

Dre Sabine Kradolfer
Université autonome de Barcelone (boursière post-doc) et
Université de Lausanne (chercheuse associée)
Kradolfer.Sabine@gmail.com
<http://blogs.uab.cat/ahcisp/membres/>

Version française de l'article
« The transnationalisation of indigenous peoples' movements
and the emergence of new indigenous elites»
publié dans ISSJ 202 © UNESCO 2011.

La transnationalisation des mouvements autochtones et l'apparition de nouvelles élites indigènes.

Résumé :

Les structures du pouvoir de nombreux peuples autochtones d'Amérique latine sont basées sur un minimum de hiérarchisation sociale – on pense ici notamment aux populations de l'Amazonie, de la Patagonie et de la Terre de Feu – dans lesquelles seules les fonctions de chaman et de chef peuvent exercer une certaine autorité sur leur groupe. Cependant, au cours de l'établissement de relations d'abord avec les Etats, et ensuite avec différentes autres organisations (ONGs, organisations internationales, etc.), de nouvelles figures détentrices d'un pouvoir certain sur le devenir de leur peuple sont apparues sous la forme des représentants ou diplomates autochtones. Ces personnes interviennent dans nombre d'instances régionales, nationales ou internationales et militent pour l'obtention de droits particuliers tels que ceux reconnus par la Convention no 169 de l'OIT ou la Déclaration des droits des peuples autochtones de l'ONU. Ils sont aussi l'un des rouages essentiels qui permettent la mise sur pied de projets de développement dans les communautés rurales. Sur la base de l'exemple des Mapuche de la Patagonie argentine, je montre ici comment l'internationalisation de la question autochtone depuis les années 1980 a conduit à la formation d'une élite autochtone transnationale qui négocie des droits particuliers au sein des principales organisations internationales.

Notice biographique :

Sabine Kradolfer, anthropologue et sociologue, est actuellement boursière post-doctorale du FNS à l'Université Autonome de Barcelone et à l'Université Nationale de Río Negro (Argentine). Sa thèse de doctorat, réalisée en cotutelle entre les universités de Lausanne et Paris III – Sorbonne Nouvelle, porte sur l'organisation sociale des communautés mapuche de la province de Neuquén (Argentine). Elle a, en outre, co-dirigé une recherche sur la relève académique à l'Université de Lausanne (2006-2008).
Adresse Email : Kradolfer.Sabine@gmail.com

Introduction

A première vue, lorsque l'on aborde les processus de mondialisation, ce sont plus des images liées aux circuits économiques, aux entreprises transnationales, aux flux de capitaux, de personnes, de marchandises, de techniques et de savoir qui nous viennent à l'esprit que des questions portant sur les peuples autochtones¹. Or, il faut relever que les groupes qui forment ces peuples et qui sont issus de régions souvent reculées et périphériques ont été affectés durant les dernières décennies par les effets de la mondialisation, notamment par une pression accrue sur les territoires et les ressources qu'ils exploitent de manière traditionnelle pour leur survie. Cependant, et c'est ce qui m'intéressera en particulier dans cet article, ce n'est pas en acteurs passifs qui subissent les effets de la mondialisation qu'il faut observer les peuples autochtones, puisqu'ils ont su puiser en son sein pour construire des instruments leur permettant de réagir aux pressions qui s'exercent sur eux. Ils se sont organisés au niveau international pour lutter activement dans des réseaux transnationaux, en s'appuyant sur les nouvelles technologies de l'information et de la communication, autre produit des processus de mondialisation de la fin du 20^{ème} siècle.

Depuis le milieu des années 1980, les travaux des instances onusiennes ont de plus en plus intégré « la question des peuples autochtones » (Schulte-Tenckhoff 1997) à leurs différents agendas et ceux-ci sont devenus, après quelques décennies, des interlocuteurs importants à l'intérieur de plusieurs forums. Après avoir rapidement présenté les organismes onusiens dont les travaux portent principalement sur les peuples autochtones et montré comment la catégorie « peuples autochtones » a été co-construite tant par les organisations autochtones que par le contexte international, je quitterai la scène indigène transnationale pour m'intéresser plus particulièrement au cas des Mapuche d'Argentine et étudier la manière dont les politiques internationales autochtones ont contribué à la mise en place de nouvelles organisations mapuche, tout en redessinant les lignes du pouvoir entre chefferies traditionnelles et nouvelles élites autochtones. Ces différents aller-retour entre l'international, le national, le régional et le local me permettront d'identifier comment certains Mapuche – à l'égal d'autres peuples autochtones du monde entier – ont su tirer profit des processus de mondialisation pour se doter de ressources (*empowerment*), tout en adoptant un discours identitaire transnational relativement ambivalent, puisque tout en étant très (post-)moderne, il s'ancre dans les traditions et tend à essentialiser l'identité ethnique.

L'Argentine a longtemps été considérée comme un pays dans lequel les autochtones ont été intégrés et assimilés au reste de la population et il peut sembler paradoxal d'y étudier la montée en force des mouvements autochtones. Or, il me semble que ce phénomène y est d'autant plus intéressant puisqu'il permet de s'interroger sur les processus de réarticulation des identités ethniques. Si, aujourd'hui, les autochtones sont devenus beaucoup plus visibles sur la scène politique argentine, lorsque j'y ai débuté mes recherches au milieu des années 1990, il n'était pas rare d'entendre les argentins eux-mêmes affirmer, comme le fit la propriétaire d'un Bed & Breakfast de Buenos Aires que : « En Argentine, il n'y a plus d'indiens ». Cette personne tenta alors de me convaincre de la nécessité, pour l'aboutissement de mes recherches, de me rendre plutôt en Bolivie ou au Chili. Depuis le tournant du millénaire, la présence indigène est devenue beaucoup plus visible en Argentine, comme le montre l'article paru le 16 janvier 2005 dans le quotidien *El Clarín* qui titrait contre toute attente : « 56% des Argentins ont des ancêtres autochtones »² (Heguy 2005). Plus près de

nous, les peuples autochtones de l'Argentine appelèrent récemment à une marche dans le cadre des cérémonies de commémoration du bicentenaire de la révolution du 25 mai 1810 ayant pour point d'arrivée, le 20 mai 2010, la Place de Mai où se trouve le Palais Présidentiel (la *Casa Rosada*). Des milliers d'autochtones, identifiables à leurs vêtements traditionnels, ont ainsi massivement défilé dans le centre de la capitale avant que la Présidente Cristina Kirchner ne reçoive leurs délégations. Il semble maintenant que l'idée, auparavant fortement présente dans le sens commun d'une large frange de la population argentine, que les peuples autochtones avaient disparu de son territoire s'est finalement renversée. Par ailleurs, ce phénomène de (ré)apparition de différents groupes ethniques sur la scène politique dans les années 1990, que Bengoa a qualifié d'« émergence indigène » (2000), ne se limite pas à l'Argentine mais est commun à nombre de pays dans le monde entier.

