
Résistances en pays mapuche :

le Chili postdictatorial au défi de la question autochtone

Bastien SEPULVEDA

Postdoctorant, ICIS, Pontificia Universidad Católica de Chile

Résumé

Dès le courant des années 1980, le mouvement mapuche est parvenu à se positionner, tant sur la scène nationale chilienne qu'internationale, dans le débat portant sur le retour à la démocratie au Chili. Si cette résurgence s'est d'abord faite dans l'ombre des partis d'opposition au régime militaire, les activistes autochtones se sont toutefois vite affranchis des influences partisans. Un nouveau cycle de revendication mapuche s'est ainsi constitué au tournant des années 1990, s'imposant même comme l'un des foyers de contestation les plus actifs à l'approfondissement du modèle néolibéral. Cette communication s'intéresse aux modalités de constitution de ce cycle, souvent présenté comme lieu de redéfinition et d'élargissement du concept de démocratie dans le Chili contemporain. En d'autres termes, c'est de la place et de la reconnaissance des Mapuches dans la société chilienne post-dictatoriale dont il est ici question. Les politiques multiculturelles mises en place au cours des deux dernières décennies sont de ce fait analysées eu regard de leur capacité à reconnaître, assumer et valoriser la diversité culturelle existante et revendiquée au sein de l'Etat chilien.

Mots clés : Chili, mouvement mapuche, cycle de revendication, autochtonie, multiculturalisme

1. Introduction

Soumises à la normativité du cadre juridico-légal chilien depuis la campagne militaire de Pacification de l'Araucanie (1861-1884), les structures socio-politiques mapuches ont considérablement évolué tout au long du siècle passé. La recherche d'espaces d'autonomie permettant de transgresser la tutelle de l'Etat semble alors s'être posée comme une constante dans l'histoire du mouvement mapuche. C'est ainsi à la gestation d'un puissant mouvement autochtone, fondé sur l'affirmation d'une identité culturelle et politique différenciée, que l'on a progressivement assisté au Chili au cours du dernier siècle. Aussi, à chaque nouvelle période, à chaque nouveau tournant de l'histoire politique chilienne, de nouvelles organisations ont fait surface, se substituant aux anciennes, parfois avec les mêmes dirigeants, mais actualisant systématiquement le contenu et l'orientation de leurs discours. José Mariman a introduit pour cela l'expression de « cycles de revendications » que je reprendrai ici à mon compte. Il précise « [qu'] *un cycle surgit face à une action de l'Etat ou de la société dominante, des organisations se créent, un processus de mobilisation commence et se termine, sans que les demandes qui lui ont donné origine aient été nécessairement satisfaites* » (Mariman, 1994 : 100).

Plusieurs cycles ou périodes, correspondant à autant de « moments » ayant marqué l'évolution du contexte politique chilien, peuvent ainsi être identifiés. Mais l'émergence de nouveaux cycles de revendications ne se restreint pas uniquement à un simple effet d'adéquation conjoncturelle. Elle est aussi le fruit de réajustements internes et de l'évolution

du projet mapuche. En ce sens, il est important de considérer que le mouvement mapuche répond également à des jeux de pouvoir interne et d'équilibre des forces en présence, au sein d'une nébuleuse organisationnelle ne pouvant en aucun cas être qualifiée de bloc unifié. On retrouve, de fait, pour chacun des cycles identifiés, plusieurs organisations défendant souvent les mêmes intérêts, mais proposant rarement le même chemin pour y parvenir. Par-delà des discordes portant sur la forme, l'ensemble des organisations semble toutefois avoir été traversé par la même recherche de reconnaissance. On notera alors la vitesse avec laquelle, jusqu'à nos jours, se sont succédés les dirigeants et leurs organisations.

En réponse à l'appel lancé dans le cadre de ce colloque, je m'intéresserai ici plus spécifiquement au cycle contemporain de revendication, s'étant initié dans la conjoncture du retour à la démocratie et se prolongeant jusqu'à aujourd'hui. J'analyserai ainsi, dans une première partie, la manière dont a évolué le mouvement mapuche depuis le coup d'Etat du 11 septembre 1973. Je préciserai en quoi les effets conjugués du contexte national chilien et de l'internationalisation de la question autochtone, dans le courant des années 1970, ont exercé une influence déterminante se traduisant finalement par la restructuration du mouvement et l'émergence de nouvelles organisations. Aussi, dans une seconde partie, je m'intéresserai à l'argumentaire et aux discours formulés par ces organisations et leurs dirigeants. Une attention particulière sera alors portée à la question du territoire qui, comme je le démontrerai, est indissociable des demandes contemporaines d'autonomie. Enfin, dans une troisième partie, je recentrerai la réflexion sur la position de l'Etat chilien, laquelle se manifeste par le déploiement et l'institutionnalisation de politiques multiculturelles visant à désamorcer les demandes autonomistes.

2. Le mouvement mapuche dans le Chili postdictatorial

Au lendemain du coup d'Etat, le mouvement mapuche, comme l'ensemble des mouvements sociaux au Chili, se dispersa. Avec le soutien moral et matériel de l'Eglise Catholique, il parvint cependant à se restructurer en 1978, sous l'égide des Centres Culturels Mapuches (CCM). Cette résurgence s'organisa autour du rejet du projet du gouvernement militaire de liquider la propriété collective autochtone datant de la mise en réduction du début du XXe siècle. Les dirigeants des CCM voyaient alors dans le passage au régime commun de propriété l'accentuation du risque de perte territoriale (Rupailaf, 2002).

Parallèlement, des Mapuches partis en exil s'organisèrent de leur côté autour de ce qui devint en 1978 le Comité Extérieur Mapuche (CEM). Tout en prêtant appui aux mobilisations des CCM au Chili, ils menèrent campagne auprès d'institutions internationales et d'organisations non gouvernementales. Fort de sa présence dans un grand nombre de pays d'Europe, comme l'Angleterre, la France, l'Allemagne, la Belgique, la Suède, la Suisse ou encore la Hollande, le CEM contribua à sensibiliser l'opinion publique internationale à la cause mapuche. Sa dissolution en 1984 répondit à la résurgence, en son sein, de positions politiques divergentes, dans un contexte où, au Chili, les partis d'opposition au régime militaire étaient nouvellement autorisés. En outre, l'ouverture démocratique amorcée au milieu des années 1980 se solda par le retour de plusieurs membres de l'organisation au Chili : environ 20% d'un total d'une cinquantaine de personnes (Chihuailaf, 2002).

