d'exemple, les chroniques militaires de la « Pacificacion de la Araucania » montrent bien comment les généraux à charge de cette entreprise se sont appuyés sur certains

---

<sup>7</sup> Incorporation définitive de l'ensemble du territoire mapuche à la République chilienne

<sup>8</sup> Voir les chroniques militaires du général Cornelio Saavedra (1870) ou encore de Leandro Navarro (1909), et pour un point de vue plus général le travail de l'historien Jorge Pinto (2000)

« caciques mapuche » et leurs hommes pris dans des jeux de pouvoir contre d'autres chefs mapuche, et de ce fait voyant l'armée chilienne comme une nouvelle ressource dans leurs luttes pour le pouvoir, sans toujours mesurer les conséquences de l'avancée de l'armée chilienne en territoire mapuche. Une fois le territoire mapuche conquis, certains chefs mapuche ont aussi accepté de jouer le jeu de la création des réserves en voyageant à Santiago pour demander que leurs familles et dépendances se voient assignés un titre de propriété communautaire (Titulo de Merced).

Si ces rapports à l'entreprise coloniale sont structurés par la violence de celle-ci, et l'existence d'une marge de manœuvre réduite, ils n'en disent pas moins l'existence de hiérarchies et d'intérêts divers dans la société mapuche précoloniale. C'est d'ailleurs au nom de ces hiérarchies que les premiers dirigeants mapuche (Manquilef puis Venancio Coñuepan) vont critiquer la mise en réserve comme une égalitarisation indigne et infâme de la société mapuche, ne respectant pas les différences sociales, en délivrant des portions de terres relativement similaires à tous les mapuche, qu'elle que soit leur statut social (Foerster et Montecino, 1988)

Pour autant, il est difficile de suivre Manquilef et de conclure en une homogénéisation absolue de la société mapuche au sein des quelques 3000 réserves institués entre 1883 et 1929. En effet, on voit se prolonger ces différenciations sociales mapuche dans différents rapports à l'éducation (certaines familles voient dans l'école une opportunité pour leurs enfants, alors que d'autres sont rétifs à envoyer leurs enfants à l'école des « blancs »), dans certaines stratégies migratoires, dans l'accumulation de bétail ou encore dans les rapports aux grands propriétaires terriens qui s'installent en territoires mapuche au début du XXe siècle.

Mais l'élément décisif dans ces processus de différenciation, c'est la tenure de la terre que met en place le système de la réserve et qui a été analysé par José Bengoa (1985). Celui-ci montre qu'au sein de la communauté, l'unité de production centrale est l'unité familiale. La communauté peut, dans certains cas, défaut de main d'œuvre au sein de la famille nucléaire, retard pris dans la récolte, etc. servir de force d'appoint pour faire face à une situation ponctuelle. Mais en aucun cas on peut parler d'un mode de production communautaire, et ce tout au long du siècle, c'est-à-dire bien avant le décret-loi de division des communautés adopté par Pinochet.

Ceci a des implications très concrètes au niveau politique, implication remarquée dès le début des années 1970 par l'anthropologue Milan Stuchlick qui s'intéresse aux rapports de pouvoir au sein des communautés et qui notent l'inexistence d'une opinion publique communautaire ou d'un pouvoir de chef<sup>9</sup>, et par conséquent qui conclut que « la communauté mapuche est très peu intégrée ou organisée comme une unité politique administrative » (Stuchlick, 1974 : 52). Ce qui prévaut selon Stuchlick, c'est une certaine atomisation des opinions politiques au sein des communautés.

Enfin, on ajoutera que tout au long du XXe siècle, la figure du Mapuche a été entachée d'une série de stigmates faisant des Mapuche des sujets à « civiliser », à « développer », à « instruire », à « mettre au travail », autant d'entreprises à réaliser contre eux-mêmes et contre leurs tares raciales. Cette entreprise de dévalorisation systématique du Mapuche est notamment passée par l'institution scolaire qui à la fois a été un tremplin pour de nombreux dirigeants mapuche contestataires de l'entreprise coloniale, mais qui dans de nombreux cas a contribué à l'intériorisation et incorporation

---

<sup>9</sup> Mis à part au sein des cérémonies rituelles comme le Nguillatun

du stigmate de l'infériorité raciale du Mapuche. C'est ce que raconte Martin Alonqueo dans ses mémoires au cours desquels il se souvient de ses premiers pas à l'école dans les années 1930 et le traitement discriminatoire des professeurs qui contribuèrent à la « destruction de la personnalité des élèves Mapuche », qui progressivement « se convinrent de leur infériorité et en vinrent à s'auto-détester, allant jusqu'à refuser de continuer à parler leur propre langue et à enseigner seulement à leurs enfants l'espagnol au détriment de leur propre langue. » (Martin Alonqueo, 1985 : 163).

Le sociologue brésilien Wilson Cantoni a mené à bien en 1966 une étude quantitative sur les discriminations et l'auto-identification des Mapuche. Il montre que plus de la moitié des enfants et adolescents Mapuche s'identifient exclusivement comme appartenant à la culture nationale dominante, identification qu'il invite à appréhender comme stratégie d'ascension sociale, afin de se défaire des qualités supposément inférieures, et partiellement reconnues par les propres intéressés, attribuées aux Mapuche.

A l'aube des années 1970, nombreux sont donc les Mapuche qui avaient intériorisé les stigmates attachés à leur « culture » ou « race » par la société dominante. La vie dans les réserves, et les disputes foncières intracommunautaires en résultant, le faible taux de scolarisation et de niveau d'éducation, certaines pratiques culturelles et ancestrales mapuche, entre autres choses, étaient considérés par certains Mapuche (et par les élites de la société dominante) comme les causes de leur malheur et de leur subordination au sein de la société chilienne. Le projet politique de l'Unité Populaire pour les Mapuche, consistant à redistribuer les terres et à fournir une aide technique et financière pour produire ces terres, identifiaient des causes non raciales mais plutôt économiques et sociales, notamment le minifundio, comme causes du malheur mapuche.

Toutefois, il semble que l'échec de ce projet, et la restauration autoritaire qui en découla donna raison aux explications historiques de la subordination mapuche, faisant du mapuche et de son mode de vie le principal responsable de ses difficultés économiques et sociales.

En Mai 1981, une visite du *Diario Austral*<sup>10</sup> à Loncoche, commune densément habitée par des Mapuche, à l'occasion d'une réunion du « consejo regional mapuche<sup>11</sup> », met en lumière un soutien enthousiaste, et non feint, au projet de divisions des réserves mapuche. Les habitants des communautés affirment « vouloir leurs terres, travailler seuls, avec une aide en crédit et en formation. Ils veulent s' « indépendantiser » : « chaque famille pour son propre compte pour labourer ainsi son futur et celui de ses enfants »<sup>12</sup> réclame une femme d'une réserve mapuche.

En somme, on a ici voulu montrer que le projet de division des terres, mis en œuvre par Pinochet, qui légalisent un rapport individualisé (ou plus exactement reposant sur la famille) à la terre, et sa relative acceptation au sein des communautés mapuche doit être compris au regard de l'atomisation

---

<sup>10</sup> Principal journal de la IXe Région, ayant soutenu le coup d'Etat militaire et appartenant aujourd'hui au même groupe que le journal national conservateur *El Mercurio*. Toutefois, dans la suite de cette communication, je m'appuierai sur les nombreuses notes et reportages réalisés par le journal dans les communautés pour mieux saisir les rapports des Mapuche au régime militaire.

<sup>11</sup> Organisation mapuche de soutien à la dictature militaire

<sup>12</sup> *El Diario Austral*, Miercoles 20 de Mayo 1981

de la société mapuche, notamment des formes de production et d'échanges qui découlent du nouveau système de contraintes qui enserrant la vie dans les réserves.

Ainsi donc si le projet de division des communautés Mapuche, avec pour objectif de faire du Mapuche un producteur qui doit tirer le plus grand profit possible de son maigre capital, son lopin de terre, sous menace d'élimination (migration), constitue l'un des principaux dispositifs de la mise en place du projet néolibérale dans les territoires mapuche, on verra par la suite qu'il est impossible d'en comprendre l'efficacité sans le replacer dans les historicités mapuche sur lequel il prend appui. En l'occurrence, un peu à l'image du capitalisme analysé par Fernand Braudel, le néolibéralisme en territoire mapuche est un peu comme le « veilleur du soir », qui arrive quand la table est déjà mise et prend en partie appui sur des dynamiques économiques et sociales lui préexistant.