En Argentine, alors que certains peuples semblent renaître – comme par exemple les Huarpe, les Ona, ou les Quilmes – les Mapuche, qui ont toujours été reconnus comme l'un des groupes ethniques les plus importants du pays, n'ont jamais été aussi nombreux à revendiquer leur passé autochtone et sont devenus beaucoup plus visibles sur les scènes politiques nationale et régionale. Si je m'intéresserai ici plus particulièrement à la province de Neuquén³, au nord ouest de la Patagonie, où les Mapuche sont établis depuis le 17^{ème} siècle (Nicoletti et Navarro Floria 2000: 49), il ne faut pas oublier que ces populations sont aussi présentes dans d'autres provinces : Buenos Aires, La Pampa, Río Negro, Chubut et Santa Cruz ainsi qu'au Chili où elles sont beaucoup plus nombreuses et où elles ont fait l'objet de nombreux travaux tant historiques, que politiques, sociologiques, anthropologiques, etc. Il est cependant frappant de constater que ce peuple présente des différences notoires en termes d'organisation sociale et communautaire non seulement entre ces deux pays mais aussi en fonction des provinces argentines dans lesquelles il se trouve actuellement, en raison notamment, comme nous le verrons ci-dessous, des différents régimes juridiques et politiques issus du fédéralisme auxquels il est soumis (Briones 2005). Ceci attire notre attention sur la complexité de l'identité ethnique mapuche qui – à l'égal de toutes les autres identités – ne peut pas être abordée de manière monolithique, mais doit toujours être replacée dans son contexte. Être Mapuche, ou être une communauté mapuche, prend des formes différentes selon la province dans laquelle on se trouve (qui détermine dans son cadre légal ce que sont les autochtones) et le lieu à partir duquel on s'exprime : la ville, la campagne, la communauté, les organisations autochtones, etc.

La transnationalisation des mouvements autochtones et l'apparition d'une nouvelle catégorie d'acteurs

Lorsque nous abordons le sujet de la transnationalisation des mouvements autochtones, nous faisons références à différents phénomènes qui ont affecté ces populations et notamment à la création d'importants réseaux de collaboration qui s'étendent à l'heure actuelle – grâce aux technologies d'information et de la communication – sur les cinq continents et qui ont permis l'articulation au niveau international des luttes sociales autochtones plus localisées. Avant de m'intéresser, à partir de l'exemple des Mapuche d'Argentine, à la façon dont l'élaboration de normes juridiques au niveau international a largement contribué à redessiner localement les organisations et les luttes autochtones, je vais m'arrêter dans cette section sur l'historique de la prise en compte des revendications indigènes aux Nations Unies depuis la fin des années 1970. C'est en effet à partir de ce moment-là que les questions relatives aux peuples autochtones ont commencé à y prendre de plus en plus d'importance.

Le point de départ de différents mécanismes, qui se sont mis en marche ultérieurement, est sans aucun doute le « Rapport Martínez Cobo » (Martínez Cobo 1986). En 1971, en réponse à des dénonciations de violations des droits humains, la Sous-Commission de la lutte contre les mesures discriminatoires et de la protection des minorités du Conseil économique et social des Nations Unies (ECOSOC) nomme l'un de ses membres, José Martínez Cobo, au poste de Rapporteur spécial et lui confie la réalisation d'une étude exhaustive sur la discrimination à l'encontre des peuples autochtones dans le monde, en vue de la mise en place de mesures de lutte contre ces discriminations. Intitulés « Étude du problème de la discrimination à l'encontre des populations autochtones » les résultats de cette recherche seront rendus publics sous la forme d'un rapport en 5 volumes entre 1981 et 1984 (Martínez Cobo 1986). Durant la réalisation de ce travail, trois grandes conférences internationales furent respectivement organisées en 1977, 1978 et 1981 aux Nations Unies à Genève : 1) la Conférence internationale des organisations non-gouvernementales sur la discrimination à l'égard des populations autochtones dans les Amériques ; 2) la Conférence mondiale de la lutte contre le racisme et la discrimination raciale ; et 3) la Conférence internationale des ONG sur les populations autochtones et la question foncière. Elles permirent la participation d'environ une centaine de délégués indigènes qui purent faire accéder leurs organisations autochtones au statut d'ONGs reconnues par l'ECOSOC.

En 1982, les questions autochtones furent institutionnalisées au sein de l'ONU par la création du Groupe de travail sur les populations autochtones (GTPA). Ce groupe de travail, qui a fonctionné entre 1982 et 2006, était composé de cinq experts indépendants, de délégués indigènes qui provenaient de différents pays de tous les continents, de représentants des ONG autochtones et non autochtones, ainsi que d'observateurs. Il avait comme mandat d'examiner les faits nouveaux concernant la promotion et la protection des droits et des libertés fondamentales des peuples autochtones ainsi que l'évolution des normes relatives aux droits des peuples autochtones⁴. Le GTPA fut créé afin d'offrir une possibilité aux autochtones de venir présenter leurs situations ainsi que les violations des droits humains qu'ils subissaient. En effet, les procédures habituelles des Nations Unies de consultation auprès des Etats, s'étaient révélées peu efficaces pour réaliser un relevé des problèmes des populations autochtones, puisqu'elles sont souvent justement en litige avec les Etats. Comme l'affirmait Willemsen Diaz, un juriste guatémaltèque qui accompagna la création du GTPA en tant que membre de l'équipe du Centre pour les droits de l'homme des Nations Unies à Genève, à Minde, le but du GTPA était : « de laisser les peuples autochtones venir exprimer de leur propre bouche ce qu'ils ont dans leurs cœurs et leurs têtes » (2008 : 72). En 1985, le GTPA décida d'entreprendre la rédaction d'un brouillon de Déclaration sur les droits des peuples autochtones qui se termina en 1993 et fut présenté à la Commission des droits de l'homme. Celle-ci créa un autre Groupe de travail (le Groupe de travail sur le projet de déclaration sur les droits des peuples autochtones) qui fut chargé de la révision du brouillon de la Déclaration qui fut finalement approuvée par l'Assemblée générale des Nations Unies le 13 septembre 2007 après 22 ans de négociations⁵ (pour plus d'informations sur ce processus, voir Charters et Stavenhagen 2009).

D'autres actes de reconnaissance des peuples autochtones eurent lieu durant cette période dans différents organismes des Nations Unies. Ainsi l'année 1993, proclamée « Année internationale des populations autochtones », fut suivie de la première et de la deuxième Décennies internationales des populations autochtones, qui concernent respectivement les années 1995-2004 et 2005-2014. La date du 9 août a été décrétée « Journée internationale des populations autochtones » par l'Assemblée générale des Nations Unies en 1994. En 2002,

l'Instance permanente sur les questions autochtones, qui avait été créée deux ans auparavant, se réunit pour la première fois (comme toutes les années depuis) à New York. La présence des délégations autochtones dans tous ces organismes a crû au long des années et elles sont maintenant présentes dans d'autres organisations internationales où sont prises des décisions susceptibles de les affecter, comme l'UNESCO qui adopta en 2001 une Déclaration universelle sur la diversité culturelle et proclama l'année 2010 « Année internationale du rapprochement des cultures », l'Organisation mondiale de la propriété intellectuelle, les Groupes de travail de la Convention sur la diversité biologique, le Fond international de développement agricole, etc.

Au niveau légal, il faut encore citer la Convention n°169 relative aux peuples indigènes et tribaux de l'Organisation internationale du travail (OIT) qui reconnaissait pour la première fois, en 1989, les institutions et les coutumes autochtones, la participation des autochtones dans les décisions qui affectent leur développement économique, les droits de propriété et de possession sur les terres qu'ils occupent traditionnellement, etc. L'application de la Convention aurait permis aux peuples d'assumer le contrôle sur leurs institutions propres, leurs formes de vie, leur développement économique, etc. tout en renforçant leurs identités, langues, coutumes, etc. sans pour autant remettre en question la souveraineté des Etats dans lesquels ils vivent. Cependant, à l'heure actuelle, seuls 22 pays ont ratifié cette convention⁶, ce qui montre clairement que l'intégration de droits particuliers différents dans les lois nationales pose problème et des conventions internationales peuvent rester lettre morte, faute de ratification.

