

L'inexorable quête d'autonomie des Mapuche dans le Chili actuel*

Fabien Le Bonniec

Núcleo de Investigación en Estudios Interétnicos e Interculturales (NEII)

Universidad Católica de Temuco (Chili)

Institut de recherche interdisciplinaire sur les enjeux sociaux (IRIS)

fabien@uct.cl

Résumé

La période post-dictature s'est caractérisée au Chili par la réaffirmation du modèle néolibéral et la mise en place de politiques de promotion de la diversité culturelle. A la fin des années 1990, les mobilisations de communautés et d'organisations mapuche ont mis au grand jour les limites de ces politiques et ont opéré une rupture dans les représentations de la société chilienne sur les Mapuche, mais aussi celles de ces derniers sur eux-mêmes. De nouveaux enjeux dans la lutte pour la terre et le territoire sont apparus, annonçant une renaissance du discours autonomiste. « L'imagination constituante » des Mapuche a consisté à occuper le terrain politique chilien à la recherche de nouvelles formes de démocratie participative, prenant part à la transformation de l'État centraliste. Les mobilisations se sont recomposées en entités territoriales et la mise en visibilité de l'élite mapuche représente un paradigme alternatif, vecteur de subjectivation au sein de la société chilienne et mapuche.

I. Introduction

Partons de la constatation, qu'il y a aujourd'hui et depuis maintenant une vingtaine d'années un mouvement revendicatif mapuche au Chili qui aspire de vive voix à une autonomie et plus récemment à l'auto ou la libre détermination. Celui-ci a fait l'objet de quelques études en sciences sociales (Bengoa, 1999 ; Foerster, 1999 ; Lavanchy, 1999 ; Mariman, 1997 ; Mella, 2001 ; Saavedra, 2002 ; Samaniego, 2002), provoquant d'éphémères débats quant à la manière de le qualifier, à savoir s'il s'agit d'un mouvement ethnonationaliste, ethnocorporatiste, autonomiste... Les discours tout comme les pratiques, surtout lorsqu'ils se présentent comme des actes de résistance dans un contexte d'oppression, ont tendance à se mêler, se contredire et se transformer dans le temps, tandis que les acteurs sont parfois sujets à des processus de conversion ou de désengagement. Aussi est-il infructueux d'essayer de classer leurs discours et pratiques dans des catégories fixes en sachant qu'ils se transforment selon les contextes. On peut également généraliser cette observation aux assignations d'identités politiques, qui, bien que relevant d'autres modes d'identifications, sont également soumises à l'instabilité et au caractère inachevé des relations sociales et de leurs contextes d'interactions.

Une autre constatation initiale réside dans le contraste criant existant entre ces discours autonomistes et la situation des Mapuche, la plupart de ces populations vivent en milieu urbain en dehors du territoire historique dont les organisations revendiquent l'autonomie et dans des situations de pauvreté qui les rendent dépendantes des subsides d'État en tout genre. Cette marginalisation sociale associée à la persistance de discriminations au sein de la société chilienne constitue un terreau fertile à un mouvement tel que l'autonomiste, en créant une communauté d'expérience.

* Ce texte fait parti d'une recherche bénéficiant du soutien de Direction générale de recherche et *postgrado* de l'Université Catholique de Temuco et du projet Mecesus UCT 0804.

C'est fort de ces constatations et des incertitudes qu'elles sous-tendent que je propose d'explorer la généalogie du mouvement autonomiste mapuche contemporain au Chili car il ne relève ni d'un phénomène spontané, ni d'une doctrine qui reste figée dans le temps. Il s'agit de comprendre comment celui-ci s'est inscrit dans des contingences locales, nationales voire internationales, tout en participant à leur dynamisation, et a mis en pratique des notions discursives exogènes qu'il s'est approprié.