## B- L'implantation du projet néolibéral en territoire mapuche

Le coup d'Etat du 11 septembre 1973 de la junte militaire dirigée par Augusto Pinochet a fait de la réforme agraire et de la redistribution de la propriété foncière, particulièrement dans la région de l'Araucanie, où se concentre la majorité de la population mapuche, l'un des principaux axes de légitimation de son action de restauration de l'ordre social et politique. A la lecture du principal organe de presse régionale, *el Diario Austral*, on s'aperçoit de l'importance du secteur agraire dans la légitimation du coup d'Etat. En effet, une revue de presse portant sur les mois de Septembre et Octobre 1973 fait apparaître une critique de la réforme agraire basée sur la chute de la production agricole qui serait la résultante de la mise en place de structure de production « marxiste », qui expliquerait l'absence de denrées de première nécessité sur les marchés régionaux.

Le coup d'Etat en territoires mapuche s'affiche donc comme une restauration agraire, au cours de laquelle les nouvelles autorités militaires révoquent l'expropriation de près de 64, 7% (Correa, Molina et Yañez, 2005) des propriétés qui avaient au moins en partie (parfois intégralement) profités à l'installation de communautés mapuche. Ainsi donc sur les quelques 220 000 hectares ayant été expropriés ou restitués (par d'autres moyens) aux Mapuche, 75% furent dévolus à leurs anciens propriétaires.

La restauration agraire menée à bien par les militaires est aussi et surtout comme l'indique les interventions militaires après le coup d'Etat une restauration morale, qui a pour but de punir, à travers la violence<sup>13</sup> et parfois sur un ton paternaliste et bienveillant, ceux et celles qui durant la période antérieure, « influencée par des idéologies extérieures à l'idiosyncrasie chilienne », ont bravé l'ordre social et politique, celui des grands propriétaires terriens. Cette restauration est parfaitement illustrée par le discours d'un fonctionnaire militaire de la Corporacion de Reforma Agraria (CORA) après 1973, cité par Florencia Mallon s'adressant à des paysans mapuche qui avaient suite à une « toma » (occupation de terre) constitués une coopérative sur la côte de la neuvième région :

---

<sup>13</sup> Il est important de souligner que les assassinats, disparitions, emprisonnements et tortures des Mapuche furent nombreuses. Le rapport Valech estime dans la seule neuvième région à plus de 100 le nombre de Mapuche assassinés ou disparus. Il est toutefois probable que ce chiffre soit sous estimé en raison du silence de certaines familles et des circonstances « confuses » de certaines mors ou disparitions.

*« Vous savez la punition qui attend ceux qui boivent, volent ou usurpent (des terres). On aurait parfaitement pu venir accompagner d'un peloton de police ou de militaires pour vous foutre à la rue. Mais on a préféré le dialogue et nous arranger à l'amiable, car nous sommes conscients que nous avons un même objectif, le progrès et la récupération du pays. » (Mallon, 2004 : 221)*

Dans ce contexte-là, la « récupération » du secteur agraire passe par sa libéralisation pour les fonctionnaires du régime militaire. Une fois régularisée la propriété foncière dans la région de l'Araucanie, l'ouverture des frontières aux marchandises du monde entier, et particulièrement aux produits agricoles, met rapidement en crise de nombreuses exploitations, et ce de manière délibérée dans le but de produire une espèce de sélection naturelle qui veut que seuls les agricultures les plus compétitifs doivent survivre.

Parallèlement à la libéralisation des marchés agricoles, les planificateurs du gouvernement militaire considèrent qu'en raison de l'érosion des terres et de la concurrence internationale instaurée désormais en cadre naturel, il faut accompagner la reconversion productive de la région pour l'orienter vers de nouveaux secteurs pouvant donner aux activités naissantes un avantage comparatif sur les marchés internationaux. C'est cette dialectique qui mène le régime militaire à convertir le grenier du Chili (la neuvième région) en région tournée vers la monoculture forestière par l'implantation d'espèces exotiques, le pin et l'eucalyptus, qui présentent l'avantage de pousser bien plus rapidement que les espèces natives et qui doivent l'industrie du papier.

Ainsi donc, comme on l'a souligné en introduction, loin de signifier un retrait de l'Etat, le coup d'Etat est porteur d'une nouvelle conception de l'Etat, qui est clairement énoncée dans la déclaration de principes du gouvernement militaire de Mars 1974 :

*« La mission de l'Etat ne consiste pas seulement à assurer effectivement la concurrence et le nécessaire contrôle des acteurs économiques pour éviter toute forme d'abus ou de monopole. Une économie moderne exige, en outre, que l'Etat joue un rôle de planification dans l'activité économique générale. »*

Dans cette perspective, la conversion de la IX région, habitée par les Mapuche en territoire forestier a été rendue possible par l'intervention de l'Etat et notamment par la mise en œuvre d'un décret-loi (D.L 701), bonifiant les plantations d'espèces exotiques et exemptant de charges fiscales les entrepreneurs investissant dans ce secteur.

A ces incitations financières et fiscales, il faut ajouter les investissements en infrastructures réalisés par l'Etat afin de faciliter le développement de l'activité forestière.

L'entreprise de rationalisation néolibérale de la région se heurte à l'existence d'une importante poche de résistance ou plus exactement de centaine de milliers d'hectares de terres entre les mains de petits paysans mapuche et dont le mode de tenure juridique consacre leur propriété collective bien que comme on l'ait vu leur usage est en grande partie individualisé. Ces terres constituent une entorse à la rationalité néolibérale qui entend les faire entrer sur le marché, puisque leur statut juridique les rend inaliénable.

Les fonctionnaires militaires considèrent ces terres comme improductifs. Dès les années 1950, cette rhétorique est déjà en place et la presse régionale par la voie de son principal organe, El Diario Austral, parle de l'existence de « ceintures suicides » autour des villes de la région, sous-entendant

ainsi que la faible productivité des agriculteurs mapuche et leur supposé faible capacité à approvisionner les marchés régionaux en biens agricoles menacent la souveraineté alimentaire des habitants de la région.

Pour mettre fin à cette situation, en excluant une politique redistributive comme l'avait expérimenté le gouvernement de l'Unité Populaire, le gouvernement militaire entend mettre fin au système des « réserves » et diviser celles-ci en lopins de terres, avec des propriétaires individuelles. A termes, l'objectif du régime était de faire entrer sur le marché foncier les terres Mapuche.

C'est le sens du décret-loi 2568 adopté en Mars 1979 par les autorités militaires. Les agents du gouvernement militaire présentent publiquement la nouvelle mesure comme un moyen de mettre fin à la discrimination des Mapuche, en les soumettant au droit commun, et de satisfaire une aspiration historique des paysans mapuche, en leur donnant un titre de propriété individualisé sur l'espace qu'ils occupent. Pour le régime, il s'agit donc de favoriser l'intégration des paysans mapuche à la nation par cette mesure, qui doit les faire entrer dans la modernité, et permettre la construction d'une « nation de propriétaires et non de prolétaires ». Selon les autorités, la propriété individualisée de la terre doit permettre au Mapuche qui veut travailler de se développer<sup>14</sup>.

Alors que dans un premier temps, il était question de permettre une fois divisée les réserves la vente des lopins de terre mapuche sur le marché foncier, une organisation mapuche, los Centros Culturales, est créé avec l'aide de l'évêché de Temuco pour s'opposer au projet et en montrer les potentialités « ethnocides ». L'activisme de l'Eglise et de certains Mapuche permettra de repousser à 20 ans la libéralisation totale des terres mapuche.

Si le projet de division des réserves a bel et bien été imposé par la dictature, l'enthousiasme de nombreux habitants des communautés met en évidence les logiques d'implantation du projet néolibéral, qui s'appuie sur les divisions internes aux communautés, liés à des conflits fonciers intracommunautaires. Le *Diario Austral* donne largement la parole à des comuneros qui voient d'un bon œil le décret-loi, considérant qu'il mettra fin à l'incertitude qui pèse sur leurs possessions informelles au sein des réserves. En effet, les archives des *Juzgados de Indios*<sup>15</sup> révèlent de nombreux litiges juridiques entre « comuneros » autour de la possession effective des terres au sein des communautés. En outre, le néolibéralisme doit être appréhendé comme une rationalité qui s'impose à partir de mécanismes de disciplinarisation ayant recours à un système d'incitations et de sanctions visant à créer des normes de comportement. En l'occurrence, le régime conditionne l'accès au crédit (non préférentiel et sur les taux normaux du marché, ce qui provoquera la ruine de nombreux petits agriculteurs mapuche) à la division, exempte d'imposition les terres divisées et fournit du fil de fers pour fermer leur champ à ceux et celles qui acceptent la division.