On l'aura compris, en pénétrant dans les organisations internationales, les différentes populations indigènes du monde entier se sont réunies pour former un mouvement transnational qui a adopté un langage commun prônant l'universalité de valeurs collectives qui leur seraient propres. C'est en cela que l'on peut parler de la co-construction tant par les autochtones eux-mêmes que par les institutions internationales d'une nouvelle catégorie transnationale d'acteurs : « les peuples autochtones ». Mais voyons maintenant comment les niveaux d'action politique international, national et régional s'articulent pour permettre aux populations autochtones locales de se redéfinir dans leurs rapports avec les Etats. Pour ce faire, je vais m'intéresser en détail au cas des Mapuche de la Patagonie argentine, et en particulier de la province de Neuquén.

Apparition de nouvelles organisations et élites autochtones, le cas des Mapuche d'Argentine

Les éléments que nous venons de présenter ont eu une importance fondamentale, en Argentine comme dans nombre d'autres pays, durant le dernier quart du 20^{ème} siècle sur la question autochtone. Au niveau local, différents événements ont contribué à la prise de conscience et aux revendications des populations autochtones argentines. Le retour à la démocratie en 1983, après les années noires de la dictature militaire instaurée par le Général Videla en 1976, a permis la floraison d'une multitude d'organisations de défense des Droits de l'Homme (comme p. ex. : *Asamblea Permanente por los Derechos Humanos*) qui ont entraîné dans leur sillage des revendications concernant les droits des populations autochtones. Trois éléments majeurs sont à retenir dans ce domaine :

- 1) En 1985, la loi fédérale 23.302 « Politique indigène et assistance aux communautés aborigènes⁷ » (qui n'entrera que très lentement en vigueur) prévoit un certain nombre

de mesures en faveur des autochtones, auxquels elle ne s'adresse toutefois que pour autant qu'ils vivent en communauté. Cette dernière est définie comme : « [...] un groupe de familles qui se reconnaissent comme telle [comme communauté], avec leur identité, leur culture et leur organisation sociale propre, qui conservent leurs normes, leurs règles et leur valeurs traditionnelles, qui parlent ou ont parlé leur langue autochtone, qui partagent leur habitat commun sur lequel ils sont établis ensemble ou de manière dispersée⁸ » (Ministerio de bienestar social 1988 : 25).

- 2) Le 11 août 1994 la nouvelle Constitution nationale qui est adoptée modifie complètement le traitement de la question autochtone au niveau national, puisque jusqu'à cette date-là, la précédente Constitution de 1853/60 spécifiait à l'article 67, al. 15, que le Congrès National devait : « [...] pourvoir à la sécurité des frontières, maintenir des relations pacifiques avec les Indiens et favoriser leur conversion au catholicisme⁹ ». A partir de 1994, selon l'article 75, al. 17, les attributions du Congrès concernant les peuples autochtones sont les suivantes : « Reconnaître la préexistence ethnique et culturelle des peuples indigènes argentins ; garantir le respect de leur identité et le droit à l'éducation bilingue et interculturelle ; reconnaître la personnalité juridique de leurs communautés, la possession et la propriété communautaire des terres qu'ils occupent traditionnellement, en régularisant le transfert d'autres terres, aptes et suffisantes, au développement humain ; aucune terre ne sera aliénable, transmissible, susceptible d'être grevée ou saisie. Assurer leur participation dans la gestion relative aux ressources naturelles et autres questions qui les concernent. Les provinces peuvent exercer simultanément ces attributions.¹⁰ »
- 3) Enfin, l'Argentine ratifie, le 3 septembre 2000, la Convention 169 de l'OIT qui avait été adoptée presque dix ans auparavant, en 1992.

Comme on peut le constater, l'Etat argentin s'adresse uniquement aux communautés autochtones. En Patagonie, celles-ci sont issues des familles et des individus isolés qui ont survécu aux guerres menées, entre 1874 et 1885, par l'armée argentine et qui se sont regroupés sur des territoires – parfois reçus en récompense pour des services militaires (c'est le cas des communautés Curruhuinca, Namuncura et Painemil) – mais plus généralement occupés avec ou sans permis, avec la tolérance les autorités fédérales. Ces guerres de conquête des territoires libres de la Patagonie sont connues sous le nom de *Conquista del Desierto*¹¹ (Conquête du Désert). Elles conduisirent à la désarticulation totale de l'organisation sociale, politique et militaire autochtone à un point tel que certains auteurs n'hésitent pas à parler de génocide (voir notamment Navarro Floria 1999: 104-106). Jusqu'à ce moment-là, les autochtones avaient régné en maîtres sur le sud du continent américain en contact parfois belliqueux, parfois pacifique avec les colons qui peuplaient et s'approprièrent peu à peu leurs territoires des deux côtés de la Cordillère des Andes. Les échanges commerciaux entre ces populations étaient fréquents et les Mapuche contrôlaient d'importants troupeaux de bétails, qu'ils faisaient circuler des pampas argentines vers la frontière, sur la rivière Bío-Bío, entre l'Etat chilien et les territoires mapuche libres de l'ouest de la Cordillère des Andes. Ils contrôlaient aussi d'immenses stocks de sel dans les pampas alors que celui-ci était très demandé puisqu'il servait à conserver la viande exportée par bateau vers l'Europe. Le bétail et le sel étaient échangés contre des marchandises produites industriellement et certaines alliances politico-stratégiques eurent lieu entre les plus importants *lonco*¹² mapuche, d'abord avec les états coloniaux, ensuite avec les états chilien et argentin. L'organisation sociale mapuche de cette époque reposait sur des groupes appelés *lof* en langue mapuche qui étaient avant tout basés sur la parenté (famille élargie) et qui s'articulaient les uns aux autres par des réseaux de relations familiales, économiques, politiques et mêmes militaires depuis que les pressions de l'armée argentine se faisaient plus fortes. Ce système bien organisé et

hiérarchisé fut totalement désarticulé au moment de la Conquête du Désert et les bandes de Mapuche qui survécurent aux assauts de l'armée durent, par la suite, se regrouper et se réinstaller sur d'infimes parties du territoire qu'ils occupaient précédemment et concentrer leurs forces, pour assurer leur survie, dans l'élevage de petit bétail et l'horticulture.

Déconstruire la ruralité et la communauté par les chiffres

Comme nous venons de le voir, l'Etat argentin s'adresse à ses populations autochtones exclusivement au travers des communautés alors que, comme dans de nombreux autres pays d'Amérique latine, une large frange de la population indigène réside dans la périphérie des villes. C'est d'ailleurs à partir des organisations autochtones urbaines que vont surgir les principales revendications (pour le cas Mapuche, voir Briones 1999, Kropff 2005), ainsi que les plus importants leaders internationaux¹³. Il est cependant important de remarquer que presque tous les discours sur l'autochtonie, qu'ils soient tenus par des représentants de l'Etat ou des organisations autochtones, font référence aux communautés rurales qui sont considérées comme représentant l'archétype du « seul » mode de vie « authentiquement » mapuche, et par conséquent du seul pour lequel il existe un cadre juridique particulier (je reviendrai sur ce sujet ci-dessous). Jusque dans les années 2000, cette mise en exergue de la ruralité, dès que l'on abordait le thème indigène, était liée d'une part à l'absence de données chiffrées quant aux populations autochtones argentines, d'autre part au fait que les communautés présentaient des différences culturelles visibles – par opposition aux populations autochtones qui résident dans les villes et présentent plus de similitudes avec le reste de la population.