En ce sens, l'expérience du CEM reflète relativement bien la situation vécue par l'ensemble du mouvement mapuche à cette période. Le retour des partis d'opposition sur le devant de la scène publique eut également pour effet d'atomiser les CCM. Renommée Admapu en 1981, l'organisation fut progressivement placée dans l'orbite communiste. Cette situation provoqua d'ailleurs la sortie, en 1985, des sympathisants chrétiens-démocrates qui fondèrent une nouvelle organisation : Nehuen Mapu. S'ensuivit le départ des sympathisants socialistes qui, à partir de 1987, fondèrent successivement Lautaro Ñi Ayllarehue, l'Association Mapuche Arauco et la Commission 500 ans de Résistance Mapuche. De sorte qu'à la fin des années

1980, Admapu fut définitivement placée sous le contrôle des sympathisants communistes (Mariman, 1999-a).

Au-delà de leurs divergences, ces organisations continuaient cependant de partager un certain nombre de positions. L'opposition au processus de division des communautés, notamment, fut sans conteste la question pour laquelle le consensus fut le plus évident. Tous, sans exception, toutes tendances confondues, se déclarèrent favorables au blocage du processus de liquidation de la propriété collective. Ce fond commun permit le rassemblement, entre 1987 et 1988, de l'ensemble des référents mapuches au sein d'une structure fédératrice connue sous le nom de Futa Trawun. Avec des représentants d'autres peuples autochtones du Chili, les dirigeants du Futa Trawun firent part au candidat Patricio Aylwin, le 12 octobre 1989, de leur proposition de réforme des politiques indigénistes. Bon gré mal gré, ils s'inscrivirent ainsi dans une stratégie de coopération au regard de ce qui deviendrait la principale force politique du pays des vingt prochaines années.

Seuls les membres de la Commission 500 ans de Résistance Mapuche, renommée Conseil de Toutes les Terres (CTT) en 1990, se maintinrent à l'écart de ce processus. Pourtant issue de la scission de l'une des branches socialistes d'Admapu, l'organisation se déclara libre de toute forme d'idéologie partisane. Son fondateur et leader incontestable, Aucan Huilcaman, annonçait ainsi à la presse, en 1991, que « *les partis politiques, dans leur majorité, ont joué un rôle neutralisant pour le développement de notre action* » (cité dans Mariman, 1999-b : 9). Très active à ses débuts, l'organisation maintient aujourd'hui encore un protagonisme non-négligeable. Posant en toile de fond la question de l'équilibre et des rapports de force tissés entre société mapuche et société chilienne, le CTT peut être considéré d'une certaine manière comme représentatif de l'ensemble des organisations de la période post-dictatoriale.

En outre, dans le début des années 1990, les dirigeants de l'organisation orchestrèrent des occupations symboliques de terres qui auraient vraisemblablement permis d'accélérer le processus ayant abouti à la promulgation de la nouvelle Loi Indigène en 1993 (Rupailaf, 2002)¹. Ladite loi créa la Corporation Nationale de Développement Indigène (CONADI) en la dotant d'un Fond de Terres et Eaux dont la principale fonction, jusqu'à aujourd'hui, consiste à racheter des terres pour les transférer, à titre gratuit, aux communautés. Beaucoup de familles mapuches se sont alors inscrites au registre du Fond de Terres et Eaux. Mais l'incapacité institutionnelle de satisfaire des espérances frustrées de longue date eut pour effet d'attiser les braises d'une impatience qui se transforma rapidement en un feu ardent. Dès 1994, plusieurs communautés se déclarèrent « en conflit », notamment dans le secteur côtier de la Province d'Arauco où fut fondée, en 1996, la Coordinatrice Territoriale Lafkenche.

Un tournant important est alors franchi lorsque, le 1^{er} décembre 1997, trois camions de la société forestière Bosques Arauco sont brûlés, en signe de protestation, dans le secteur Pichiloncoyan de la commune de Lumaco (Mariman, 2001). Dans les mois qui suivirent, la Coordinatrice Territoriale Lafkenche étendit son champ d'action à la province voisine de Malleco devenant, courant 1998, la Coordinatrice Arauco-Malleco (CAM). Les communautés affiliées à cette organisation partagent le fait d'avoir espéré, de longue date, une solution judiciaire à leurs problèmes de terres. Frustrées par l'inachèvement de la Réforme Agraire, lassées par la lourdeur administrative de la CONADI, elles résolurent de récupérer, sans plus attendre, ce qu'elles considéraient leur revenir de droit. Dans la défiance la plus totale des règles et de l'autorité des pouvoirs publics, des communautés parfois entières commencèrent à pénétrer sur les terres des *fundos* voisins dont elles revendiquaient la

¹ Elles ont aussi été durement réprimandées par l'application de sanctions condamnant la violation du principe de propriété privée. Non moins de 144 membres de l'organisation ont été requis par la justice chilienne, en 1992, en application de la Loi de Sécurité Intérieure de l'Etat (Rupailaf, 2002).

propriété. Leur but étant, à terme, d'y exercer ce que la CAM nomme le « contrôle territorial », elles initièrent un processus de récupération effective et productive -dans le sens agraire du terme- des terres en litige.