II. L'émergence du discours mapuche sur l'autonomie

C'est à la fin des années 1970 que la question de l'autonomie est apparue dans le discours public mapuche. Le mouvement des *Centros culturales*, fondé en pleine dictature et considéré à ses débuts comme ayant des visées « culturalistes » à cause de sa défense immodérée de la communauté en tant que forme d'organisation traditionnelle mapuche et de l'usage ostentatoire de la langue, des rituels et des habits, va s'avérer être la fabrique d'un discours autonomiste unitaire et de jeunes leaders provenant des communautés et installés en ville. Ses dirigeants vont introduire un vocabulaire relativement nouveau dans les discours se référant à l'autodétermination et l'autonomie qui a signifié une double révolution, d'abord dans les termes utilisés, mais surtout dans la façon de considérer les populations indiennes, en tant que membres d'un collectif politique, un Peuple, c'est-à-dire sujet de droit et non plus objet.

Une telle évolution dans les discours publics mapuche témoigne du passage de sujets dominés, victimes, à celui d'un collectif, dont l'autonomie culturelle et l'autodétermination constituent les moyens de se pérenniser dans le temps. Cette apparente prise de conscience était certainement liée à la menace portée au futur des Mapuche et représentée par la promulgation par la junte militaire en 1979 du décret-loi 2568 qui consistait en un véritable démantèlement légal et une tentative de les diluer dans l'économie de marché. Ces revendications ont impliqué un questionnement qui ne se limitait pas aux discours des Mapuche et portait sur la place des populations indigènes au sein d'États nationaux et de sociétés les dominant et niant leur existence en tant que Peuple. Dirigeants et mapuche exilés, ont pris une part active dans les forums et rencontres internationales, tels que ceux des Barbade, tenus durant les années 1970 et 1980, et ont ainsi alimenté cette nouvelle phraséologie

Ce discours autonomiste Mapuche s'inscrit dans une tradition politique datant des premières organisations mapuche au XX^e siècle, mais également dans les expériences de luttes foncières des communautés. Suite à l'interruption brutale de la réforme agraire, qui avait permis d'en terminer définitivement avec le système archaïque des latifundios, les organisations mapuche ont en effet été obligées de chercher d'autres arguments que ceux utilisés dans le passé sur la question de la justice sociale même si leur objectif était le même : récupérer les terres communautaires. Ces discours ainsi que leurs références, ont été façonnés et structurés durant les décennies précédentes par des professionnels mapuche notamment au sein des institutions d'État, des intellectuels et des artistes indigènes, c'est-à-dire toute une génération issue des migrations urbaines, marquée par la discrimination et par les histoires de spoliations racontées par leurs aînés. L'émergence d'une littérature « ethnonationale » au cours de la seconde moitié du XX^e siècle revendiquant la culture, la langue, l'oralité et la mémoire comme support d'une production littéraire autonome, est certainement venue alimenter tout un imaginaire politique que les dirigeants se sont réappropriés durant les années 1980. Plus encore, ces ouvrages, tout comme les demandes écrites produites dans un tout autre registre par des paysans mapuche réclamant leur terre tel qu'on en trouve la trace

dans les archives, ont matérialisé une pensée, une mémoire et un territoire et ont ainsi constitué ce que J.-F. Bayard et J.-P. Warnier (2004) appellent « matière à politique ».