Suite à l'entrée en force de la nouvelle Constitution nationale, le recensement de population de l'année 2001 (pour toutes les données issues de ce recensement, voir INDEC 2001: s/p) prit en compte l'autodétermination de l'identité ethnique par les personnes recensées qui devaient répondre à la question suivante : « Existe-t-il dans ce ménage une personne qui se reconnaît comme descendant ou appartenant à un peuple autochtone ?¹⁴ ». Si une réponse positive était donnée à la question, il était alors demandé de spécifier le (ou les) peuples autochtones concernés. Comme ce recensement par ménage n'était pas suffisant pour identifier le nombre et les caractéristiques des personnes qui s'autodéfinissaient comme indigènes, il fut procédé en 2004 à une Enquête complémentaire des peuples autochtones (*Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas* - ECPI). Les résultats obtenus à l'issue de ce processus laissèrent apparaître une explosion de la présence autochtone ainsi que la réapparition de peuples auparavant considérés comme éteints (Ona, Huarpe, Charrúa, etc.). Il faut remarquer ici, que dans sa politique de non discrimination à l'encontre des populations indigènes, l'Etat argentin avait décidé de ne plus intégrer la variable ethnique dans les recensements depuis la première moitié du 20^{ème} siècle. Les seuls chiffres disponibles provenaient d'un recensement de la population autochtone (*Censo indígena nacional* – CIN) réalisé en 1966-1968 (Ministerio del Interior 1966-1968). Toutefois, comme le remarquent Radovich et Balazote, ces données étaient lacunaires, puisque le recensement : « n'a pas pris en compte les habitants dispersés des zones rurales, ni les migrants en milieu urbain, à cause de l'utilisation de critères méthodologiques erronés définissant l'unité de recensement. Pour cette raison, la population totale [indigène] enregistrée dans le CIN doit être considérée comme passablement éloignée de la réalité¹⁵ » (1992 : 164).

Concernant les Mapuche, leur nombre total pour les quatre provinces patagoniques (Neuquén, Río Negro, Santa Cruz, Chubut) qui s'élevait à 24.376 dans le recensement de 1966-1968

(Saugy 1981-1982 : 25) passa à 76.606, dont 54.444 (71%) se trouvent en zone urbaine (localités de plus de 2000 habitants)¹⁶. Les résultats obtenus sont contestés par « les organisations autochtones [qui] ont exprimé publiquement qu'elles nient la validité des résultats en raison de l'absence d'information avant le recensement, du manque de formation, sur ce point, des personnes chargées de le réaliser et de la non participation des membres des peuples originaires comme agents du recensement¹⁷ » (Golluscio 2006 : 25) ; les chiffres devraient par conséquent être encore revus à la hausse. Pour ce qui est des communautés, 60% seulement de la population rurale mapuche y réside (13.195 personnes qui représentent 17% de la population mapuche totale). Le reste de cette population est formé de petits éleveurs qui vivent en zone rurale sans être regroupés officiellement en communautés et qui ne bénéficient par conséquent, pas plus que les Mapuche urbains, d'aucune des mesures prises par l'Etat en faveur des populations autochtones.

La province de Neuquén : un cas particulier

Après la fin de la *Conquista del Desierto* (1885), la Patagonie et la Terre de Feu ont été administrées directement par l'Etat national jusqu'à la création, le 15 juin 1955, des provinces patagoniques par la loi 14.408. C'est à partir de ce moment-là que la problématique autochtone va se « provincialiser », puisque chaque nouvelle entité va se doter d'un appareil juridique et politique particulier pour traiter de ses relations avec les populations autochtones (Briones 2005). Alors qu'au niveau national, les autochtones avaient disparu de la scène politique pour être assimilés individuellement en tant que citoyens à la Nation, la province de Neuquén intègre, quant à elle, la présence mapuche dès sa création. Cela apparaît clairement dans la Constitution provinciale de 1957 (art. 239 al. d) : « Les réserves et concessions indigènes seront maintenues et même agrandies. Une aide technique et économique sera fournie à ces groupes pour les inciter à s'instruire et à utiliser rationnellement les terres octroyées, afin d'améliorer les conditions de vie de leurs habitants¹⁸ » (Varela 1981 : 96). L'Etat provincial met alors en place un arsenal particulier de politiques paternalistes d'intégration socioculturelles, de stratégies de développement et de mesures d'assistance destinées aux populations autochtones vivant en communautés qui aura un fort impact sur la structure de ces dernières. En 1964, les autorités provinciales reconnaissent 18 communautés par le biais du décret 737 « Réserves de terres en faveur des communautés (*agrupaciones*) indigènes »¹⁹ (*Reserva de tierras a favor de agrupaciones indígenas*) et leur octroient des droits collectifs précaires d'occupation de certaines terres. Chacune de ces communautés prend alors le nom de son chef, c'est-à-dire de la personne qui entreprend les démarches avec l'Etat afin de faire enregistrer son groupe. A terme, et si les communautés remplissaient un certain nombre d'exigences, elles devaient pouvoir accéder à la pleine propriété de leurs territoires, processus qui n'a pas encore totalement abouti à l'heure actuelle. Les raisons de ce traitement précoce et particulier de la population mapuche sont à inscrire dans la genèse même de l'identité de cette province, qui, en cherchant à se démarquer de l'Etat national, intègre la présence mapuche en mettant en avant « le poids historique des Mapuche dans la formation de la société et de l'identité régionales²⁰ » (Briones et Díaz 1997 : s/p). Dans les autres provinces patagoniques, où les Mapuche sont historiquement établis depuis des siècles, la reconnaissance des communautés ne débutera que dans les années 1980 dans la province de Río Negro, et une dizaine d'années plus tard dans celle de Chubut.

Outre le traitement précoce de la question autochtone sur son territoire et l'apparition d'un fort mouvement autochtone dès la fin des années 1980, la province de Neuquén représente un

cas particulier intéressant car, après la promulgation du décret 737 de 1964, différents cadres juridiques ont été d'abord imposés, puis négociés avec les communautés et les organisations mapuche. Ces dernières ont été fondées par des activistes mapuche établis dans les villes, qui avaient pour objectif de défendre les droits des communautés et qui se sont, pour cela, rapidement mis en contact avec d'autres mouvements autochtones ainsi qu'avec des ONG du monde entier. Dès la fin des années 1980, des activistes mapuche, accompagnés de différentes organisations qui soutiennent leurs revendications, sont ainsi intervenus avec force sur la scène publique et politique pour réclamer la restitution d'une partie de leurs territoires ancestraux, la reconnaissance de leur différence culturelle, le droit à l'éducation interculturelle bilingue, à la libre détermination, etc. Outre les nombreuses organisations qui se sont créées en zone urbaine, rendant ainsi visible la présence autochtone hors des seules régions rurales auxquelles elles étaient auparavant renvoyées, il faut aussi relever le fait que depuis le milieu des années 1990, le nombre de communautés mapuche est passé dans la province de Neuquén de 37 (données officielles de la *Dirección de Asuntos Indígenas* – DAI – de la province de Neuquén en 1996) à 56 (communication personnelle de Miguel Antipan, *Consejo provincial de educación*, 2005).