On s'éloigne là substantiellement des occupations symboliques du début des années 1990. Optant pour une posture radicale, les membres de la CAM se définissent avant tout comme des hommes de terrain et, partant, comme le bras « militaire » de la nation mapuche. D'une intransigeance implacable, les dirigeants de l'organisation s'opposent frontalement à l'Etat et ses institutions avec lesquelles ils refusent catégoriquement de dialoguer, en raison de quoi la plupart d'entre eux sont aujourd'hui poursuivis et constamment requis par la justice chilienne. Plusieurs purgent de lourdes peines, pouvant encourir jusqu'à dix ans d'emprisonnement qu'ils assument alors en qualité de « prisonniers politiques mapuches ». Enfin, il ne faut pas oublier de mentionner que l'organisation compte à cette date la disparition d'au moins trois de ses militants, tués par balles lors d'affrontements avec les forces de l'ordre.

La CAM et le CTT ne sont pas -et n'ont jamais été- les seules organisations actives au sein du mouvement mapuche. Leur apport a cependant été considérable et elles continuent aujourd'hui encore, chacune à leur manière, de marquer l'opinion publique par des mobilisations parfois spectaculaires. En ce sens, leur influence sur la structuration du mouvement et ses orientations reste importante, et ce malgré l'apparition de nouvelles organisations et d'un certain renouvellement du leadership. Leurs positions illustrent relativement bien celles du mouvement dans son ensemble, qui au-delà de divergences sur la forme se rejoint sur le fond. Afin d'en rendre compte, je porterai davantage attention, dans la seconde partie, aux contenus du discours et des revendications formulées par les représentants mapuches dans le contexte du Chili post-dictatorial et du cycle actuel de mobilisations.

3. « Le retour au pays mapuche »²

Comme le note Roberto Santana (1999 : 80), « [...] ce cycle de mobilisation mapuche est surtout marqué par la demande d'espaces politiques, d'autonomie vis-à-vis du système politique et institutionnel national ». Dès 1990, certains représentants d'Admapu parlaient ainsi de la création d'un « congrès mapuche », conçu comme espace de pouvoir et de représentation, concédant et reconnaissant aux autochtones le pouvoir de légiférer et d'influer sur leur propre devenir³. Reprise, repensée et différemment calibrée selon les contextes, l'idée a fait son chemin. On a alors tour à tour parlé de « parlement mapuche », de « parlement régional interethnique » ou, plus récemment, de « gouvernement mapuche ». Au-delà des différences sur la forme et la considération des moyens à mettre en oeuvre, la finalité du projet fait l'unanimité : la reconnaissance et l'acceptation de l'existence d'une nation mapuche autonome et de son territoire.

3.1. Affirmation nationale et droit à l'autodétermination

L'ouverture internationale du mouvement mapuche, depuis l'expérience des premiers exilés politiques dans les années 1970 à l'intégration plus récente de certains dirigeants à de grands forums autochtones, a eu d'importantes répercussions tant sur la nature des revendications formulées que sur l'argumentaire les accompagnant. La participation d'un nombre croissant de leaders mapuches aux mobilisations autochtones à l'échelle internationale s'est en effet soldée par l'apparition d'une nouvelle terminologie faisant table

² Traduction de l'espagnol « El retorno al país mapuche », titre original d'un article publié par José Ancan et Margarita Calfío du Centre Liwen en 1999, dans lequel les auteurs discutent des défis posés par la reconstruction territoriale mapuche à l'aube du XXI^e siècle (Ancan et Calfío, 1999).

³ Voir à ce sujet l'entretien réalisé à Ana Llao et Elisa Avendaño, publié en 1990 dans Liwen n°2.

rase de l'usage de l'expression « race araucane », expression d'origine coloniale par laquelle on avait l'habitude de se référer aux Mapuches. Dans le courant des années 1970, on assista progressivement à la revendication d'une « nation mapuche » qui, se déclarant artificiellement divisée par l'imposition de la frontière tracée entre le Chili et l'Argentine, réaffirma son droit à l'autodétermination.

Une telle resémantisation ne peut être considérée comme une simple révision symbolique des catégories classificatoires d'antan. Car en se définissant désormais comme « peuple » ou « nation », les représentants mapuches affirment leur volonté de sortir de l'historicité du cadre de l'Etat, resignifier -discursivement au moins- leur position et leur protagonisme, et reprendre le contrôle de leur destin. Dans un entretien accordé à la presse chilienne en 1999, A. Huilcaman déclarait ainsi que « *la première chose que nous demanderons est notre droit à l'autodétermination, qui est profondément lié à la reconnaissance constitutionnelle de notre existence comme peuple* » (cité dans Santana, 1999 : 85). Il découle en effet de l'affirmation nationale mapuche une série d'implications d'un point de vue juridico-légal, dont la plus importante est probablement la reconnaissance, via une réforme constitutionnelle, du Chili en tant qu'Etat multiculturel.

Centrale dans les demandes exprimées par le mouvement mapuche depuis le retour à la démocratie, cette revendication est toujours d'actualité aujourd'hui et traverse de fait l'ensemble des luttes menées au cours des deux dernières décennies. Elle a d'ailleurs longtemps été accompagnée de la demande de ratification de la Convention n°169 de l'Organisation Internationale du Travail (OIT) qui, outre reconnaître aux populations autochtones leur statut de « peuples », met en avant leur droit de consultation et de participation dans toute décision affectant leur devenir en tant que collectivité. Ratifié par le Chili en 2008, sa mise en oeuvre devrait signifier à terme un réagencement et un ajustement des institutions publiques sur les standards internationaux reconnus en terme de droits des peuples autochtones. D'une certaine façon, cette mesure a ainsi permis d'approfondir les avancées promues par la législation indigéniste de 1993 qui, contrairement aux souhaits des représentants mapuches, ne reconnaît pas l'existence de « peuples » ou « nations » autochtones auxquels il se réfère en tant qu'« ethnies » (Rupailaf, 2002).

En raison de ses implications sur le plan politique, la demande de reconnaissance du statut de peuple autochtone s'est posée -et continue de se poser- en défi au rétablissement et à la redéfinition du projet démocratique dans le Chili postdictatorial. Car de cette reconnaissance découle en effet le respect et la formalisation d'une série de droits que les leaders autochtones qualifient de « fondamentaux » et dont le premier et le plus important est sans aucun doute celui référant au territoire. Envisagé comme cadre dans lequel un hypothétique statut d'autonomie devrait pouvoir prendre place, le territoire est aujourd'hui omniprésent dans le discours public mapuche. Posé idéologiquement comme condition à la matérialisation du projet d'autonomie politique, la revendication du territoire mapuche cristallise le processus de reconstruction nationale autochtone. Il n'y aurait, en somme, pas d'autonomie sans territoire. Les implications dérivant de l'affirmation de l'existence de la nation mapuche seraient donc avant tout géographiques.