Les discours sur la communauté en tant qu'élément essentiel à la survie de la culture mapuche et sur l'autodétermination comme l'aspiration légitime du peuple mapuche, s'inscrivent dans une conjoncture internationale de décolonisation où l'on commence à discuter la légitimité des droits politiques des populations autochtones dominées. Mais ils sont surtout déployés dans un contexte national marqué par la mise en péril des communautés et de l'intégrité de leur terre. Les aspirations de décolonisation, d'autonomie et d'autodétermination s'avèrent des réponses légitimes à la promulgation non concertée, ni consultée, de textes législatifs affectant le quotidien et le mode de vie traditionnel des Mapuche. Ces discours, s'adressant non seulement à la Junte mais surtout à l'opinion internationale, sont élaborés et dirigés vers l'extérieur de la communauté. Ils relèvent d'un phénomène observé en Colombie (Hoffmann, 2000 : 50) où les dirigeants et intellectuels sont contraints de produire des discours dans un cadre de pensée construit ailleurs. Les catégories auxquelles ils ont recours cherchent à particulariser la culture indigène en la différenciant du monde occidental, rendant ainsi efficaces ces discours auprès d'un auditoire non indigène. Des expressions telles que « l'harmonie avec la terre », « la terre-mère », « la propriété collective », « notre propre culture », « notre propre langue », redondantes dans ces discours, sont autant d'arguments de ce dispositif discursif cherchant la réaffirmation d'une identité autochtone et des frontières séparant les deux mondes, indigène et non indigène.

III. La fabrique de l'autonomie entre sphères locales, nationales et internationales

La « transition démocratique » au Chili au début des années 1990 a eu diverses conséquences sur le mouvement Mapuche. D'une part, le rétablissement d'un système électoral, bien que faussé, a donné l'opportunité aux organisations Mapuche de s'immiscer dans le « jeu démocratique », de faire des alliances politiques, de constituer son propre parti ou de présenter ses propres candidats. D'autre part, le retour à la démocratie, comme l'ont signalé Willem Assies et Hans Gundermann (2007), a réaffirmé le modèle économique néolibéral, la liberté d'entreprendre et l'ouverture du marché, de jouir des ressources naturelles du pays, provoquant de nouvelles pressions sur les communautés. Enfin, le retour à la démocratie a également été marqué par la discussion et la promulgation de la loi indigène 19.253 qui va confirmer le Chili comme étant l'un des pays le moins avancé en matière de reconnaissance de droits indigènes.

On a assisté durant les années 1990 à une moralisation des rapports sociaux basée sur des valeurs considérées comme communes. Au nom de ce consensus sur la modernisation et la démocratisation du pays, on appelait à regarder vers l'avenir et à mettre au second plan les politiques de mémoires (Joignant, 2005 : 37), tout comme les antagonismes historiques de classes et de « races ». Parmi ceux qui se sont démarqués du consensus établi après le pacte de Nueva Imperial l'organisation mapuche Aukiñ Wallmapu Ngulam (AWNg), plus connue sous le nom de Conseil de Toutes les Terres, a refusé de participer à ce qu'elle considérait être une simple politique de cooptation de dirigeants indigènes. Alors que l'acte de Nueva Imperial prescrivait la résolution des demandes foncières à travers les institutions qui allaient être mises en place, et non plus à travers les mobilisations telles les *tomas*, l'AWNg a initié dès 1991 des « récupérations » de terres. Outre le fait qu'elle a été la première organisation à entreprendre ce type d'action en période de démocratie, les discours et pratiques déployés par l'AWNg se sont distingués de ceux du reste des organisations indigènes participant à l'élaboration de la loi indigène.

Le mode d'organisation de l'AWN_g, dont l'autonomie, l'autodétermination et la reconstruction de la Nation mapuche étaient les mots d'ordre, se basait sur des supposées « autorités traditionnelles ». Pour parvenir à de tels objectifs, l'AWN_g prônait notamment la récupération des terres ancestrales et la reconnaissance et l'application des pactes hispano-mapuche établissant une indépendance « du fleuve Bío-Bío jusqu'au sud ». L'organisation s'est également fait connaître pour avoir introduit diverses innovations d'ordre symbolique, mais fondamentales dans l'imaginaire nationaliste mapuche qui s'est réaffirmé dans les années 1990 : élaboration collective d'un étendard de la Nation Mapuche, défense des traités hispano-mapuche devant les Nations Unies, établissement d'un tribunal Mapuche, liens étroits avec des organisations Mapuche d'Argentine.