Comment l'Etat définit les communautés et les lonco

Les modes d'organisation des communautés dans la province de Neuquén varient en fonction des différents gouvernements, qui peuvent décider d'imposer de nouvelles règles aux communautés qui désirent être reconnues légalement comme telles. Ainsi, à partir de 1988, la *Dirección de Asuntos Indígenas* propose aux communautés d'adopter un « statut type » et de se transformer en « personnes juridiques » pour avoir la possibilité d'accéder, par la suite, à la propriété collective des terres occupées (loi 1759). Ce « statut type » correspond en fait, dans une large mesure, aux statuts habituels des organisations civiles sans but lucratif en Argentine, qui prévoient la tenue d'assemblées générales, l'élection d'un comité directeur ainsi que d'une commission de révision des comptes. De plus, les délibérations des différentes réunions doivent être consignées par écrit dans un registre sous la forme de procès verbaux. Les communautés doivent ainsi adapter, du moins formellement, leur organisation politique traditionnelle et leur mode de fonctionnement basés sur la parenté au schéma prévu pour un type particulier d'associations tout à fait étranger au monde autochtone et réglementé par des statuts écrits. Le seul effort formel destiné à donner une teinte mapuche aux statuts est l'utilisation du terme de *chraun* qui remplace celui d'assemblée ou réunion : on parle de *vúta chraun* (*vúta* = grand) pour les assemblées générales et de *pichi chraun* (*pichi* = petit) pour les réunions plus petites, comme les : « *pichi chraun de la Comisión Directiva y la Comisión Revisora de Cuentas* (réunions du comité et de la commission de révision des comptes) » (art. 26).

Selon l'article 22 du statut-type, le comité directeur est formé de six personnes, dont un président (le *lonco*), un vice-président (le deuxième *lonco* ou *inal lonco*), un secrétaire (nommée *werken*, ce qui signifie « messenger » en langue mapuche), un trésorier (charge pour laquelle il n'y a pas d'équivalent en langue mapuche) et deux autres membres. Ce comité, tout comme la commission de révision des comptes, sont élus au scrutin majoritaire par le *vúta chraun* de la communauté pour une durée de deux ans renouvelables et le vote devrait être secret (art. 24). Or, selon mes observations, ce vote a lieu, comme tous les autres votes, à main levée car la modalité du vote secret prévue par les statuts est difficile à mettre en œuvre au sein de populations souffrant de forts taux d'analphabétisme. Tous les membres de la communauté âgés de plus de 18 ans ont le droit de voter et d'être élus, ce qui permet

l'accession de femmes aux postes les plus élevés des hiérarchies communautaires. C'est ainsi que non seulement la structure politique des communautés, mais aussi le rôle des *lonco* ont été déterminés par les autorités provinciales.

En réaction à des statuts imposés par l'Etat aux communautés, qui ont longtemps été la seule solution afin d'exister légalement en tant que telles et de bénéficier d'un certain nombre d'avantages socio-économiques, les organisations de défense du peuple mapuche essayèrent de répliquer en rédigeant des statuts alternatifs qui furent acceptés – par les autorités nationales mais non par la province de Neuquén – en 1995 pour reconnaître la communauté de Kalfvukurá (*Estatuto Autónomo Kalfvukurá*). Ces statuts ont servi jusqu'à aujourd'hui à faire reconnaître l'existence d'une quinzaine d'autres communautés dans la province de Neuquén, qui sont ainsi passées outre les autorités provinciales et leurs directives pour se faire reconnaître au niveau national selon ces statuts plus librement choisis²¹.

Ce que démontrent les autorités provinciales avec l'imposition du « statut type » aux communautés, c'est la nécessité pour négocier avec les Mapuche que ceux-ci disposent de structures similaires à celles de la société « blanche ». Or, ce besoin de créer des structures stratifiées représentées par un seul chef – et par conséquent un seul interlocuteur privilégié – est déjà présent bien plus tôt, lorsque les autorités provinciales induisent, le 6 juin 1970, la création d'une organisation faïtière : la *Confederación indígena neuquina* (CIN) (qui changera de nom dans les années 1990 pour s'appeler *Confederación mapuche neuquina* (CMN)). Dans le cadre d'une rencontre, organisée par le gouverneur et par l'évêque de la province²², réunissant une trentaine de représentants mapuche (essentiellement des *lonco*), les statuts de cette organisation sont votés et son comité est élu. A la tête de la CIN se trouvent un *lonco*²³ et un comité, qui deviennent les interlocuteurs mapuche du gouverneur de la province. Cet organe exécutif est élu, d'abord tous les ans, puis tous les deux ans, par le Parlement (*Parlamento*) de la CIN qui regroupe les *lonco* de toutes les communautés de la province. Le rôle principal de la CIN est d'arbitrer les problèmes intra- et intercommunautaires ainsi que d'intervenir comme intermédiaires dans les relations avec les autorités provinciales, notamment pour obtenir la propriété collective des terres. Ainsi, non content de décider de l'élection des *lonco* au sein des communautés, l'Etat provoque, avec la création de la CIN, la mise en place d'une structure hiérarchique avec un seul représentant à sa tête. Or, les Mapuche fonctionnent selon une logique de segmentation du pouvoir entre les différents chefs de famille et s'accrochent de ce fait déjà difficilement de l'existence d'un seul *lonco* au sein des communautés (Kradolfer 2008). Ainsi, l'arbitrage intra-communautaire du *lonco* de la CIN semble totalement incompatible avec l'organisation sociale mapuche. L'on peut vraisemblablement imaginer que la création de la CIN obéissait plus à une volonté politique provinciale de créer des structures mapuche cohérentes avec le système politique non mapuche que de favoriser l'organisation et la coopération entre communautés. Cependant, d'autres acteurs mapuche ne tarderont pas à intégrer les sphères supérieures de la CIN pour se retourner contre le gouvernement provincial.

Articulations entre la « base » et les « organisations »

En effet, aux diverses formes d'organisation sociale et politique, façonnées dans le courant du siècle dernier par les différents cadres légaux imposés d'abord par l'Etat argentin, puis par les autorités provinciales, sont venus s'ajouter depuis la fin des années 1980²⁴ de nouvelles figures de pouvoir : celles des *leaders* issus d'associations mapuche de défense des droits des

peuples autochtones qui ont émergé, dans les villes, dans la mouvance des fortes revendications des droits humains et des droits indigènes de la fin du 20^{ème} siècle. Les associations urbaines regroupent des jeunes Mapuche issus de familles qui ont quitté les communautés dans les années 1960-1970 pour s'installer dans les périphéries urbaines en quête d'une vie meilleure. Certaines de ces organisations sont relativement bien articulées aux mouvements politiques autochtones sur la scène internationale et elles bénéficient du soutien d'ONG qui les assistent tant logistiquement, techniquement que financièrement. A la tête de ces groupes, une nouvelle catégorie de détenteurs de pouvoir s'est peu à peu installée soit par cooptation, soit par le biais d'élections²⁵. On peut considérer ces personnes comme des « passeurs culturels » (Bierschenk et al. 2000) puisqu'elles sont à la fois autochtones et qu'elles ont acquis, au contact de la société dominante et en s'y intégrant individuellement, les compétences nécessaires à la négociation avec les organismes étatiques et internationaux ; elles se trouvent de ce fait dans une position d'intermédiaire entre l'Etat et les communautés. Les associations urbaines de Neuquén choisissent dès le début de leurs activités de travailler en collaboration étroite avec les communautés rurales²⁶ qu'elles considèrent comme étant les seules dépositaires du « seul et vrai » mode de vie mapuche. Au début des années 1990, des voix divergentes au sein des communautés critiquent l'attitude de collaboration de la CIN avec les autorités gouvernementales locales alors même que des associations urbaines se rapprochent de cette organisation faïtière. Certains dirigeants urbains étant aussi membres de communautés rurales nouvellement créées, ces personnes intègrent peu à peu les activités de la CIN, jusqu'à occuper des responsabilités au sein de son comité directeur. C'est aussi sous leur influence que le nom de *Confederación indígena neuquina* est changé en *Confederación mapuche neuquina* (CMN), le terme « *indígena* » étant considéré comme trop péjoratif. De plus, en 1992, une nouvelle organisation fédérant les organisations urbaines et la CMN est créée : la *Coordinadora de organizaciones mapuche* (COM)²⁷. Actuellement, plusieurs personnes issues des associations urbaines ont été élues à des postes importantes au sein de la COM et pilotent de ce fait, en partie, les activités de la CMN en suivant une politique d'opposition systématique à l'Etat provincial qui conduit à des dissensions et des conflits locaux.