3.2. L'autonomie territoriale en débat

Si les revendications territoriales sont aujourd'hui indissociables des demandes d'autonomie, la référence au territoire n'est pas une nouveauté dans le discours des représentants mapuches. Depuis le début des années 1930 au moins, suivant la succession des cycles de mobilisation mapuche, différents projets territoriaux ont effectivement été formulés (Sepúlveda, 2012-b). Ce qu'il y a d'inédit dans le cycle accompagnant la transition démocratique n'est donc pas tant la place centrale faite au territoire que le dispositif discursif légitimant sa revendication. Notons, par exemple, qu'un drapeau national a été créé dans le début des années 1990, sous l'impulsion d'une initiative du CTT. Ce drapeau est aujourd'hui

repris par l'ensemble des organisations et certains ont même proposé de l'officialiser comme emblème national. Comme le souligne Guillaume Boccara (2006 : §9), « *le fait d'étendre l'usage d'un drapeau mapuche fait allusion à l'expression d'une insurrection symbolique contre l'ordre centralisé de l'Etat-nation* ».

En outre, le territoire revendiqué, celui de la nation mapuche, est aussi réapproprié par la langue, « labellisé » en quelque sorte, à l'aide d'un nom faisant désormais foi de son existence. Les intellectuels du centre Liwen, fondé en 1989 à Temuco, ont ainsi fait référence dans certains de leurs écrits au Mapuchemapu -la « terre des Mapuches »-, mais c'est finalement le terme Wallmapu -littéralement « toutes les terres »- qui s'est imposé. Forme d'espace « prémoderne » sur laquelle les juridictions administratives de l'Etat se seraient superposées de manière purement arbitraire, Wallmapu resurgit dans le discours mapuche doté d'une charge symbolique forte. Sa réhabilitation aurait pour effet de faire table rase des juridictions imposées de la géographie coloniale. Une note publiée sur le site *Mapuche International Link* (MIL) en rapporte l'organisation interne :

« *La Nation Mapuche se situe dans ce que l'on appelle le Cône Sud de l'Amérique, au sud des territoires qu'occupent aujourd'hui les Etats du Chili et de l'Argentine. Traditionnellement, le peuple Mapuche s'organise en quatre régions géographiques, ou meli wixan-mapu ; chaque wixan-mapu est intégré de aylla rewe (huit départements) [sic.] qui, à leur tour, se composent de communautés, connues sous le nom de lof ; l'ensemble de tous les territoires constitue le wallmapu ou pays mapuche* »⁴.

Plus de communes donc, ni de provinces, de régions, et même d'Etats, mais un pays mapuche possédant ses propres assises territoriales et se réclamant d'un ordre géopolitique subvertissant les frontières du cône sud-américain. Les Andes, considérées dans les imaginaires nationaux sudaméricains comme « frontière naturelle », s'amenuisent au point même de disparaître, au profit de la « [...] réarticulation de réseaux, économiques, sociopolitiques et pluriséculaires qui s'étendent du Pacifique à l'Atlantique » (Le Bonniec, 2002 : 45). On serait bien entendu tenté de parler, à ce propos, de « révisionnisme » ou de réécriture du temps et de l'espace. Le pays mapuche transandin ne relève cependant encore que de la fiction, se rattachant à une communauté encore virtuelle et largement imaginée.

De fait, l'ensemble des projets territoriaux contemporains continuent, en pratique, de s'inscrire dans le cadre de l'Etat-nation. Côté chilien, du moins, les propositions parlent invariablement d'un territoire centré sur l'actuelle région de l'Araucanie considérée comme cœur historique du pays mapuche. Invoquant le traité signé en 1641 à Quilin, le fleuve Bío-Bío est souvent même revendiqué comme frontière septentrionale⁵. A. Huilcaman déclara ainsi, en 1991, que « *la mobilisation continuera jusqu'à obtenir la récupération territoriale de la marge sud du Bío-Bío vers le sud* » (Mariman, 1999-a : 39-40). Il n'a cependant jamais détaillé les modalités précises du régime d'autonomie qui pourrait voir le jour au sud du fleuve Bío-Bío. En ce sens, la proposition d'autonomie la plus aboutie jusqu'à nos jours revient sans aucun doute aux dirigeants de Wallmapuwen, parti politique mapuche en formation apparu en 2005 sur la scène publique.

3.3. Le projet d'autonomie régionale de Wallmapuwen

⁴ En ligne sur : http://www.mapuche-nation.org/espanol/main/especial/nacion_m/nacion_m.htm. Notons que le MIL est l'une des deux organisations mapuches créées en Europe, suite à la disparition du CEM.

⁵ En érigeant le fleuve Bío-Bío en une frontière séparant le royaume espagnol -au nord- d'un territoire mapuche autonome -au sud-, le Traité de Quilin mit fin aux conflits de la longue Guerre d'Arauco (1541-1641).

L'idée de fonder un parti politique mapuche n'est pas nouvelle. En 1989, notamment, des dirigeants mapuches et d'autres peuples autochtones du pays posèrent les bases du Parti pour la Terre et l'Identité (PTI). Lancés dans les élections parlementaires, les candidats du PTI n'obtinrent cependant que de maigres résultats. Parallèlement, une génération de jeunes intellectuels mapuches fit irruption à Temuco où ils formèrent, en 1989, le Centre d'Etudes et de Documentation Mapuche Liwen. Leur vocation était moins d'agir sur la réalité que de penser et évaluer la situation de leur peuple au regard du paysage politique chilien. Responsables d'une importante production intellectuelle matérialisée notamment dans la publication d'une revue spécialisée publiée entre 1990 et 1999, ils contribuèrent à préciser les termes du débat sur la question de l'autonomie mapuche. Chemin faisant, ils parvinrent à la conviction de la nécessité de « [construire] *une force politiquement et idéologiquement indépendante des partis politiques chiliens* » (Mariman, 1999-b : 7).