Toutefois, les limites de la conversion du Mapuche en petits propriétaires sont nombreuses. On l'a vu, le projet de division des communautés a été avant tout guidé par la nécessité de faire entrer sur le marché foncier les terres mapuche. De fait, des documents internes à l'intendance régional, déclassés, montrent clairement que les fonctionnaires du secteur agricole étaient tout à fait

---

<sup>14</sup> *El Diario Austral*, 7 de Mayo 1979

<sup>15</sup> Tribunaux en charge de régler les litiges fonciers à l'intérieur des communautés, et entre les communautés et les propriétaires terriens voisins.



conscient en l'état actuel de la distribution foncière et considérant la qualité des terres Mapuche de l'impossibilité de les convertir en petits propriétaires compétitifs. C'est pourquoi parallèlement à la division des réserves, le gouvernement militaire entend favoriser le dépeuplement des communautés, en mettant en œuvre dans les écoles des communautés des ateliers de formation pour les jeunes, afin qu'ils puissent acquérir un certain nombre de compétences pour faciliter leur migration vers les grandes villes et leur intégration à des postes non qualifiés sur le marché du travail.

Finalement, la politique du régime militaire avait pour but de transformer les Mapuche les plus compétitifs en petits propriétaires articulés aux marchés et suffisamment compétitifs pour ne pas totalement disparaître avec la libéralisation du régime foncier et des échanges. Les autres étaient condamnés à terme par une telle politique à la migration vers les grandes villes.

On va voir que les gouvernements de la Concertación à partir du début des années 1990 n'abandonnent pas ce rêve de voir se lever un propriétaire/entrepreneur mapuche dynamique, en multipliant les incitations allant dans ce sens, mais sans jamais toucher au cadre économique général mis en œuvre par la dictature.

### C- La transition à la démocratie prise entre ruptures et continuités

Le retour à la démocratie en territoires mapuche est marqué par une série de ruptures et de continuités. Alors que la modernisation pour le régime militaire passé par une certaine homogénéisation culturelle du corps social, du moins dans les discours, le projet néolibéral promu par la Concertación s'enrichit d'une dimension multiculturelle. La culture mapuche est mise au service de la modernisation et de la mise en marché qui reste l'objectif premier des gouvernements qui succèdent à la dictature militaire, considérant que le problème séculaire de la pauvreté mapuche passe par une intégration des Mapuche aux marchés.

La principale rupture tient dans la loi indigène 19.253 adoptée en 1993, et conçue comme un compromis entre le régime démocratique et le mouvement Mapuche. Elle est porteuse indiscutablement d'éléments de rupture, dont le principal réside dans le caractère inaliénable des terres Mapuche, c'est-à-dire l'impossibilité d'être vendue à des propriétaires non Mapuche, sauf en cas d'accord favorable de la Corporación Nacional Indígena (CONADI). Aussi, la loi indigène prévoit la création d'un fond dédié à l'achat de terres pour les communautés, parties de communautés ou personnes Mapuche. Ces deux dispositions sont cohérentes avec l'article 1 de la loi qui énonce comme devoir de l'État de veiller à la conservation des terres indigènes et à leur ampliation.

Toutefois, à y regarder de plus près, on peut faire une lecture critique de cette loi. Tout d'abord, le mécanisme d'achat des terres entérine les usurpations de terres mapuche, car il ne s'agit plus d'exproprier des terres pour les redistribuer aux paysans mapuche, mais de parvenir à un accord avec leurs propriétaires légaux et d'en fixer un prix selon la valeur marchande estimée de la terre. Fini le temps des expropriations comme sous l'Unité Populaire, sans l'accord des propriétaires, il ne peut y avoir de transferts de terre.

Par ailleurs, une des préoccupations des nouvelles élites gouvernantes est de poursuivre la modernisation du pays. Modernisation démocratique selon une conception de la démocratie inspirée du consensus de Washington et de la littérature de la bonne gouvernance internationale, mais aussi modernisation économique. L'achat de terre est donc aussi un moyen de mettre fin aux désordres fonciers à l'origine de conflits permanents qui créent une incertitude pour les investisseurs et producteurs.

Parallèlement à la reconnaissance a minima de certains droits pour les populations indigènes habitant le territoire chilien<sup>16</sup>, les grandes lignes du développement régional ne sont pas remises en cause, elles sont même approfondies. C'est tout d'abord le développement des plantations et de l'industrie forestière qui se poursuit. Le décret-loi 701 créant un régime fiscal avantageux et des incitations à la plantation n'est pas remis en cause. Le développement des infrastructures continuent à suivre les routes de l'extraction forestière.

Dans ce cadre-là, la commune de Lumaco, épicerie du « conflit mapuche » à la fin des années 1990, voit la superficie de pins et eucalyptus plantés sur son sol, principalement autour des communautés, passés de 25% en 1991 à 45% en 2003 (Araya, 2003). La commune d'Ercilla, au cœur de l'actualité mapuche depuis plusieurs années, en raison des revendications de ses communautés, connaît une évolution similaire. En 1990, 25% de la surface communale était occupée par des plantations de pins et eucalyptus. En 2010, ce chiffre s'élevait désormais à 40% (CEPAL, 2012)

Ce développement de l'activité forestière, selon la logique des avantages comparatifs, s'accompagne de la signature de traités de libre-échange, notamment avec des pays asiatiques, qui condamnent encore plus la compétitivité des petits agriculteurs, parmi lesquels les Mapuche.

C'est dans ce cadre économique et politique que les gouvernements de la transition démocratique (*Concertacion* et *Alianza*, centre-gauche et centre-droit) entendent placer les Mapuche au cœur du développement régional. En effet, la persistance de la « pauvreté mapuche » constitue un défi pour les nouvelles autorités et leur projet de construction d'une nation moderne, appartenant au « premier monde ».

Les plans de développement régionaux à partir de 1995 prennent tous comme principal cible les Mapuche. Pour les hauts fonctionnaires de l'intendance de la IX région en charge de l'élaboration du plan de développement pour la période 1995-2000, la pauvreté mapuche est liée à la surexploitation de petites parcelles de terre et le manque de productivité des petits paysans qui les exploitent, l'usage de technologies « ancestrales » et un usage inapproprié des sols, notamment dans le cas de paysans qui utilisent leurs sols à des fins agricoles, alors qu'ils sont plus adaptés à l'activité forestière, le manque d'infrastructure, notamment routière et enfin le faible niveau d'éducation et de formation professionnelle<sup>17</sup>.

L'inégalité de la structure foncière dans les territoires mapuche n'apparaît, ou que très marginalement dans certains rapports, comme une cause des difficultés socio-économiques

---

<sup>16</sup> La reconnaissance constitutionnelle ou l'adoption de la convention 169 de l'Organisation internationale du travail n'auront pas lieu malgré les promesses du président Aylwin lors du pacte de Nuevo Imperial

<sup>17</sup> Voir Gobierno regional de la Araucania, *Estrategia de desarrollo regional 1995-2000*

rencontrés par les Mapuche. La libéralisation à marche forcée des marchés agricoles et le développement de l'activité forestière ne sont pas non plus pointés du doigt. Comme durant le régime antérieur, ils apparaissent désormais comme un cadre indépassable avec lequel il faut composer.

Les programmes de développement se donnent pour objectif de sortir les Mapuche d'un « schéma de production basé sur l'autoconsommation pour les faire entrer sur les marchés nationaux »<sup>18</sup>. Pour cela, les institutions publiques, notamment INDAP<sup>19</sup>, se voient assigner la mission de mieux articuler l'offre mapuche à la demande des marchés, et de favoriser la reconversion de la production mapuche, de cultures traditionnelles (principalement les céréales) vers des activités plus « dynamiques », comme le tourisme, l'artisanat, la foresterie, etc.

Alors qu'historiquement la culture mapuche avait été considérée comme une tare, les développeurs la considèrent désormais comme un « capital ». Ils invitent donc dans un premier temps à favoriser le développement d'une « ethno-identité positive » pour sa postérieure mise en marché. Les Mapuche sont désormais invités à se reconvertir en entrepreneurs touristiques, en artisans ethniques ou en entrepreneurs agricoles. La gastronomie, les traditions, les cérémonies, les danses, l'habitat traditionnel sont autant d'éléments à valoriser sur le marché. Il s'agit bien de prendre la mesure des potentialités du capital ethnique, jusqu'à présent dévalorisé. Il s'agit de former les « indigènes » à ce marketing de leur identité ethnique à travers des aides techniques et financières comme l'a montré Guillaume Boccara (2007) pour le programme Origenes. Ce programme développé à partir d'une coopération technique et financière de la Banque Interaméricaine de Développement est à l'avant-garde du « développement avec identité », devenu la solution pour mettre fin à la pauvreté endémique des populations autochtones à travers l'Amérique latine.

Cette nouvelle orientation apparaît clairement dans le bilan de la politique indigène du gouvernement de Michelle Bachelet pour la période 2006-2010<sup>20</sup>. Sur les 15 projets distingués par le livre édité pour l'occasion, seulement deux des projets financés par les institutions publiques renvoient à des transferts de terres. L'artisanat, le tourisme et toutes les productions qui peuvent être étiquetées « ethniques » sont surreprésentées et donnent à voir l'invention d'un néolibéralisme multiculturelle qui fait désormais de la culture mapuche, non plus un obstacle, mais une ressource pour conquérir les marchés et atteindre le développement/la civilisation.