L'apparition de l'AWN_g dans l'espace public chilien, ses différentes innovations, mais surtout son positionnement comme l'unique organisation s'opposant à l'État chilien, a joué un rôle considérable dans la constitution du mouvement autonomiste contemporain et dans la redéfinition de la territorialité comme un élément central de ses revendications. Tout en se revendiquant en dehors du jeu politique chilien et attaché aux coutumes ancestrales, par opposition aux autres organisations indigènes de l'époque, l'AWN_g a pourtant été pris dans des « structures d'opportunités politiques » qui s'avèrent être avant tout contextuelles et situationnelles. La mobilisation de la « ressource » (pour reprendre le vocabulaire de Tarrow) du « droit » contre l'État chilien, à travers l'élaboration d'un « projet de loi de nos autorités originaires » ou le recours aux instances internationales pour obtenir la reconnaissance des pactes hispano-mapuche, montrent qu'AWN_g n'a pas seulement profité de ces opportunités, mais est parvenu à les créer et à se les approprier.

Le projet autonomiste qui a été édifié durant les années 1990 ne doit pas tout à la seule organisation AWN_g, divers autres acteurs y ont joué un rôle et particulièrement « l'intellectualité mapuche », qui s'est chargée, à travers le Centre d'études et de documentation mapuche Liwen (CEDM-Liwen), de livrer les premières propositions d'autonomie au niveau régional (1990). Historiens, sociologues, anthropologues, littéraires d'origine mapuche et provenant d'universités chiliennes et étrangères ont ainsi formé une « masse critique » dont la production intellectuelle a alimenté et fait prévaloir les discours des organisations mapuche. Constitués en réseaux, avec les artistes mapuche, ils ont été au centre de la « renaissance » culturelle et politique de la société mapuche (Boccaro, 2006), et ont été à la fois les objets et les acteurs de leurs médiatisations à travers Internet, moyen qu'ils ont su s'approprier rapidement afin de donner visibilité à leurs discours et mobilisations. La multitude de sites dédiés aux Mapuche et créés depuis une quinzaine d'année met notamment en évidence comment la figure de l'intellectuel mapuche, son discours et ses pratiques ont fortement évolué dans le temps (Le Bonniec, 2011). Ils ont ainsi réussi à formaliser progressivement une géopolitique de la connaissance, mettant en avant une « épistémologie propre » basée sur la décolonisation des méthodologies et des théories (Marimán, Caniuqueo, Millalen et Levil, 2006), et à inviter les chercheurs non-mapuche à des méthodes de recherche collaborative et participative (Hirt, 2008).

Une caractéristique importante à signaler des différentes organisations citées précédemment, est que leurs sièges se trouvent tous à Temuco, ville considérée comme le centre du territoire mapuche. Le nouveau cycle qui a débuté à partir de 1997-98 s'est caractérisé par l'émergence de référents politiques contestant l'hégémonie de ces organisations de IX^o région, et est parti d'autres villes telles que Concepción, tout en se revendiquant des communautés des provinces de Malleco et d'Arauco. Ce mouvement a remplacé « les communautés » - celles-ci mêmes qui avaient été fondées, puis divisées avant

d'être réinventées par l'État - au centre de leur discours revendicatif. La Coordinadora de Comunidades en Conflicto Arauco-Malleco (CAM), officiellement fondée en 1998, a marqué ce renouveau politique. Elle s'est voulue en rupture avec les pratiques des organisations antérieures en prônant l'exercice quotidien et *in situ* du droit d'autodétermination et d'autonomie, et en scandant « le pouvoir est dans la communauté ». La CAM s'est fait connaître à travers ses actions souvent menées par des personnes encagoulées contre les intérêts économiques des multinationales du bois installées sur leur territoire historique, telles que les « récupérations productives » ou les attaques de camions forestiers.