Certains des membres de Liwen fondèrent ainsi en 2005 le parti politique mapuche Wallmapuwen. Non encore formalisé à ce jour, en raison des multiples obstacles posés par le système électoral et la Loi Organique Constitutionnelle des Partis Politiques, Wallmapuwen a néanmoins soutenu les candidatures de plusieurs de ses membres qui se sont présentés aux élections municipales de 2008 et 2012 en tant que candidats indépendants, ce qui ne leur a guère réussi jusqu'à ce jour. Malgré d'importantes campagnes menées sur le terrain par les candidats indépendants de Wallmapuwen, les seuls prétendants d'origine mapuche aujourd'hui élus continuent de l'être au nom d'un parti formellement établi. Le pragmatisme du vote mapuche semble pouvoir expliquer, au moins en partie, une telle situation (Mariman, 1990).

C'est toutefois sur le contenu du programme proposé par les dirigeants de Wallmapuwen qu'il convient d'insister ici. Celui-ci se structure sur le projet de reconnaissance d'une région autonome pluriethnique intégrée à l'Etat chilien. C'est ainsi l'idée d'un pouvoir local décentralisé, élu au suffrage universel direct et représentatif de l'ensemble de la population régionale -dans toute sa diversité-, qui guide le projet du parti en formation. Une véritable « révolution démocratique » dans un Chili construit sur le modèle jacobin français, où le seul pouvoir local réel -mais restreint- revient aux communes de l'échelon municipal. C'est d'ailleurs sur la conquête électorale de cet échelon et la constitution d'un réseau régional de maires mapuches autonomes que repose leur stratégie d'*empowerment*. Le pays mapuche apparaît ainsi dans le discours de Wallmapuwen comme une nouvelle circonscription administrative, centrée sur l'actuelle Région d'Araucanie et à laquelle s'agrègent également quelques communes adjacentes des régions du Bío-Bío et de Los Ríos -détachée de Los Lagos depuis 2008 :

« Le Projet de Wallmapu ou Pays Mapuche Autonome engloberait un territoire de 45.720 km². Il serait constitué par toute la région de l'Araucanie (32 communes correspondant à l'aire non hachurée), outre onze communes adjacentes, mises en évidence par l'hachuré : Lewfü, Los Alamos, Cañete, Kontulmo et Tirúa qui correspondent actuellement à une partie de la Province d'Arawko; Mulchen, Kilako, et Alto Bío-Bío, détachée de Santa Bárbara, et qui correspondent à une partie de la Province de Los Angeles, les deux provinces faisant partie de la Région du Bío-Bío. Ce projet inclut également à Mariküna, Lanko et Panguipulli correspondant à la Province de Valdivia, qui correspond actuellement à la Région de Los Lagos » (Naguil, 2005 : 13)⁶.

Carte 1.- Le projet territorial de Wallmapuwen

⁶ La traduction est d'Irène Hirt, 2008, p. 202.



Source : Naguil (2005)

Les dirigeants de Wallmapuwen ne remettent donc pas fondamentalement en cause les divisions administratives chiliennes, mais en proposent néanmoins un réagencement. Temuco, symbole du pouvoir de l'administration régionale, en est revendiquée comme capitale, « dans la mesure où cette ville constitue le centre des affaires politiques mapuche » (Naguil, 2005 : 14). Comme précisé plus haut, ce projet d'autonomie territoriale n'est pas le seul ni le premier à avoir été formulé au sein du mouvement mapuche, mais reste à ce jour le plus abouti. Toutefois, par-delà tout débat portant sur la validité et/ou la viabilité de tel ou tel autre projet d'autonomie, le territoire mapuche doit avant tout être compris et considéré comme un espace « à géographie variable » (Sepúlveda, 2012-b), c'est-à-dire résultant des interactions produites entre une pluralité d'acteurs dont l'Etat est probablement l'un des plus déterminants.

4. Le Chili néolibéral aux prises avec le multiculturalisme

Interpellé par la résurgence autochtone dans la conjoncture du retour à la démocratie, l'Etat a dû se prononcer et prendre position. S'ouvrant au dialogue avec l'ensemble des

représentants autochtones du pays, il a tant bien que mal tenté de répondre aux demandes d'autonomie qu'il a cependant canalisées à sa façon. La validation et la consolidation du modèle néolibéral hérité de la dictature allait en effet imposer de nouvelles règles du jeu auxquelles le déploiement des politiques publiques en matière autochtone ne pourrait échapper. C'est ce que je nomme ici la transition chilienne au multiculturalisme.

4.1. La transition chilienne au multiculturalisme

La transition démocratique amorcée au Chili à la fin des années 1980 fut marquée par la volonté des autorités nouvellement élues de renouer le dialogue avec les peuples autochtones. Avant même les élections, une grande rencontre avait été convoquée à Imperial, le 1^{er} décembre 1989, en plein coeur de l'Araucanie, par la coalition de partis représentée par Patricio Aylwin. Les accords scellés en cette occasion posèrent les bases de relations nouvelles entre les autorités démocratiquement élues et les représentants des différents peuples autochtones du pays. Cherchant à se démarquer des politiques du régime militaire dont le cadre d'action s'était limité à la liquidation de la propriété collective autochtone, la nouvelle administration endossa, aux yeux de l'ensemble de la société civile, la responsabilité d'instaurer au Chili les principes du multiculturalisme.

Quelques semaines à peine après sa prise de pouvoir -le 11 mars 1990-, et en réponse aux demandes formulées par les représentants autochtones, le nouveau gouvernement décréta la création d'une *Comisión Especial de Pueblos Indígenas* (CEPI), de caractère transitoire, chargée de préparer un nouveau texte de loi dans un délai maximum de quatre ans. Le travail réalisé dans le cadre de cette commission aboutit à la promulgation, le 28 septembre 1993, de la Loi Indigène n°19.253. Lors de son passage au Parlement, le texte souffrit d'importants changements. En se référant notamment aux bénéficiaires du texte en tant qu'« ethnies » plutôt que « peuples », les parlementaires portèrent un coup d'arrêt à d'éventuelles velléités autonomistes.