Le « Plan Araucania 7 » dessiné par le gouvernement de Sebastian Piñera, malgré une communication axée sur le « développement productif » comme nouveauté, s'inscrit pleinement dans la continuité des politiques de la Concertacion. Il en va ainsi des projets promus par le ministre du développement social, Joaquin Lavín, le directeur de la CONADI et l'intendant régional comme un

---

<sup>18</sup> Gobierno regional de la Araucania, *Estrategia de desarrollo regional 2000-2010* (23)

<sup>19</sup> Instituto de desarrollo agropecuario, agence de développement rural chargé de travailler avec les petits producteurs agricoles (moins de 12 hectares)

<sup>20</sup> Corporacion Nacional de Desarrollo Indigena, *Politica indigena 2006-2010*

projet d'agriculture durable, organique et compétitive, inspirée de « techniques venues d'Europe », sur seulement un hectare de terres<sup>21</sup>.

A présent, j'aimerais montrer les logiques d'implantation de ce néolibéralisme multiculturelle dans les territoires mapuche, pour montrer qu'il est difficile de parler de « pacte social pour le multiculturalisme » selon l'expression de l'ex-présidente Michelle Bachelet, dans la mesure où la non opposition ne signifie pas nécessairement adhésion. J'essaierai donc d'éclairer dans la partie qui suit comment le néolibéralisme multiculturel produit de l'obéissance.

## II- Les modalités d'obéissance au néolibéralisme

Dans les deux parties qui suivent, je présenterai les rapports pluriels que les Mapuche entretiennent à l'idéologie dominante, aux plans de développement et au programme d'action qui incarnent ce que j'ai nommé le néolibéralisme multiculturel. Il s'agira de penser le gouvernement des Mapuche en termes de « gouvernementalité », c'est-à-dire de comprendre le champ d'action possible pour les Mapuche que structurent les dispositifs de gouvernement.

Comme je l'ai évoqué en introduction, malgré un important cycle de mobilisations mapuche à la fin des années 1990 et au début des années 2000, quand j'ai commencé mes recherches en 2010 dans certaines communautés mapuche de la IXe région du Chili, j'ai découvert que nombreuses d'entre elles étaient des lieux « tranquilles », où l'idée même de participer à une action de récupération de terres (principal mode de défiance de l'Etat Chilien ces 20 dernières années) était vivement rejetée.

Dans mes conversations avec de nombreux « comuneros », la politique, le rapport aux terres, aux territoires, aux grands propriétaires terriens, à l'Etat étaient autant de sujet que mes interlocuteurs n'évoquaient jamais<sup>22</sup> et quand ils en parlaient, c'étaient pour répondre à mes questions.

Il régnait une atmosphère d' « apolitisme naturel », selon l'expression de Paul Veyne (1976 : 86). J'ai donc choisi de mieux cerner les ressorts de cette « apathie politique », afin d'essayer de la dénaturiser quelque peu et d'en comprendre les ressorts matériels et symboliques, les dépendances mutuelles qui lient gouvernés et gouvernants, dominants et dominés, contre la thèse de l' « autonomie naturelle » des milieux populaires.

Dans cette partie, j'essaierai de montrer que la dépossession symbolique abordée dans la première partie comme une entreprise de destruction de la « personnalité mapuche » a constitué un principe d'efficacité des politiques néolibérales et des assignations mapuche à la performance économique dans de nombreuses communautés mapuche, notamment celles où il n'existe aucune mémoire

---

<sup>21</sup> Pour plus d'information sur ce projet: [http://www.intendenciaaraucania.gov.cl/n531\\_21-11-2012.html](http://www.intendenciaaraucania.gov.cl/n531_21-11-2012.html)

<sup>22</sup> A la différence des dirigeants des communautés en lutte, qui au contraire présentaient des discours très pointus et informés sur les usurpations territoriales souffertes par le peuple mapuche

récente et active de luttes. Si certes la domination repose sur une violence symbolique (Bourdieu, 1998), l'efficacité de celle-ci repose sur les dépendances matérielles qui la rendent possible. Je montrerai donc que les dépendances matérielles qui se nouent entre paysans mapuche et autorités chiliennes sont au principe de l'obéissance (A). Pour autant, l'inégale distribution des richesses et du pouvoir n'est pas totalement sublimée par cette violence symbolique, et les entretiens réalisés avec des « Mapuche ordinaires » (non engagés dans des processus de revendications territoriales) mettent en évidence une lucidité impuissante sur leur propre domination (B).

#### A- « Quiero ser otro ». Domination matérielle et domination symbolique

L'assignation mapuche à la productivité agricole sur des portions réduites de terres, c'est à dire à la valorisation de leur capital, qui s'ouvre au début des années 1980, ne se mesure pas à l'aune des performances économiques mapuche qu'un tel discours, et les institutions qui lui donnent force, aurait engendré, mais plutôt comme une manière de structurer les actions (la fameuse « conduite des conduites » de Michel Foucault) des paysans mapuche, en les enfermant dans le champ de la lutte pour le développement. Il n'est pas anodin que de nombreux « dirigeants »<sup>23</sup> mapuche parlent de « lutte pour le développement », « lutte pour améliorer le sort de la communauté ».

Les politiques publiques indigènes de la transition à la démocratie proposent un idéal à suivre pour les habitants des communautés mapuche, celui du développement, tout en conservant leur identité, idéal auquel ces derniers ne sont pas insensibles, dans la mesure où elles répondent à une opportunité de démontrer l'illégitimité des stigmates ayant historiquement pesés sur eux.

Au début des années 1980 *el Diario Austral* a réalisé plusieurs reportages au sein de communautés pour recueillir la voix de leurs habitants quant à l'adoption du décret-loi de division des communautés. Si l'on ne voit pas seulement ces reportages comme pure et simple propagande fonctionnelle aux visées du régime, et que l'on prend un minimum au sérieux les voix des Mapuche qui y émergent<sup>24</sup>, on peut se donner les moyens de comprendre les logiques d'implantation du néolibéralisme en certains endroits des territoires mapuche.

En 1980, un agriculteur mapuche de la commune de Victoria, interrogé par *el Diario Austral*, sur la politique de la dictature militaire en direction des petits agriculteurs, manifeste sa satisfaction, et se montre particulièrement reconnaissant à l'égard d'INDAP, institution qui grâce à sa politique de crédit et formation technique lui a permis de reconverter son activité de la culture des céréales à l'élevage. Ce qui motive sa satisfaction et sa reconnaissance, c'est la volonté d' « être une autre

---

<sup>23</sup> La transition à la démocratie a promu la figure du dirigeant mapuche comme un gestionnaire des politiques publiques au sein des communautés. Il faut toutefois noter que ce terme est aussi employé par les communautés en lutte pour désigner leurs porte-parole

<sup>24</sup> Pour se convaincre du caractère heuristique d'une telle approche, on peut comparer ces propos exprimés en période de dictature, avec des propos recueillis dans le cadre de mes recherches, dans un contexte bien plus propice à une parole libre

personne », de « progresser », et implicitement de démontrer à la société dominante que le Mapuche peut réussir<sup>25</sup>.

Dans la même veine, un vieux Mapuche de Loncoche déclarait au *Diario Austral* en Mai 1981, qu'il était favorable à la division de la communauté, car la « lutte est pour le changement ». « La parcellisation, c'est le seul moyen pour que mes petits-enfants ne soient pas comme nous », sous-entendu « sous-développés », « non civilisés », « fainéants », et pour toutes ces raisons « discriminés ».

De manière plus explicite, le président du consejo regional mapuche, Mario Raiman, lors de la venue du général Pinochet à Temuco, s'exprime ainsi dans un discours public : « Les Mapuche de cette région, au nombre de 250 000, nous voterons « Oui » au changement, « Oui » pour la possibilité de continuer à progresser vers des niveaux de vie plus dignes et pour nous intégrer (à la nation) comme de petits entrepreneurs agricoles. »

Cette reprise du discours dominant par les propres Mapuche se retrouve dans l'actualité. On peut prendre pour exemple la création de l'organisation mapuche ENAMA, à l'avant-garde de la promotion de l'entrepreneuriat mapuche, visant à rassembler « des cadres mapuche de différentes disciplines professionnelles et espaces académiques, qui dans leur majorité sont originaires de communautés rurales et qui ont réussi à se distinguer dans la société chilienne et mapuche. » (<http://enama.cl/?view=featured>). Lors de la dernière rencontre de l'organisation, réalisée à Temuco en Mai 2013, le thème central était celui des Mapuche ayant réussi (assistante sociale au sein des forces armées, diététicienne, chanteur lyrique d'opéra, cinéaste, architecte, etc.) dans la société chilienne, malgré les difficultés et les obstacles imposées par leur condition Mapuche. L'observation de la réunion révèle une soif de reconnaissance et une volonté de démontrer à la société chilienne que le Mapuche peut progresser, peut « entreprendre », peut « réussir », et par conséquent qu'il n'est pas condamné au sous-développement. La nouveauté, par rapport à la dictature, réside dans l'importance accordée à la culture et à l'identité, comme valeur en soi et pour soi, et un appel à l'Etat chilien à intégrer pleinement cette dimension culturelle dans la construction de ses politiques publiques.