Les leaders que l'on peut considérer comme des intellectuels organiques ont contribué à la visibilisation des Mapuche dans un pays qui se considérait comme ethniquement homogène et au renversement des stéréotypes négatifs associés à la figure de l'Indien. En effet, durant les années 1980 et même encore au début des années 1990, les populations urbaines mapuche ne revendiquaient que rarement leur identité autochtone et préféraient se définir comme *criollas* (créoles). Mais à partir des années 1990, le fait d'être autochtone est affirmé par un nombre toujours croissant de personnes. Ce phénomène est peut-être aussi accentué au niveau local par le fait que les Mapuche qui sont nés dans les villes ne se sentent finalement pas aussi intégrés à la société argentine que leurs parents pensaient qu'ils allaient l'être. Une personne me fit part de la manière dont elle vit la discrimination en ces termes : « Regarde mon visage, la couleur de ma peau... même si je teins mes cheveux en blond, je serai toujours considéré comme un Indien (de m...) ! ». Les associations mapuche fleurissent non seulement dans la ville de Neuquén, capitale de la province du même nom, mais aussi dans les plus petites villes (Zapala, Junín de los Andes, etc.). Certaines prennent des positions politiques très tranchées et opposées au gouvernement provincial qui suivent la ligne de la COM, alors que d'autres s'intéressent à la valorisation et à la diffusion de la culture (ateliers de langue mapuche, de tissage traditionnel, reprise de certains rituels, etc.). Si la majorité d'entre elles continue à être principalement tournées en direction des populations rurales qui vivent en communauté, d'autres militent actuellement pour faire aussi reconnaître la présence autochtone en ville. Toutefois, comme me l'expliquait un leader mapuche, il demeure beaucoup plus facile

d'obtenir des financements de la part des ONG pour des projets destinés aux communautés qu'aux populations mapuche démunies de la périphérie des grandes villes. L'association de la culture mapuche à la ruralité a par conséquent encore de beaux jours devant elle.

Les nouveaux leaders mapuche

Si j'ai repris l'expression « passeurs culturels » de Bierschenk et al. (2000) pour définir les leaders mapuche, c'est bien parce que du fait de leur trajectoire urbaine, similaire à celle des autres argentins, ils ont non seulement été scolarisés (parfois même jusqu'au niveau du baccalauréat, voire de l'université ou de formations para-universitaires) mais ont aussi appris les rouages de la politique locale ainsi que de l'administration publique. Parallèlement à ces acquis et socialisations à la société argentine, ils sont restés en contact avec leurs communautés et/ou leurs familles qui vivent en zone rurale et ils ont été sensibilisés à leurs problèmes. C'est ce double héritage culturel qui leur a permis d'élever une voix autochtone au niveau national lorsque les autorités provinciales ne leur donnaient pas satisfaction (comme dans le cas de la rédaction du *Estatuto Autónomo Kalfvukurá*) et ensuite, au niveau international lorsque cela s'est avéré nécessaire.

En entrant en contact avec le mouvement autochtone transnational, les leaders mapuche ont dû adapter leur discours local aux enjeux et à la terminologie des luttes globales autochtones. Il est ainsi intéressant de constater qu'ils ne s'expriment plus uniquement en tant que Mapuche mais qu'ils prennent la parole en tant que « peuple autochtone mapuche » ou « peuple mapuche », reprenant ainsi la terminologie internationale qui n'est pas toujours acceptée par les Etats, puisque la notion de peuple fait référence à l'autodétermination. Même si le terme « *Indio* » (Indien) est très péjoratif et par conséquent banni du vocabulaire des leaders, il n'est pas rare d'entendre les Mapuche des communautés l'utiliser pour parler d'eux-mêmes comme c'est le cas dans la citation ci-dessus. Alors que je savais ne pas devoir l'utiliser et que je pensais que les Mapuche ne l'employaient plus, j'ai été surprise de l'entendre souvent durant ma recherche de terrain. Lorsque j'ai interrogé les personnes qui l'utilisaient sur les raisons qui les poussaient à le faire, j'ai obtenu deux types de réponses. D'une part, elles m'ont dit que ce terme s'inscrivait dans l'affirmation de la différence : « je dis *Indio*, parce que je le suis, c'est ainsi que les *Huinca*²⁸ nous ont toujours appelés » et d'autre part, il semble que son utilisation dépende du contexte d'énonciation : « ça peut être péjoratif, mais ça dépend comment on le dit et qui le dit... ». Lorsque je leur demandais pourquoi elles ne préféreraient pas utiliser le terme de Mapuche, certaines personnes m'ont répondu qu'elles n'étaient pas Mapuche, parce que : « Mapuche, Mapuche... ce sont ces impertinents qui se montrent à la télévision et qui utilisent notre culture pour leur bénéfice personnel ». J'en suis venue à poser l'hypothèse que l'utilisation du terme *Indio* (en lieu et place de celui de Mapuche), pour faire référence à une identité ressentie et affirmée de manière positive malgré des expériences quotidiennes de marginalisation et de souffrance, introduit à son tour une prise de distance par rapport aux leaders qui sont devenus des professionnels et des figures publiques de la défense et de l'identité des droits autochtones.

Il n'est pas rare d'entendre des Mapuche se plaindre du fait que seuls quelques individus soient devenus les porte-parole de tout un peuple. Or, c'est justement leur situation hybride, faisant des leaders à la fois des experts des questions autochtones et des témoins privilégiés, qui rend ces personnes particulièrement intéressantes à interroger par les journalistes et les anthropologues. Comme ils reprennent nombre d'arguments légaux, anthropologiques, sociologiques, politiques, etc. (qui sont par ailleurs souvent commun aux groupes de défense

des droits des peuples autochtones de par le monde), leurs discours sont plus facilement compréhensibles pour les non Mapuche. Cette familiarité est liée à leur rôle qui les amène à agir sur d'autres niveaux sociaux et politiques que ceux des communautés. Puisqu'ils interviennent sur la scène transnationale, leur langage, leur discours, leurs attitudes, etc. s'adressent en particulier aux personnes extérieures à la société mapuche et paraissent souvent incompréhensibles pour les autres Mapuche. Ainsi, ils n'hésitent pas à mettre en exergue leurs particularités culturelles, telles la langue (qui n'est plus parlée par une large frange de la population mapuche) et la religion (dont on ne parle en général que très peu aux *Huinca*) et ils insistent sur le rapport privilégié des Mapuche²⁹ à la terre-mère (la *Ñuke Mapu*) en des termes romantiques liés au discours écologique en vogue depuis la Déclaration de Rio (1992), alors qu'ils n'ont pas d'expérience propre de vie dans les communautés en tant qu'éleveurs ou agriculteurs. Alors que dans les communautés, une personne acquiert de l'autorité et la reconnaissance de ses proches par ses capacités à s'occuper de ses troupeaux et à gérer son groupe domestique, les leaders gagnent avant tout en importance au contact individuel de la société non mapuche. Leur spécialisation professionnelle en tant qu'activiste est tout aussi incompréhensible pour beaucoup d'autres Mapuche qui les accusent de « travailler comme Mapuche », puisque leurs ressources économiques ne proviennent pas d'autres travaux que ceux qu'ils développent au sein de leurs organisations. De ce point de vue-là, « travailler comme Mapuche » semble accessible à n'importe qui, pour autant que l'on soit disposé à tenir un discours cohérent sur l'identité et la culture mapuche. Or, pour beaucoup de personnes, l'identité doit être portée à l'intérieur de soi et elle ne peut, et ne doit, être exhibée publiquement. D'autres critiques sont portées aux leaders par d'anciens alliés provenant de secteurs marginalisés en situation économique précaire comme le montre Briones : « les autres composantes non autochtones de ces populations perçoivent souvent défavorablement le 'particularisme' de leurs revendications, qui participent des interprétations hégémoniques, en stigmatisant leurs actions ainsi que les activistes autochtones qui incarnent pour eux de simples instrumentalisation identitaires pour 'profiter' de circonstances difficiles 'pour tous' »³⁰ (2005: 15).