Le poids des partis d'opposition, héritiers directs de la dictature militaire, joua en faveur du *statu quo*, non sans rappeler qu'un retour effectif à la démocratie ne pourrait passer outre un patient travail de négociation et de passage d'alliances stratégiques avec des représentants des différentes familles politiques. Indépendamment de leurs volontés, les autorités nouvellement élues ne pourraient gouverner le pays autrement que dans un rapport consensuel avec les partis d'opposition. Les gouvernements qui se sont succédés à partir de 1990 ont même repris à leur compte le modèle d'économie néolibérale implanté par le régime militaire, qu'ils se sont chargés d'administrer, de reproduire et même d'approfondir. Le retour à la démocratie au Chili ne fut donc aucunement synonyme d'un revirement complet vis-à-vis du projet de société impulsé à partir de 1973. Pourrait-il en être autrement alors que la Constitution mise en place en 1980, en plein contexte dictatorial, continue aujourd'hui encore de régir le fonctionnement institutionnel et la vie politique chilienne ?

La pression exercée tant par les instances internationales que par la société civile et, surtout, par les autochtones eux-mêmes, a néanmoins contraint l'Etat à se repositionner en matière de politiques publiques. Appelé à redéfinir sa relation avec les peuples autochtones, l'Etat est alors entré dans ce que G. Boccara (2010) a qualifié de « processus de ré-imagination et de re-spatialisation ». Dans les faits, ce processus s'est traduit par un retour à une forme actualisée d'intégrationnisme, désormais traversé et conditionné par le principe de « participation ». Les recherches menées sur la mise en place et le déploiement de ces politiques, dans des domaines aussi divers que la santé (Boccara et Bolados, 2010) ou la gestion des aires protégées (Sepúlveda, 2012), ont néanmoins démontré que la participation effective des autochtones s'était pour l'instant limitée à une simple consultation.

Paradoxalement, la promotion du principe de participation -dont les modalités sont arbitrairement définies par les agents étatiques- semble donc avoir cherché, et dans une

certaine mesure permis, l'intégration des autochtones au modèle d'économie néolibérale. La question autochtone est ainsi resurgie comme un problème de développement que seul un soutien technique et financier conséquent serait à même de résoudre. C'est ainsi, notamment, que furent instituées les Communautés et Associations Indigènes qui, dotées d'une personnalité juridique propre et d'un directoire composé d'un président, d'un vice-président, d'un secrétaire, d'un trésorier, et d'un ou plusieurs conseillers, sont les structures par lesquelles transitent désormais les fonds voués à l'« ethnodéveloppement »⁷.

Seuls les groupes d'individus organisés sous l'une de ces deux figures, indépendamment de leur origine ethnique, de leur cadre de vie et de leur statut dans leur société d'origine, peuvent prétendre bénéficier des aides diverses et multiples offertes par l'ensemble des institutions publiques et para-étatiques. Fonctionnelles au modèle de développement promu dans le cadre du multiculturalisme néolibéral, ces figures dessinent les contours de l'indianité permise -celle de « l'Indien-projet » (Boccaro, 2010)- dans le Chili contemporain. En outre, les dispositions de la Loi Indigène de 1993 définissent également les contours et les attributions des territoires autochtones, réduits dans ce cadre à de simples zones privilégiées d'investissement.

4.2. Aires de Développement Indigène *versus* territoires autochtones

Afin de rationaliser la distribution des financements octroyés par l'ensemble des agences étatiques et para-étatiques, la législation en vigueur prévoit la création d'Aires de Développement Indigène (ADI) qui, selon la définition officielle, sont « [...] *des espaces territoriaux au sein desquels les organismes de l'administration publique focaliseront leur action au bénéfice du développement harmonieux des autochtones et de leurs communautés* »⁸. Neuf de ces aires ont à cette date été créées dans tout le pays, dont quatre en plein territoire mapuche (cf. Carte 2).

Contrairement aux projets territoriaux pensés par les représentants autochtones, il n'y a pas de redistribution des pouvoirs qui continuent de se concentrer dans les mains des hauts fonctionnaires de l'administration publique. La question territoriale autochtone n'est traitée que comme un simple problème de développement. L'Etat parvient ainsi non seulement à évacuer la dimension politique, mais aussi à consolider son pouvoir en établissant une relation à la fois paternaliste et clientéliste à l'égard des autochtones. Implicitement, c'est bien l'abandon des projets politiques autonomes qui est recherché.

On peut toutefois concéder à l'administration de Michelle Bachelet quelques avancées substantielles. Au-delà d'une formidable déclaration d'intentions, devenue courante dans l'institutionnalisation de l'exercice démocratique⁹, des actes hautement symboliques ont effectivement été concrétisés durant le dernier mandat en date de la Concertation. Tout d'abord, la ratification le 15 septembre 2008 de la Convention n°169 de l'OIT, restée en