Mes recherches auprès de différentes communautés de la commune de Teodoro Schmidt, commune où plus de 50% de la population est constituée de Mapuche ruraux, et en marge du mouvement mapuche, des processus de récupérations de terres, et de la répression policière et judiciaire qui l'accompagne, m'ont amené à rencontrer différents dirigeants, qui le plus souvent occupaient le poste de « président » de leur communauté (devenue des entités juridiques avec la loi indigène, et donc nécessairement représentées par une directive), et qui entretenaient une relation de forte dépendance à l'égard des autorités locales (la Maire de la commune notamment), de son administration et des programmes de développement mapuche. Leur pouvoir au sein de la communauté reposait sur leur capacité à « faire descendre des ressources », c'est-à-dire à obtenir des projets pour leur communauté de la part des autorités locales, régionales et nationales. La capacité d'obtenir des projets est conditionnée par une connaissance du fonctionnement de l'administration, dont la plupart des habitants des communautés ne disposent pas. Les chances d'être bénéficiaires des projets destinés aux communautés (achat de terre, construction de hangar

---

<sup>25</sup> *El Diario Austral*, 4 de Agosto de 1980

pour stocker les produits agricoles et les outils, achat d'outils agricoles, subvention pour construction de maisons rurales, assainissement des titres de propriété quand il existe plusieurs héritiers, etc.), fonctionnant selon la logique du concours, sont fortement dépendantes de l'intermédiation des autorités, soit en raison d'une logique clairement clientéliste, soit en raison de la complexité des procédures bureaucratiques. Cette logique du concours, qui a pour but de créer un entrepreneur mapuche, « motivé », « travailleur », « performant », sachant se « sacrifier », « efforcé », « responsable » et finalement « méritant » (non « assisté »), opposé à la logique du droit, est à l'origine des dépendances matérielles entretenues entre autorités et Mapuche.

Lorsque j'ai rendu pour la première fois visite à la mère d'un jeune dirigeant d'une communauté réputée tranquille et dont quelques habitants, dont son fils, avaient pourtant bravé l'interdit en participant sporadiquement à des actions de récupération de terre, celle-ci réprouva avec virulence ce type d'action, en m'expliquant que ce n'était pas une manière de faire, et que la famille pouvait « être mal vue » en raison de tels agissements. Cette idée d'être « mal vu » dans un espace local, structuré par la forte interconnaissance et personnalisation des relations, est un leitmotiv qui apparaissait dans de nombreuses conversations, notamment chez les plus anciens des communautés, refusant que leur communauté soit associée à un nid de « révolutionnaires », « communistes », autant de mots renvoyant au langage de la dictature.

C'est donc la forte dépendance à des ressources publiques (le revenu moyen d'une famille mapuche paysanne est constitué à plus de 50% de revenus publics) qui crée une importante dépendance vis-à-vis des autorités.

Cette dépendance, quand bien même l'allocation de ressources publiques répond à des critères impersonnels, est alimentée par les autorités locales, régionales et nationales, liés à des logiques politiques et administratives, reposant sur la forte politisation de l'administration publique, qu'elle soit municipale, régionale ou nationale. C'est ainsi que dans les campagnes mapuche, la plupart des bénéfices octroyés sur la base de concours à des familles mapuche sont accompagnés d'une cérémonie, orchestrée le plus souvent par les édiles, mais aussi parfois avec la présence de députés et de hauts fonctionnaires régionaux (gouverneurs, directeur de la CONADI ou encore intendant). Ces cérémonies sont l'occasion pour les autorités d'accumuler auprès des Mapuche un capital de reconnaissance, qui prend racine dans un échange matériel mais se consolide et s'alimente d'un échange symbolique, que les autorités prennent soin d'alimenter, et dont la performativité en termes d'obéissance repose sur l'ajustement des catégories et des schèmes d'entendement de la réalité des dominés et des dominants. Ici, c'est le désir de développement (comme on l'a vu précédemment), comme réponse à la marginalisation et stigmatisation historique, qui crée une complicité entre gouvernants et gouvernés mapuche. C'est ainsi que les cérémonies de remises de ressources sont à chaque fois l'occasion de parler de « progrès », de « sacrifices » des gouvernants et des gouvernés pour un même objectif, le « développement ». Ce langage du progrès, du développement, qui renvoie à l'idée historique de civilisation, s'enrichit d'autres registres de justification qui lui sont complémentaires. Au sein de la commune de Teodoro Schmidt, celle qui a été maire de la ville à 4 reprises depuis 1990, Yolanda Peso ne manque jamais d'activer le registre de la « famille », de parler de sa commune comme d'une grande famille, où les autorités, les citoyens, qu'ils soient mapuche ou non, travaillent tous ensemble pour le rayonnement, le progrès, le développement de la commune. De manière révélatrice, la maire se fait appeler « la maman » par

ses administrés, dans une superbe euphémisation/dépolitisation des rapports de pouvoir qui traversent les relations sociales au sein de la commune.

La possession de catégories de perceptions et d'appréciations identiques entre mapuche et gouvernants, permettant de transfigurer les actes de domination en relations affectives, ou plus exactement en « relations domestiques de familiarité » qui masque la vérité de la domination (Poupeau, 2012 : 132) est parfaitement illustrée par le témoignage d'une veuve mapuche d'une cinquantaine d'année, analphabète, disposant d'une hectare de terre, et mère d'une fille :

*« La maire que l'on a eu, elle a été une très bonne personne, elle ne se moquait jamais de nous, elle veillait à ce que l'on ait des centres de réunion pour les mères (centro de madre), qu'on ait de tout, des projets, pour travailler la laine, des formateurs qui venaient avec leur intelligence pour nous apprendre [...] On travaillait de manière harmonieuse, en partageant, en rigolant, et quand la maire venait (à la communauté) ça se passait de la même manière [...] Elle était comme nous, une femme de plus. Elle était dévouée pour les Mapuche, et pour les non mapuche aussi, et c'est bien qu'une personne se comporte de telle manière. »*

Finalement, ces dispositifs discursifs et matériels, qui permettent l'implantation de politiques de développement dans les communautés, et même une certaine course à ces politiques qui constitue le principal champ d'action des dirigeants des communautés, ne doivent pas nous amener à conclure au triomphe des logiques de la rationalité néolibérale au sein des communautés. Contrairement aux rêves des gouvernements de la *Concertacion* et de l'*Alianza*, et comme l'indique le désespoir des fonctionnaires de terrain au contact des Mapuche, la plus part des Mapuche ne sont pas devenus des entrepreneurs performants, capables de faire valoir leurs différents « capitaux » sur les marchés agricoles. Ils ne se sont pas non plus massivement reconvertis en entrepreneurs touristiques (malgré quelques expériences de conversion au tourisme réussies). Il ne s'agit pas d'y voir des formes de résistances diffuses par le bas, mais plutôt de considérer que cette transformation, qu'elle soit souhaitée ou déplorée, semble difficilement réalisable si l'on considère les ressources dont disposent les Mapuche pour accomplir de tels objectifs et les règles défavorables avec lesquelles ils doivent composer.

La multiplication des parcelles de terres mapuche plantées de pins et d'eucalyptus, encouragée par les bonifications, quand bien même la massification de cette activité est critiquée par les Mapuche qui se prêtent à ce jeu, mettent en évidence les ressorts de la gouvernementalité néolibérale qui permet de déterminer les pratiques des mapuche sans nécessairement recourir à la légitimation.

L'obéissance n'est pas à considérer en termes de refus ou d'acceptation de l'ordre, mais plutôt en termes d'accommodement avec les pratiques de gouvernement. Pour reprendre l'expression de Michel Dobry (2003), ce sont les « constellations d'intérêts » qui fondent l'ordre, et non pas un quelconque attachement au néolibéralisme. Ici, on l'a esquissé, le « cout » de la défection aux ordres locaux, entretenu par les autorités locales, en territoires mapuche apparaît pour beaucoup comme bien trop élevé pour contester la distribution inégale des richesses et du pouvoir.

B- « La justice de Dieu est parfaite, mais la justice terrienne, humaine, celle des personnes, est injuste ».