Conclusion

Comme on l'aura compris à la lecture des exemples présentés ci-dessus, ni l'organisation actuelle des communautés, ni le rôle et le statut des *lonco* ne sont plus à l'heure actuelle déterminés seulement par les Mapuche. Il en va de même pour les organisations urbaines qui sont le fruit tant de la prise de conscience et de la revendication de leur identité par de nouvelles générations de Mapuche urbains que de nouvelles opportunités d'actions politiques offertes par le contexte international. Dès lors, il n'est plus possible de mener une anthropologie politique de la société mapuche sans prendre en compte ses ramifications internationales, même s'il s'agit de deux mondes relativement éloignés en même temps qu'indissociables. Comme le signale Briones : « le travail anthropologique avec des activistes culturels est très différent des recherches de terrain dans les communautés mapuche. Les activistes se comportent en fait différemment. Ils sont extrêmement conscients de leur engagement dans la lutte politique » (1999: introduction, s/p.). C'est justement par le biais de leurs actions politiques que les organisations autochtones ont acquis une plus grande visibilité au tournant du troisième millénaire et qu'elles sont devenues des interlocuteurs incontournables pour les Etats, les organisations internationales et les entreprises multinationales.

Même si la multiplication des intervenants du monde mapuche ne résulte pas de stratégies concertées, je pense que l'on peut faire l'hypothèse que l'éparpillement du pouvoir à différents niveaux de l'organisation des communautés et des associations urbaines leur a permis de résister fortement à l'hégémonie étatique en multipliant leurs niveaux d'action. Concernant ces derniers, les processus de résistance autochtones nous rappellent les conclusions de Ferguson et Gupta (2002) qui montrent que les différents niveaux local, national et international ne sont plus emboîtés (*embedded*) les uns dans les autres. D'une part, comme nous l'avons vu avec la Convention 169 de l'OIT, les Etats peuvent se soustraire aux décisions non contraignantes prises au niveau international, alors que d'autre part, les réseaux sociaux (ré)articulent les relations entre les acteurs locaux et internationaux, gouvernementaux ou non (ONG). Grâce à cela, les organisations locales et les communautés peuvent recourir au soutien de réseaux internationaux qui appuient leurs luttes et les aident à faire pression sur les provinces ou les Etats dans lesquels elles se trouvent.

Bibliographie

- BENGOA, J., 2000. *La emergencia indígena en América Latina*. México, Santiago de Chile: Fondo de cultura económica.
- BIERSCHENK, T., CHAUVEAU, J.-P., et OLIVIER DE SARDAN, J.-P., 2000. *Courtiers en développement. Les villages africains en quête de projets*. Paris: APAD et Karthala.
- BRIONES, C., 1999. *Weaving 'the Mapuche People': the Cultural Polics of Organizations with Indigenous Philosophy and Leadership*. Michigan: Ann Arbor/University Microfilms International.
- BRIONES, C., 2005. Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales. In: C. Briones, ed., *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia, 11-43.
- BRIONES, C., et Díaz, R., 1997. La nacionalización/provincialización del 'desierto'. Procesos de fijación de fronteras y de constitución de otros internos en el Neuquén. *V Congreso de Antropología Social*, La Plata, Argentina, Julio-Agosto 1997. [Document électronique: <http://www.naya.org.ar/congresos/contenido/laplata/LP5/10.htm>; page consultée le 1^{er} juin 2010]
- CHARTERS, C., et STAVENHAGEN, R., eds, 2009. *Making the Declaration Work: The United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*. Copenhagen: IWGIA.
- FALASCHI, C., et al., 1996. *Proyecto Especial de Investigación y Extensión UNC-APDH 'Defensa y Reivindicación de Tierras Indígenas'*. Informe final. Neuquén: Universidad del Comahue.
- FERGUSON, J., GUPTA, A., 2002. Spatializing States: Toward an Ethnography of Neoliberal Governmentality. *American Ethnologist*, 29(4), 981-1002.
- GOLLUSCIO, L., 2006. *El pueblo mapuche: poéticas de pertenencia y devenir*. Buenos Aires: Biblos.
- HEGUY, S., 2005. Estudio de expertos de la UBA. El 56% de los argentinos tiene antepasados indígenas. *Clarín*, Buenos Aires [édition du 16 janvier].
- INDEC (Instituto Nacional de Estadística y Censos), 2001. *Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI) 2004-2005, Complementaria del Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2001*. Buenos Aires: INDEC. [Document électronique : www.indec.mecon.gov.ar/webcenso/ECPI/index_ecpi.asp; page consultée le 1^{er} juin

- 2010]
- IEI/UFRO-INE (Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de La Frontera e Instituto Nacional de Estadística), 1998. *XVI Censo Nacional de Población 1992: Población Mapuche, Tabulaciones Especiales*. Temuco: Chile.
- KRADOLFER, S., 2008. Résister dans la division. Articulations et désarticulations du pouvoir chez les Mapuche de Neuquén (Argentine). *Tsantsa* 13, 80-88
- KRADOLFER, S., NAVARRO FLORIA, P., 2006. De la difficulté d'entendre la voix de l'Autre quand elle remet en question un héros national. *Carnets-de-bord*, 12, 57-66.
- KROPFF, L., 2005. Activismo mapuche en Argentina: trayectoria histórica y nuevas propuestas. In: P. Dávalos, ed., *Pueblos indígenas, estado y democracia*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), 103-132.
- MARTINEZ COBO, J., 1986. *Study of the problem of discrimination against Indigenous Populations*. Genève & New York: ONU [Document électronique: <http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/en/spdaip.html>; page consultée le 1^{er} juin 2010].
- MINDE, H., 2008. The Destination and the Journey Indigenous Peoples and the United Nations from the 1960s through 1985. In: H. Minde, ed., *Indigenous Peoples: Self-Determination, Knowledge, Indigeneity*. Delft: Eburon, 49-86.
- MINISTERIO DE BIENESTAR SOCIAL (Provincia del Neuquén), 1988. *Agrupaciones indígenas de la provincia del Neuquén. Caracterización*. Neuquén: Subsecretaria de Acción Social y Asuntos Indígenas.
- MINISTERIO DEL INTERIOR (República Argentina), 1966-68. *Censo Indígena Nacional (CIN)*. Buenos Aires
- NAVARRO FLORIA, P., 1999. *Historia de la Patagonia*. Buenos Aires: Ciudad Argentina.
- NICOLETTI, M. A., NAVARRO FLORIA, P., 2000. *Confluencias. Una breve historia del Neuquén*. Buenos Aires: Dunken.
- RADOVICH, J. C., BALAZOTE, A., 1992. El pueblo mapuche en la actualidad. In: J. C. Radovich, A. Balazote, eds., *La problemática indígena*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 159-186.
- SAUGY, C., 1981-1982. Los Mapuche argentinos en la actualidad. In: *Cultura mapuche en la Argentina*, Buenos Aires: Ministerio de Cultura y Educación. Instituto Nacional de Antropología, 25-38.
- SCHULTE-TENCKHOFF, I., 1997. *La question des peuples autochtones*. Bruxelles, Paris: Bruylant et Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence.
- VARELA, G., 1981. El acceso de las tribus indígenas del Neuquén a la tierra pública. In: *Neuquén. La ocupación de la tierra pública en el Departamento Confluencia después de la Campaña al Desierto (1880-1930)*. Neuquén: Universidad Nacional del Comahue, 89-102.