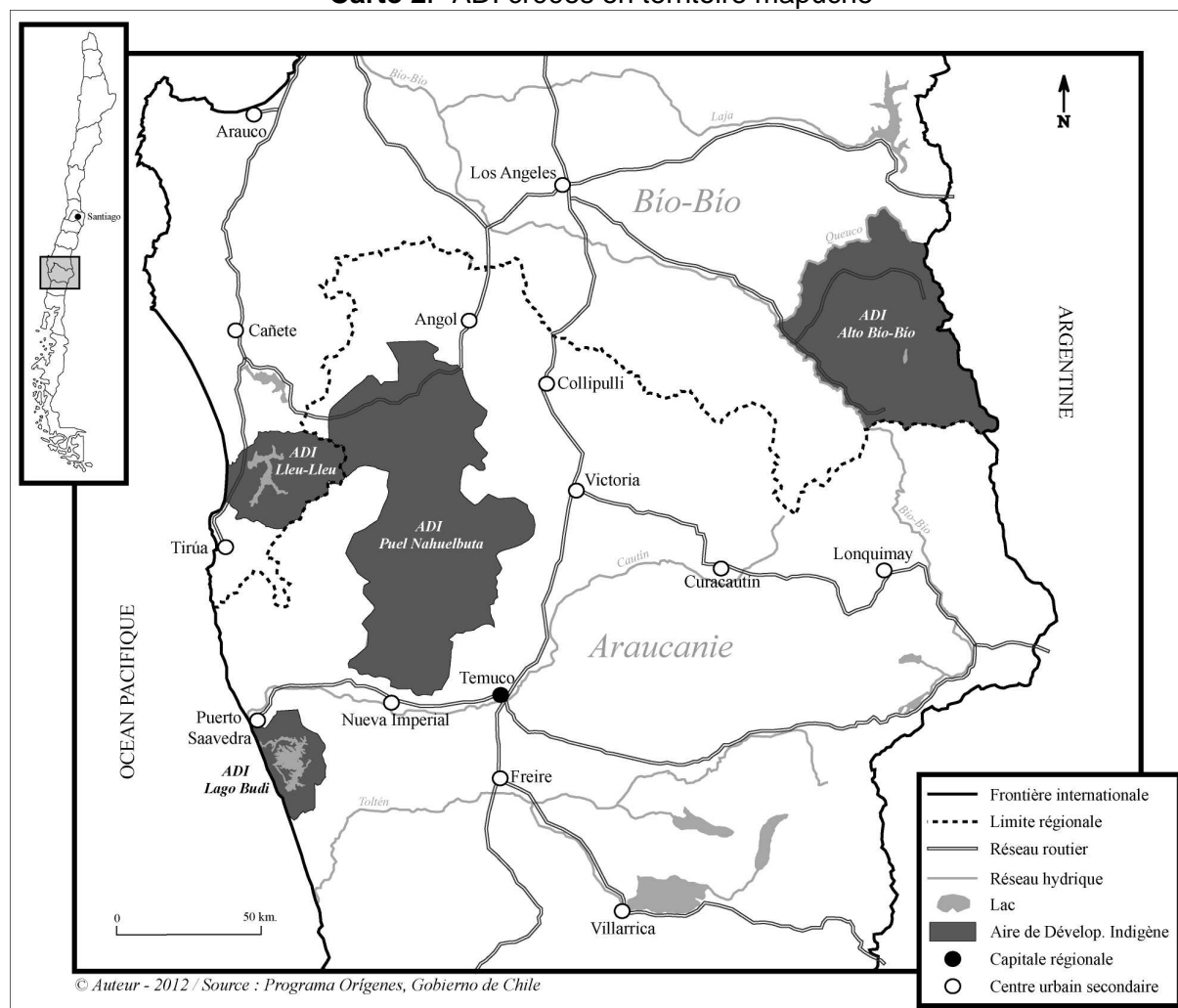
⁷ La différence entre la Communauté et l'Association ne réside que dans la catégorie d'individus y étant affiliés. Appliquée dans le cadre des milieux ruraux dits « traditionnels », la première s'établit sur le regroupement d'au moins dix individus issus d'un même groupe familial ou d'une même localité, obéissant à un même chef ou possédant des terres en commun. L'Association, quant à elle, peut en revanche regrouper des individus ne vivant pas forcément dans une même localité et n'appartenant pas obligatoirement à un même groupe familial, ni d'ailleurs à un même groupe ethnique. Dans la pratique, elle est davantage utilisée en milieu urbain, où elle se prête d'autant mieux au contexte d'individus « déracinés » de leurs communautés d'origines.

⁸ Extrait de l'article 26 de la Loi n°19.253 du Ministère de Planification et de Coopération, promulguée le 28 septembre 1993.

⁹ Pensons aux engagements pris par Patricio Aylwin lors de la signature de l'Acte d'Imperial en 1989, repris par Eduardo Frei Ruiz-Tagle dans son Pacte pour le Respect Citoyen de 1999, puis ceux de Ricardo Lagos lors de l'annonce de sa politique de Nuevo Trato en 2003 et, enfin, ceux du Pacte Reconocer, promu par Michelle Bachelet en avril 2008.

suspens depuis la signature de l'Acte d'Imperial en 1989. Mais aussi, quelques mois auparavant, la promulgation d'une loi portant sur l'Espace Côtier Marin des Peuples Autochtones, sorte de réédition actualisée de l'ADI, adaptée cette fois à un contexte écologique particulier et « [...] dont l'administration -précise le texte- est livrée aux communautés autochtones ou aux associations qui en découlent, et dont les intégrants feraient un usage coutumier de cet espace »¹⁰.

Carte 2.- ADI créées en territoire mapuche



Si l'emploi de l'expression « peuples autochtones » -*pueblos originarios*- est certes inédit dans un texte de loi, il ne doit pas prêter à confusion, car ni cette nouvelle loi, ni la ratification de la Convention n°169 de l'OIT, sont au Chili le signe d'une levée, ne serait-ce que partielle, de la tutelle coloniale. Au contraire, la tendance enregistrée est plutôt à la rationalisation de l'action publique et au renforcement des structures de domination. S'opère de fait un double mouvement, tentant de résoudre des positions *a priori* irréconciliables : céder aux autochtones une marge d'action plus ample sans pour autant perdre le contrôle de la situation. La contradiction n'est cependant qu'apparente, car les plans d'administration élaborés par les communautés et associations autochtones dans le cadre de la loi sur l'espace côtier continuent d'être sanctionnés par les organismes gouvernementaux. Une plus grande liberté donc, mais sous conditions, et dûment contrôlée.

¹⁰ Extrait du texte de Loi n°20.249, promulguée le 31 janvier 2008 par le Ministère de Planification et de Coopération.