Lors de mes entretiens avec les habitants des communautés n'ayant jamais participé à des mobilisations à visée contestatrice, et particulièrement en milieu évangéliste, j'ai interrogé les représentations de la justice de ces « comuneros ». Alors que le plus souvent, la rébellion est pensée à partir de l'idée de prise de conscience de l'injustice, je demandais ouvertement à mes interlocuteurs ce qu'ils pensaient de l'usurpation historique du territoire mapuche. L'existence d'un mouvement mapuche, même dans les communes n'ayant pas connu d'importantes mobilisations (comme c'est le cas dans celle de Teodoro Schmidt), depuis le début des années 1980, et sa diffusion et médiatisation dans les années 1990, rendaient visibles l'installation illégitime (par la violence de la conquête) de « colons » sur des terres « ancestralement » mapuche. Localement, ce nouveau discours est même venu réveiller au sein de nombreuses familles mapuche des souvenirs de violence où s'entremêlaient l'arbitraire des « colons », les incendies de « rukas » (habitat traditionnel mapuche) et la violence sur les corps récalcitrants, souvenirs que le plus souvent les Mapuche avaient voulu oublier. Mes interlocuteurs avaient donc bien conscience de cette réalité, et pourtant il considérait comme négatif, infondé, voire dangereux le « conflit ». Ce que révèle cette « conscience », c'est qu'il ne suffit pas d'avoir connaissance de l'injustice pour s'y attaquer. Celle-ci est encadrée dans l'espace, et de ce point de vue partout visible comme l'indique les paysages mapuche où de petites parcelles les unes à côté des autres regardent le plus souvent vers d'immenses propriétés où la vue se perd.

Cette réalité est bien illustrée par le témoignage de Maria Llancaleo, habitante d'une communauté de Teodoro Schmidt, au sujet d'un grand propriétaire terrien non mapuche, installé dans les années 1930 à côté de sa communauté :

*« Ils sont arrivés et se sont emparés de telle quantité de terres, et ils se sont octroyés la meilleure terre. C'est pour cela que beaucoup de personnes de la communauté ont dit « on va lui quitter ses terres » (en référence à une action d'occupation des terres du propriétaire dont il est question). Et moi je leur ait dit : « merde, mais de quelle manière vous allez lui prendre », « combien de frères en mourraient ? ». Le greengo comme greengo, il a le pouvoir et il peut demander au moins deux fourgons de soldats, et les soldats ils envoient une rafale de balles sur les Mapuche. Et nous comme mapuche, qu'est-ce que l'on peut faire ? On n'a pas d'instruments pour tuer des personnes [...] Nous, on ne peut rien faire face à leur force [...] On ne peut pas. Nous, on ne veut pas avoir un père, ou un fils qui termine mort dans ce genre d'histoire. Même si on est très amis des greengos, même si on travaille pour eux, quand ils donnent l'ordre, ils donnent l'ordre, il n'y a rien à faire. »*

Les propos d'un habitant de la même communauté, appartenant à l'une des trois églises évangélistes qui s'y trouvent, abondent dans le même sens. Alors que je l'interrogeais lui aussi sur les usurpations, après l'avoir écouté me présenter les perceptions qu'il avait des gouvernements de Salvador Allende et de Pinochet, il fait état de l'injustice que constitue l'extrême inégalité de la répartition de la terre dans le secteur où il vit, se référant à une hacienda de plus de 3000 hectares, ayant appartenu par le passé à la famille Alessandri. Il souligne les bonnes intentions en faveur du « pauvre » qui avait animé le gouvernement d'Allende, période durant laquelle il exerçait comme boulanger à Santiago et où il s'organisa même brièvement au sein d'un syndicat de boulanger, puis il salue l'ordre réinstauré par le gouvernement de Pinochet. Face à cette apparente contradiction (qui ne l'est que pour moi), il m'explique que l'on ne peut pas lutter contre les « puissants », et il s'explique comme une fatalité la

fin tragique du gouvernement d'Allende. Il sentencie que seule « la justice de Dieu est parfaite, mais la justice terrienne, humaine, celle des personnes, est injuste ». L'engagement dans l'évangélisme, qui préconise un retrait des affaires de ce monde, et qui a connu une progression remarquable au cours des 30 dernières années, à tel point qu'il n'existe pas de communautés mapuche sans au moins une église évangéliste, opère comme une forme de rationalisation des impuissances face à un ordre injuste, une recherche de justice dans un ailleurs biblique.

On voit donc que pour comprendre pourquoi les Mapuche ne se rebellent pas quand bien même ils auraient de bonnes raisons de le faire<sup>26</sup>, il faut se donner les moyens de resituer les pratiques et les discours dans leur contexte, à la fois économique, mais aussi politique. Si les dépendances matérielles et symboliques sont déterminantes, leur effet est redoublé par la violence historique de l'Etat au sein des communautés. Si les militaires ne sont pas entrés dans toutes les communautés, leur geste est venu rappeler à tous le coût de la rébellion.

Il faut donc penser les contestations au néolibéralisme, qui puise sa force dans une histoire qui le dépasse largement, à partir du néolibéralisme lui-même. En d'autres termes, il ne faut pas faire état des résistances comme premières, mais chercher à comprendre comment elles se constituent en interaction avec la structure de la domination, pour restituer les processus de construction de mobilisation des communautés qui contestent les formes prises par la transition à la démocratie dans les territoires mapuche.

Pour cela, je montrerai que les mobilisations mapuche qui éclatent à la fin des années 1990 prennent appui sur les limites du discours et des pratiques néolibérales, qu'elles s'alimentent de l'histoire mapuche, dans laquelle la référence à la réforme agraire des années 1960 est un point de passage obligatoire, histoire qui rend possible d'autres possibles, et que les premières mobilisations, amenant à la constitution d'un mouvement permanent de revendications mapuche permet de défricher de nouveaux territoires mapuches qui avant les années 2000 avaient été silencieux. Finalement, je montrerai comment ces processus de mobilisation sont à l'origine d'une politisation mapuche (qui se noue autour de la question de la restitution du territoire mapuche) des habitants des communautés.

### III- Les contestations mapuche au néolibéralisme

La lecture des mobilisations mapuche des années 1990 et 2000 accorde une importance première à l'existence d'une mémoire mapuche (Correa et Mella, 2010, Tricot, 2013), sur laquelle s'appuieraient les mobilisations des communautés afin de fonder la légitimité de leurs revendications.

Toutefois, comme on l'a vu, il ne suffit pas d'avoir conscience d'une usurpation, ou plus généralement d'une injustice, pour entreprendre une action visant à la corriger, qu'elle soit

---

<sup>26</sup> La question de la non révolte face à un ordre injuste a été posé par Barrington Moore (1978) en réponse aux travaux de Ted Gurr (1970), considérant que la grande question de la science politique devait être d'expliquer les révoltes sociales.

individuelle et/ou collective. On aimerait donc ici restituer le « comment » des mobilisations mapuche, plutôt que le « pourquoi »<sup>27</sup>

On utilisera donc ici la littérature de la sociologie des mouvements sociaux pour penser le passage à la mobilisation de deux communautés, à des moments différents (l'une en tant que précurseur du cycle de mobilisation qui s'ouvre dans la seconde moitié des années 1990, et l'autre à la fin des années 2000, alors les actions de récupération de terres aient acquis un caractère banale).

#### A- Reconstruire un collectif pour passer à l'action collective

Antony Obershall (1973) a montré que le fait d'appartenir à des groupes préalablement constitués facilite la mobilisation. Le plus souvent les communautés mapuche sont considérées comme homogènes, et par conséquent douées d'une volonté collective naturelle. Or, les rapports socio-économiques réalisés par la CONADI dans certaines communautés face à leur revendication révèlent une hétérogénéité professionnelle plus importante qu'il n'y paraît. En ce qui concerne la communauté de Temucuicui, sur laquelle je m'appuierai pour rendre compte du processus de mobilisation de certaines communautés mapuche, on note tout d'abord qu'en 1998, 41, 6% des adultes de la communauté (hommes et femmes non étudiants) se déclaraient travailleurs saisonniers ou employés dans l'extraction forestière (là aussi comme saisonnier le plus souvent). Cette catégorie générale cache une grande diversité d'occupation, pouvant aller d'auxiliaire de bus, ouvrier-boulangier, saisonniers agricoles et une multiplicité d'autres petits boulots temporaires. Seulement 18% des actifs se déclaraient agriculteurs, c'est-à-dire travailleurs de la terre. Pour le reste, les occupations se répartissent entre femmes au foyer et étudiants.

Malgré cette hétérogénéité des profils professionnels (malgré le fait d'occuper des positions subordonnés dans l'espace professionnel) la mobilisation d'une identité mapuche, basée sur l'appartenance à un territoire et sur une histoire partagée permet la définition du groupe pour une éventuelle mobilisation.

#### B- Une nouvelle structure des opportunités politiques

La sociologie des mobilisations, afin de dépasser les analyses individualisantes, voire psychologisantes s'est intéressée aux contextes qui facilitent les mobilisations, c'est-à-dire aux transformations des structures sociales, économiques et politiques qui rendent possible la mobilisation et la protestation<sup>28</sup>.