Une autre particularité de cette organisation est que sa composante est relativement jeune et qu'elle réunit des personnes venant autant du monde rural que de l'urbain. Il s'agit de fils ou petit-fils de mapuche ayant migré à Santiago pour des raisons économiques, d'étudiants ou de jeunes paysans, tous souffrant d'une façon ou d'une autre du manque de terre et conscients des abus et humiliations dont ont soufferts leurs aïeux. La CAM se veut en ce sens assez pragmatique : il ne s'agit pas de récupérer des formes d'organisation socio-territoriales passées et disparues, comme le revendiquent les référents qui lui sont contemporains, mais plutôt un contenu, c'est-à-dire un potentiel politique existant au sein des communautés et qui est souvent plus opérationnel que les supposées structures traditionnelles.

Les *Identidades Territoriales* (« Identités territoriales ») constituent une autre tendance au sein du cycle de protestation mapuche initié à la fin des années 1990, ses membres aussi procèdent à des récupérations de terres. Mais leur posture se veut généralement moins « antisystémiques » que celle de la CAM, en acceptant la négociation avec l'État pour arriver à leurs fins qui consistent principalement à l'obtention de territoires communautaires historiques, la reconnaissance de leur mode d'organisation « traditionnelle » et la captation de financements publics afin de soutenir leur projet d'autogestion politique et économique à un niveau local. Il ne s'agit donc plus comme dans le cas de l'AWN de revendiquer un territoire et un peuple nation, mais la reconnaissance de différentes structures territoriales locales autogérées et des autorités traditionnelles leurs correspondant. L'émergence de ces référents locaux reste en partie liée aux fortes pressions auxquelles leurs populations, leurs territoires et surtout leurs ressources naturelles et culturelles sont soumis. Et c'est souvent dans le contexte de conflits engendrés par « l'invasion forestière » ou la construction de barrages ou d'autoroutes sur leur territoire, que ces entités sont apparues et se sont affirmées en tant qu'acteurs politiques à l'assise locale et traditionnelle.

Aujourd'hui l'autonomie et le territoire sont devenus les maîtres-mots des revendications des organisations mapuche, mais ils restent cantonnés aux discours sans que l'on puisse réellement savoir de quoi il s'agit au niveau des pratiques. Face au relatif succès de ces discours, l'État chilien se targue du succès remporté auprès des communautés par des politiques clientélistes d'assistance supposées, aux antipodes des velléités des organisations autonomistes. S'il reste aujourd'hui difficile de mesurer clairement leurs véritables impacts politiques, on peut au moins conclure que les différents discours et pratiques décrits précédemment et attribués à un mouvement se qualifiant d'autonomiste ont contribué à ouvrir un imaginaire des possibles. L'usage d'Internet et des réseaux sociaux, la fondation d'un parti politique autonomiste tout comme la restructuration d'organisations traditionnelles et le rétablissement d'anciens modes de rassemblements et de prises de décisions (Trawun) sont autant d'innovations apportées par les organisations autonomistes contemporaines qui ouvrent la possibilité à de nouvelles formes de mobilisations.

IV. L'imagination constituante autonomiste mapuche

A prononcer et revendiquer « l'autonomie et le territoire » dans le contexte de la lutte de Mapuche, ces notions induisent une dimension idéale et performative, mais leurs enjeux sont bel et bien réels. Il s'agit de concepts souvent « vides » qui, introduits dans les discussions et débats, ont circulé, ont été approfondis, réappropriés par les organisations et communautés, mais également par les agents de l'État et d'ONG pour en enrichir le contenu. L'ensemble des composantes du mouvement mapuche autonomiste décrit précédemment en tant que champ social participe d'un espace de représentations, non seulement de discours, mais également de pratiques se référant à l'autonomie. On trouve ainsi un peu partout en pays mapuche, ainsi qu'en milieu urbain, différentes initiatives locales dérivant de cet espace de représentations, par exemple les récupérations « productives » et le « contrôle territorial » qui ont vu le jour avec la CAM. Il s'agit d'une part de prendre le contrôle économique des terrains récupérés en les exploitant ou en y construisant des habitations et ainsi, de rendre effective la réappropriation des terres ; d'autre part, le « contrôle territorial » consiste à réaffirmer la légitimité et le droit de souveraineté des communautés et de leurs autorités traditionnelles sur leur territoire, notamment en attaquant toute personne s'y étant introduite sans en avoir demandé l'autorisation.