5. Conclusion

Peut-on donc considérer, reprenant une formulation de C. Gros (2000), que l'on a basculé au Chili d'une « nation métisse » à une « nation plurielle » ? Si, de prime abord, l'Etat semble désormais assumer son caractère multiculturel et pluriethnique, comme en témoignent la promulgation d'une nouvelle législation en 1993, la mise en place du programme Orígenes en 2001, ou encore la ratification de la Convention n°169 de l'OIT en 2008, les apparences peuvent être trompeuses. Comme le soulignent G. Boccara et P. Bolados, au-delà de toute déclaration d'intentions :

« le multiculturalisme tend [...] à confiner les revendications autochtones dans le nouvel espace autorisé de l'ethnobureaucratie, imposant ainsi de nouvelles manières de concevoir, de faire et de parler de la Culture qui renvoient à des intérêts et des valeurs de l'Etat néolibéral et des agences multilatérales de développement » (Boccara et Bolados, 2010 : 681).

Le multiculturalisme peut être considéré à cet égard comme un « espace de pouvoir », un cadre d'action en même temps qu'un champ permettant à l'Etat de se repositionner tout en redéfinissant les rôles de chacun (Boccara, 2010). Ce qui revient à (dé)légitimer certaines catégories d'acteurs et espaces d'énonciation. En posant de la sorte le cadre d'une autochtonie permise et formellement reconnue, l'Etat définit au passage la nature des territoires autochtones dont il délimite lui-même les contours et qui, dans le contexte du Chili néolibéral, se réduisent en pratique à de simples zones privilégiées d'investissement pour la mise en place des politiques multiculturelles. On s'éloigne là substantiellement des projets d'autonomie territoriale formulés au cours des deux dernières décennies par les dirigeants mapuches.

Formellement définis en tant qu'Aires de Développement Indigène, les territoires autochtones sont effectivement vidés de leur contenu et dépossédés de la charge symbolique dont les représentants autochtones les investissent. Alors que ces territoires sont initialement pensés comme des espaces d'*empowerment* par les dirigeants mapuches, les ADI permettent *in fine* de consolider et relégitimer l'Etat dans la domination qu'il exerce à l'égard des peuples autochtones. Chemin faisant, c'est alors à l'approfondissement du modèle néolibéral et de la pénétration des investissements capitalistes -et non de la démocratisation de la société chilienne- que l'on assiste. Le territoire mapuche constitue donc encore bel et bien « une utopie à construire » (Ancan et Calfío, 1999), mais aussi, par conséquent, un défi toujours d'actualité posé à l'éternelle transition démocratique au Chili.

Bibliographie

ANCAN, J. et CALFIO, M. (1999), "El retorno al país mapuche: preliminares para una utopía por construir", en Liwen, n°5: 43-77.

BOCCARA, G. (2010), "Para una antropología del estado multicultural bajo la globalización neoliberal. Algunas reflexiones teóricas", en ESCOBAR, A. et al. (Comp.), Reformas del Estado, movimientos sociales y mundo rural en siglo XX en América Latina, México, UNAM / COLMEX / CIESAS / COLMICH / CEAS / UIA / INAH / UAM: 39-63.

BOCCARA, G. (2006), "The brighter side of the indigenous renaissance (Part 3)", en Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Débats 2006, en ligne : <http://nuevomundo.revues.org/2484?lang=fr> (page consultée le 9 août 2013).

BOCCARA, G. et BOLADOS, P. (2010), "¿Qué es el multiculturalismo? La nueva cuestión étnica en el Chile neoliberal", en Revista de Indias, Vol. 70, n°250: 651-690.

CHIHUAILAF, A. (2002), "Mapuche: gente de la tierra. Más allá del *Ñuke Mapu*, el exilio", en Cahiers ALHIM, n°5, en ligne : <http://alhim.revues.org/index667.html> (page consultée le 9 août 2013).

GROS, C. (2000), « La nation en question : identité ou métissage ? », en Hérodote, n°99 : 106-135.

HIRT, I. (2008) Redistribuer les cartes : approche postcoloniale d'un processus de cartographie participative en territoire mapuche (Chili), Thèse de Doctorat, Université de Genève.

LE BONNIEC, F. (2002), "Las identidades territoriales o cómo hacer historia desde hoy día", en MORALES, R. (Comp.), Territorialidad mapuche en el siglo XX, Concepción, Ediciones Escaparate: 31-49.

MARIMAN, J. (2001), "Lumaco y el movimiento mapuche", en MC FALL, S. (Comp.), Territorio mapuche y expansión forestal, Concepción, Ediciones Escaparate: 99-113.

MARIMAN, J. (1999-a), "La organización mapuche Consejo de Todas las Tierras", en L'Ordinaire Latinoaméricain, n°177 : 31-42.

MARIMAN, J. (1999-b), "Surgimiento de la demanda de autonomía en la década post-dictadura", en L'Ordinaire Latinoaméricain, n°177 : 5-10.

MARIMAN, J. (1994), "Transición democrática en Chile. ¿Nuevo ciclo reivindicativo Mapuche?", en Caravelle, n°63 : 91-118.

MARIMAN, J. (1990), "Los Mapuche y la democracia", en Liwen, n°2: 2-15.

NAGUIL, V. (2005), "Wallmapu tañi kizungünewün. Autogobierno del país mapuche", en Azkintuwe, Año 2, n°14: 12-14, en ligne : http://www.mapuche.info/azkin/azkintuwe_14.pdf (page consultée le 9 août 2013).

RUPAILAF, R. (2002), "Las organizaciones mapuches y las políticas indigenistas del Estado chileno (1970-2000)", en Revista de la Academia, n°7: 59-103.

SANTANA, R. (1999), « Des terres et de l'autonomie politique : le sens des mobilisations mapuches de fin de siècle », en L'Ordinaire Latinoaméricain, n°177 : 79-86.

SEPULVEDA, B. (2012-a), « Gestion participative en territoires autochtones : disputes autour d'une aire protégée dans les Andes chiliennes », en Cahiers de géographie du Québec, Vol. 56, n°159 : 621-639.

SEPULVEDA, B. (2012-b), « Le pays mapuche : un territoire 'à géographie variable' », en Espace, Populations, Sociétés, 2012/1 : 73-88.