Si cette approche permet de rompre avec l'illusion héroïque des mobilisations pour comprendre au-delà des motivations des acteurs ce qui les met en mouvement, un usage trop routinisé de la notion de « structure des opportunités politiques » peut conduire à perdre de vue les processus concrets par lesquels les acteurs se saisissent des transformations politiques, sociales et économiques pour agir. C'est pourquoi il faut articuler le nouveau contexte et les perceptions, basées sur leurs expériences, qu'en ont les acteurs.

---

<sup>27</sup> On renvoie ici à la critique de l'analyse des mouvements sociaux en Amérique latine, effectuée par Camille Goirand (2010)

<sup>28</sup> Voir Doug McAdam (1982)

Tout d'abord, il convient de mentionner l'adoption d'une nouvelle loi indigène (loi 19.253) en 1993, laquelle reconnaît le droit à la terre pour les Mapuche (article 1) et crée un point de fixation pour les revendications mapuche dans la mesure où elle crée un fond ayant pour but d'acheter des terres à des communautés, parties de communautés ou individus mapuche. Toutefois, cette loi va montrer ses limites. Outre celles que l'on a évoqué en première partie, le faible budget du fond d'achat de terres, au regard des demandes des communautés dès le début des années 1990<sup>29</sup> et sa subordination à des intérêts supérieurs, notamment ceux des entreprises forestières et de manière générale à la sacralité de la propriété privée va entraîner sa contestation.

Les dirigeants historiques des communautés revendiquant des terres qu'ils avaient occupés durant l'Unité Populaire, proches pour la plupart de l'organisation Ad Mapu, et de ce fait enclin à accepter le nouveau cadre institutionnel en vigueur à partir de 1993, vont s'épuiser sur les limites de cette nouvelle loi, étant incapables d'apporter des résultats concrets aux communautés qu'ils représentent.

Aux limites de la loi indigène s'ajoutent les limites des politiques publiques indigènes (les politiques de développement que l'on a abordé en première partie) dans la mesure où les Mapuche les plus démunis en « capital foncier » se rendent compte que le rêve de prospérité, de modernisation et de développement est impossible, malgré leurs efforts, en l'état actuel de la distribution des terres. Dès la fin des années 1990, les Mapuche entrés en mobilisation pointent du doigt ces politiques, et considèrent qu'elles représentent des « miettes » (le terme revient dans de nombreux discours de dirigeants mapuche). Les chemins de la mobilisation mapuche passent par les déceptions occasionnées par la promesse de développement, et est marquée par un retournement des promesses du gouvernement contre lui-même. C'est ce qu'illustre un jeune d'une trentaine d'années de la communauté de Chacaico à Ercilla, déçu par les politiques d'aide aux paysans mapuche du gouvernement, malgré toute sa bonne volonté pour se convertir en agriculteur productif :

*« Pourquoi les Mapuche on devrait se contenter d'être des petits agriculteurs qui luttent pour leur survie ? Dans le cadre de mon groupe PDTI (programme mis en place par le gouvernement Piñera spécialement adressé aux petits agriculteurs mapuche), on a fait la demande d'un tracteur auprès des autorités, afin de pouvoir tirer un meilleur profit de nos terres, et celui-ci nous a été refusé. En réalité, le gouvernement ne veut pas que le Mapuche surgisse. On doit rester des petits, et les grands doivent rester grands. »*

C'est ce que raconte un comunero mapuche de Temucuicui lors d'une conversation informelle : « La politique de la communauté, c'est de dire, rendez-nous d'abord notre territoire, et ensuite on pourra s'asseoir autour d'une table pour parler de politique de développement. ». Le lonko de la communauté traditionnelle de Temucuicui m'expliqua aussi lors d'une conversation informelle que dans les années 1990 les fonctionnaires des agences de développement voulaient faire de tous les Mapuche de petits producteurs productifs de légumes (production qui demande moins d'espace pour donner des résultats), mais il me dit s'être vite rendu compte que tous les Mapuche ne pouvaient se positionner sur ce créneau limité.

---

<sup>29</sup> Voir le cadastre des demandes mapuche réalisés par José Aylwin et Martin Correa en 1995

En outre, ces politiques, considérés comme insignifiantes au regard des usurpations foncières, excluent ceux qui suite à la division des communautés ne disposent d'aucun titre de propriété, les sans-terres travaillant la terre de leurs parents ou de membres de leurs familles, et qui alternent entre vie à la communauté et travail saisonnier.

Cette nouvelle génération entretient un rapport aux institutions beaucoup plus lâche par rapport à leurs parents, dans la mesure où ils ne sont pas propriétaires, et ne dépendent plus comme leurs parents des grands propriétaires fonciers pour leur subsistance, notamment grâce au désenclavement des communautés et la facilitation des migrations saisonnières loin de la communauté. Ce sont ces jeunes qui vont être à la tête des mobilisations pour la terre et le territoire.

La déception de ces jeunes vis-à-vis de la transition est d'autant plus forte que les promesses d'éducation, et d'ascension sociale par l'éducation se sont avérées fictives. En effet, les jeunes qui prennent la tête des mobilisations dans leur communauté ont eu accès à un niveau d'étude sans précédent dans l'histoire de leur famille. La plupart d'entre eux accèdent à des études secondaires et certains d'entre eux arrivent même jusqu'aux portes de l'université. La scolarisation est à l'origine d'acquisition de nouvelles compétences, notamment linguistiques qui rendent plus facile l'interaction avec l'Etat, ses institutions et ses agents. Toutefois, les nouveaux savoirs acquis n'offrent pas d'opportunités de travail qualifié à ses jeunes. L'alternative qui se présente à eux est proche de celle que durent affronter leurs parents par le passé : migrer en ville et « faire les sales boulots » ou subsister sans terre à la communauté, avec quelques éléments de différenciation, comme une profonde crise de l'agriculture paysanne, l'approfondissement de l'érosion des sols, la destruction des écosystèmes locaux générés par l'intensification de l'activité forestière, etc.

L'entrée en dissidence de jeunes mapuche dans certaines communautés, comme celle de Temucuicui au sein de laquelle j'ai mené des recherches pendant plusieurs mois, se noue à l'intersection entre les propriétés du nouveau scénario politique, économique et social ouvert par le « retour à la démocratie » et les nouvelles compétences, ressources et représentations acquises par cette jeunesse mapuche sans terre.

Une fois la CONADI définitivement disqualifié par l'affaire Ralco<sup>30</sup> et par ses silences face aux demandes réitérés des plus vieux dirigeants, le champ semble être libre pour l'élaboration de nouveaux modes d'action.

### C- Le passage à l'action

---

<sup>30</sup> En 1997, alors que les autorités nationales entendent permettre la construction d'un barrage hydroélectrique dans la localité de Ralco, occasionnant le déplacement de quelques 80 familles Mapuche de la cordillère des Andes, deux directeurs de la CONADI s'opposent au projet et sont successivement démis de leur fonction, avant qu'un nouveau directeur docile soit nommé, permette l'approbation du projet et dévoile l'absence de pouvoir des Mapuche au sein de l'appareil d'Etat, et la subordination des intérêts indiens au mode de développement néolibéral.

Ce décor planté n'exclut pas la possibilité de migrer en ville comme alternative au manque de terres, et afin de ne pas prendre le risque d'une mobilisation risquée et coûteuse, en raison de la ferme défense de la propriété privée par les gouvernements de la Concertacion. C'est le fameux « exit option » envisagée par Hirschman (1970) face au mécontentement.

Toutefois, si cet « exit option » a certainement été le chemin silencieusement emprunté par de nombreux jeunes dans de nombreuses communautés (si l'on en juge par le dépeuplement des zones rurales de la IXe région). Les entretiens que nous avons mené au sein de la communauté de Temucucui pour reconstituer de la manière la plus serrée possible la décision d'occuper les terres de l'entreprise forestière voisine mettent l'accent sur l'importance de la mémoire collective. Il ne s'agit pas d'une mémoire intemporelle en l'occurrence, renvoyant à des temps ancestraux, mais d'une mémoire bien précise, celle des occupations de terres à la fin des années 1960 et des restitutions dans le cadre de la réforme agraire que ce type d'action avait permis. L'importance de ce précédent historique dans les premières mobilisations des années 1990 rappelle le rôle clé de la croyance dans les chances de réussite dans les processus de mobilisation (Klandersman, 1987), d'autant plus important que dans le cas qui nous intéresse on n'occupe pas des terres comme on va manifester le dimanche en France.

Les chances de réussite<sup>31</sup>, attestées lors des premières mobilisations par la mémoire des luttes passées, permettent aussi de penser les mobilisations dans d'autres communautés et territoires, qui n'avaient pas connu de mobilisations similaires par le passé. En effet, cette fois-ci, c'est la réussite de nombreuses communautés qui suite à des exemplaires mobilisations (Temucucui, Temulemu et d'autres) ont vu leur revendications territoriales satisfaites par le pouvoir, qui permet d'attester qu'il vaut la peine de se mobiliser, et entraîne les habitants généralement sans terres de ces communautés à se lancer dans des actions de « récupérations de terres ».