¹ Si je privilégie, en français, l'utilisation du terme « autochtone » – qui est par ailleurs le terme officiellement utilisé dans les organisations internationales – pour des raisons rhétoriques et stylistiques, je serai parfois amenée à utiliser le substantif ou l'adjectif « indigène » ; ces deux termes sont ici à considérer comme des synonymes.

² « El 56% de los argentinos tiene antepasados indígenas ». Toutes les traductions sont de l'autrice.

³ Entre décembre 1994 et avril 1998, j'ai réalisé une longue recherche de terrain d'environ 30 mois dans cette province, financée en partie par une bourse doctorale du Fonds national suisse pour la recherche scientifique (FNS), et j'y retourne régulièrement afin d'y poursuivre mes observations dans une perspective diachronique. Le présent article s'inscrit dans le cadre de mon projet de recherche post-doctorale, également financé par le FNS, intitulé « Revendications autochtones et affirmations identitaires en Amérique latine. Comment le respect des différences engendre les différences » que je mène actuellement à l'Université Autonome de Barcelone et à l'Université Nationale de Río Negro (Argentine)

⁴ Pour une description des processus et des thématiques développées aux Nations Unies entre 1985 et 1995, voir Schulte-Tenckhoff 1997.

⁵ L'influence que ce document a eue sur la question autochtone dans différents pays est bien antérieure à son acceptation par l'Assemblée générale, car déjà dans les années 1990, des éléments issus du brouillon de déclaration ont influencé certains textes légaux, en particulier en Amérique latine.

⁶ <http://www.ilo.org/ilolex/cgi-lex/ratifics.pl?C169> [page consultée le 10 juin 2011]

⁷ « Ley 23.302 Sobre Política Indígena y Apoyo a las Comunidades Aborígenes »,

⁸ « al conjunto de familias que se reconozca como tal, con identidad, cultura y organización social propias, que conserven normas, pautas y valores de tradición, que hablen o hayan hablado una lengua autóctona que conviven en un hábitat común, en asentamientos nucleados o dispersos ».

⁹ « proveer a la seguridad de las fronteras, conservar el trato pacífico con los indios y promover la conversión de ellos al catolicismo ».

¹⁰ « Art 75 : Corresponde al Congreso : [...] 17. Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos; garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural ; reconocer la personería jurídica de sus comunidades y la posesión y propiedad comunitaria de las tierras que tradicionalmente ocupan, regulando la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano ; ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargos. Asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afectan. Las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones. »

¹¹ Les Mapuche préfèrent nommer cette époque la *Epoca de la Perdición* (l'Époque de la Ruine) ou simplement *la Perdición* puisque les territoires envahis par les armées argentines n'étaient ni privés de populations, ni arides, comme pourrait le suggérer le terme de « désert ». Pour plus d'informations quant à ce qualificatif apposé par les autorités argentines aux territoires exempts de population « blanche », voir Kradolfer et Navarro Floria (2006).

¹² Le terme *lonco* est utilisé pour désigner les chefs des communautés ; littéralement, il signifie « tête ». Historiquement seuls les hommes accédaient à cette fonction mais depuis la transformation des modalités d'élections des *lonco* par les autorités argentines quelques femmes ont aussi accédé à cette charge.

¹³ Afin de différencier les responsables des organisations mapuche des chefs communautaires, j'appellerai respectivement les premiers « leaders » et les seconds « *lonco* ».

¹⁴ « Existe en este hogar alguna persona que se reconozco descendiente o perteneciente a un pueblo indígena? »

¹⁵ « debido a erróneos criterios metodológicos utilizados para definir la unidad censal, dejó sin registrar a pobladores rurales dispersos como así también a los migrantes en el medio urbano. Debido a ello el total poblacional registrado en el CIN debe considerarse bastante alejado de la realidad. »

¹⁶ En 1992, on a observé un phénomène similaire avec les résultats du recensement chilien de population dans lequel presque 10% de la population de 14 ans et plus s'est autoidentifiée comme mapuche, représentant un peu moins d'un millions de personnes. 80% de cette population réside en ville avec une grande concentration dans la région métropolitaine (IEI/UFRO-INE 1998: 7).

¹⁷ « las organizaciones indígenas han expresado públicamente que desconocen la validez de sus resultados por la ausencia de difusión previa al censo, la falta de formación de los encargados de realizarlo respecto de ese punto y la no participación de los miembros de los pueblos originarios como agentes censistas. »

¹⁸ « Serán mantenidas y aún ampliadas las reservas y concesiones indígenas. Se prestará ayuda técnica y económica a estas agrupaciones propendiendo de su capacitación y la utilización racional de las tierras concedidas, mejorando las condiciones de vida de sus habitantes.»

¹⁹ Le nombre de communautés officiellement reconnues augmentera et leur existence sera ratifiée par des décrets ultérieurs (977/66 ; 1039/72 ; 1588/86, etc.).

²⁰ « [el] peso histórico de lo Mapuche en la conformación de la sociedad e identidad regionales ».

²¹ Pour une étude détaillée de ce document, voir Briones 1999, Falaschi et al. 1996

²² Ce lien entre autorités étatiques et autorités ecclésiastiques rappelle la longue tradition de rapports privilégiés entre Etat et Eglise en Amérique latine.

²³ Jusqu'à présent cette charge a toujours été occupée par un homme.

²⁴ Pendant la période de dictature militaire qui a duré de 1976 à 1983, les organisations indigènes les plus radicales disparurent et leurs leaders furent persécutés.

²⁵ Les critères d'accès aux fonctions dirigeantes des organisations ne sont pas toujours clairement explicités et le fait que de mêmes personnes occupent le sommet de ces hiérarchies depuis plus d'une dizaine d'années conduit parfois à des accusations de népotisme de la part de membre des associations.

²⁶ Dans la province voisine de Río Negro, le mouvement mapuche (*Consejo Asesor Indígena*) décidera quant à lui de lutter contre l'exploitation économique des petits éleveurs autochtones en s'alliant aux autres organisations de défense des petits producteurs, adoptant en cela une politique de classe et non de différence ethnique.

²⁷ L'émergence des organisations urbaines, leurs développements et leur intégration au sein de la CMN sont décrits en détail dans Briones (1999 : chapitre 2).

²⁸ Les Blancs, les non Mapuche. Ce terme, qui est également synonyme de « voleurs », peut lui aussi être compris de manière péjorative.

²⁹ Mapuche signifie « Gens de la Terre », de *mapu* (terre) et *che* (gens)

³⁰ « los restantes componentes no indígenas de estas poblaciones muchas veces recepcion[a]n desfavorablemente la “particularidad” de sus reclamos, concurrendo con interpretaciones hegemónicas que estigmatizan las demandas y demandantes indígenas como encarnación de meras instrumentalizaciones identitarias para “sacar provecho” de circunstancias difíciles “para todos” ».