Au-delà d'une prise de conscience de l'injustice du sort réservé aux habitants des communautés, confinés dans d'étroites réserves par l'Etat chilien au début du XXe siècle, c'est donc du côté des conditions de possibilité de la contestation qu'il faut regarder, dans l'accumulation de ressources cognitives, organisationnelles et matérielles (possibilité de s'affranchir des ressorts de la domination clientéliste) pour saisir les mobilisations mapuche de ce début de XXIe siècle, ressources qui sont aussi à l'origine d'une autonomisation vis-à-vis des organisations politiques chiliennes, et qui permettent de mieux saisir l'élaboration d'un discours politique mapuche, c'est-à-dire qui revendique une autonomie politique au sein d'un territoire, à partir d'une historicité mapuche, celle de la colonisation des territoires mapuche, de la mise en réserve au début du XXe siècle et des dominations qui en résultent. La politisation de paysans mapuche au sein de certaines communautés gagnent à être appréhendées comme la résultante d'engagements dans des actions collectives, au cours desquels les « comuneros » sont sommés de justifier les raisons de leur action, et acquièrent ainsi des compétences politiques.

---

<sup>31</sup> Dans les entretiens réalisés avec les comuneros de Temucucui ayant participé aux premières occupations de terres après le retour à la démocratie, en 1997, mentionnent souvent comment élément déterminant l'efficacité démontrée par cette modalité d'action au temps de la réforme agraire. En effet, la communauté de Temucucui avait occupé une grande propriété foncière à partir de 1969 avant qu'elle soit expropriée en leur faveur par la corporacion de reforma agraria sous l'Unité Populaire.

## Conclusion sur l'engagement contestataire mapuche

En conclusion, on aimerait poser la question de l'alternative politique mapuche, c'est-à-dire des conditions de possibilité d'un projet politique mapuche au sein du territoire revendiqué. Au-delà d'une appréciation normative sur le sérieux des différents projets politiques existants, on aimerait plutôt insister sur les difficultés de socialisation au sein des communautés d'un projet politique mapuche opposé à la société néolibérale. D'une part insistant sur le fait que les actions de défiance au sein des communautés restent largement décriés par une partie des habitants mapuche des communautés, bien que ces dernières années l'activisme du mouvement mapuche ait permis de mieux faire connaître les raisons de la colère des « communautés en lutte ». D'autre part, la différenciation sociale qui caractérise la société mapuche en ce début de XXI<sup>e</sup> siècle rend les intérêts des Mapuche différents en fonction de leurs positions et de leurs aspirations sociales, ce qui rend difficile l'action collective ou du moins sa permanence dans le temps.

Ainsi, au cours d'une des mobilisations étudié lors de ma thèse, j'ai pu observer le délitement du collectif qui l'a porté. La mobilisation pour la récupération d'une moyenne propriété appartenant à l'Eglise catholique associait dans un même mouvement des professeurs d'école rurale qui en était les principaux acteurs, et des paysans mapuche sans terres, et aspirant à faire leur vie au sein de la communauté. Après deux années de mobilisation, et en l'absence de résultats concrets, les premières divisions ont commencé à poindre. Certains se sont retirés du mouvement estimant qu'ils perdaient leur temps et qu'ils valaient mieux postuler individuellement au programme d'achat de terre. D'autres se sont retirés du mouvement en raison de désaccords avec les professeurs quant à la conduite du mouvement, et notamment les formes d'action suivies, critiquant le manque de radicalité du répertoire d'action. Certains d'entre eux, après deux ans de lutte, ont décidé de quitter (temporairement) leur communauté pour aller travailler en ville. Les quelques familles qui ont continué l'action avaient pour la plupart des revenus mensuels liés à une activité salariale au sein ou à coté de leur communauté, en travaillant notamment comme professeurs ou petit personnel d'écoles rurales.

Derrière les désaccords stratégiques quant à la conduction du mouvement, on voit bien que les différents renvoient aussi à des différences sociologiques, qu'il reste à articuler dans un projet politique mapuche et qui sont le plus souvent subsumées dans l'idée d'un peuple opprimé.

## Bibliographie

Alonqueo Martin, 1985. *Mapuche, ayer-hoy*, Padre de las Casas, Ed. San Francisco

Araya José, 2003. *La invasión de las plantaciones forestales en Chile. Efectos de la actividad forestal en la población indígena mapuche en Chile*, Observatorio latinoamericano de conflictos ambientales OLCA

Aylwin José et Correa Martin, 1995. *Catastro de conflictos y demandas de tierras mapuche en la provincia de Malleco*, Corporación de Desarrollo Indígena (CONADI). Informe y antecedentes recopilados por comunidad

Bengoa, José, 2000 [1985]. *Historia del Pueblo Mapuche siglo XIX y XX*, Santiago de Chile: LOM Ediciones

Bertrand Romain, 2007/5. « Rencontres impériales. » L'histoire connectée et les relations euro-asiatiques, *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, n° 54-4bis, p. 69-89.

Boccard, Guillaume, 2007 « Etnogubernamentalidad. La formación del campo de la salud intercultural en Chile », *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, Vol. 39, N°2, pp. 185-207

Pierre Bourdieu, 1998. « De la domination masculine » in *Le Monde Diplomatique*. <http://www.monde-diplomatique.fr/1998/08/BOURDIEU/10801>

Cantoni Wilson, *Legislación indígena e integración del Mapuche*, Santiago de Chile

CEPAL, 2012. *Desigualdades territoriales y exclusión social del pueblo mapuche en Chile. Situación en la comuna de Ercilla desde un enfoque de derechos*, Colección documentos de proyectos

Correa Martin, Molina Raul & Yañez Nancy, 2005. *La Reforma Agraria y las tierras mapuches. Chile 1962-1975*. Santiago, LOM

Correa Martin et Mella, Eduardo, 2010. *Las razones del illkun/enojo. Memoria, despojo y criminalización en el territorio mapuche de Malleco*, Santiago, LOM

Dobry Michel, 2003. « Légitimité et calcul rationnel. Remarques sur quelques « complications » de la sociologie de Max Weber », in Pierre Favre, Jack Hayward et Yves Schemel, dirs, *Etre Gouverné. Hommages à Jean Leca*, Paris, Presses de Sciences Po.

Foerster Rolf et Montecino Sonia, 1988. *Organizaciones, líderes y contiendas mapuches, 1900-1970*. Santiago, Ediciones CEM

Foucault Michel, 1982. « Le sujet et le pouvoir », dans *Dits et écrits. IV. Paris*, Gallimard : 222–243

Goirand Camille, 2010. « Penser les mouvements sociaux d'Amérique Latine. Les approches des mobilisations depuis les années 1970 », in *Revue française de Science politique*, Vol. 60 N°3, p. 445-466

Gomez Leyton Juan Carlos, 2010, *Política, democracia y ciudadanía en una sociedad neoliberal (Chile: 1990-2010)*, Santiago, Editorial ARCIS

Gurr Ted. 1970. *Why men rebel*. Princeton, Princeton University Press

Hirschman Albert, 1995 (1970). *Défection, prise de parole et loyauté*, Fayard, Paris

Klandermans B. et Oegema D., 1987. « Potentials, Networks, Motivations and Barriers Steps toward Participation in Social Movements », *American Sociological Review*, vol 52, p.519-531



Laval Christian et Dardot Pierre, 2010, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*. Paris, La découverte

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

Mallon Florencia. 2004, *La sangre del Copihue*, Santiago, LOM Ediciones

McAdam Doug, 1982. *Political Process and the Development of Black Insurgency (1930-1970)*, The University of Chicago Press, Chicago

Moore Barrington, 1996 (1978). *La injusticia: bases sociales de la obediencia y la rebelión*, UNAM-Instituto de Investigaciones Sociales, México, 481 pp.

Navarro Leandro, 1909. *Crónica militar de la conquista i pacificación de la Araucanía desde el año 1859 hasta su completa incorporación al territorio nacional*, Santiago, Imprenta i Encuadernación Lourdes.

Obershall Anthony, 1973. *Social Conflict and Social Movments*, Englewood Cliffs, Prentice Hall

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

Poupeau Franck, 2012. *Les mésaventures de la critique*. Paris, Raisons d'agir

Saavedra Cornelio, 1870. *Documentos relativos a la ocupación de Arauco*. Santiago. Imprenta La Libertad

Stuchlick Milan, 1974. *Rasgos de la sociedad mapuche contemporánea*. Santiago, Ediciones Nueva Universidad Universidad Católica de Chile Vicerrectoría de Comunicaciones.

Tricot Tito, 2013. *Autonomía. El movimiento mapuche de resistencia*, Santiago, Ceibo ediciones