Ces dernières années, d'autres communautés ne se revendiquant pas de la CAM, ont mené leur propre initiative en essayant d'accorder la question politique avec celle fondamentale de l'économique. La *Coordinación de Comunidades Mapuche en Reivindicación Territorial* (Coordination des communautés mapuche en revendication territoriale) de Galvarino, une « structure politique propre » reconnue et aujourd'hui financée par l'État chilien, après avoir présenté plusieurs candidats aux élections municipales et s'être aperçue que sans capacité économique il était impossible de les gagner, a commencé des actions de récupérations de terres. Ils ont réussi à conclure un accord et obtenu de l'entreprise forestière qui occupait ces terres le droit de les occuper, de les exploiter et d'obtenir un pourcentage sur les bénéfices de la vente du bois qu'ils avaient en charge. L'objectif de l'association de communautés est ainsi de renverser les structures de dominations non seulement économiques, mais également politiques, mises en place par les entreprises forestières et les grands propriétaires de la région.

Les notions étroitement liées se référant à l'autonomie et au territoire ont également été transférées dans le champ de l'éducation, où on trouve plusieurs communautés qui développent leur propre projet d'éducation mapuche, autogéré, tout en étant également engagé dans des revendications territoriales. La plus emblématique « l'école communautaire » *Kom Pu Lof Ñi kimeltuwe* (« Lieu d'enseignement de tous les Mapuche ») de LLaguepulli, dans la commune de Puerto Saavedra, initiative collective née en 2005 lorsque plusieurs professeurs mapuche licenciés par l'Église catholique décident de « récupérer » l'école que celle-ci administrait, mettant en place leur propre programme scolaire et ayant comme principal objectif « une éducation depuis l'identité culturelle mapuche ». Ces différentes expériences, et bien d'autres, même si certaines n'ont pas perduré bien souvent du fait de divisions internes entraînant la démobilisation – question importante que malheureusement je n'ai pas le temps d'aborder mais qui devra faire l'objet d'un futur article – ont fait des émules. Elles ont toutes le dénominateur commun de s'alimenter de l'imaginaire autonomiste qui s'est construit ces 30 dernières années au Chili.

V. Conclusion

L'édification du mouvement autonomiste mapuche en période de transition démocratique chilienne ne s'est pas faite sans certaines contradictions et ambiguïtés. Même si le discours des leaders mapuche a pris de la consistance au gré des discussions et différentes expériences se réclamant de l'autonomie, celle-ci aujourd'hui reste encore une utopie. L'autonomie et le territoire se sont affirmés comme des métarécits, puissant vecteur de subjectivation, dont les effets vont bien plus loin que les rangs des militants des organisations les prônant publiquement. Il suffit d'observer la quantité de T-shirt portant la mention « Autonomie et territoire pour le Peuple mapuche » et circulant dans les rues de la capitale chilienne pour se rendre compte que plus qu'un slogan ou une consigne, ces termes sont devenus une icône portée par Mapuche, Chiliens et étrangers. Outre la remarque du succès auprès d'une population diversifiée, cette observation soulève une question plus large quant aux affinités entre aspiration d'autonomie et politiques néolibérales, à savoir en quoi la première n'est-elle pas devenue l'objet de la seconde ? Le regain d'intérêt de la part d'un État à tradition centraliste comme le Chili, pour les processus locaux de participation citoyenne éveille d'autant plus les interrogations. Les différentes expériences brièvement présentées dans cet article montrent que l'État ne reste pas indifférent aux velléités d'autogestion et d'autonomie, lorsqu'il ne les soutient pas. Quant à ses politiques d'assistanat peu enclines à la libre détermination des peuples autochtones vivant au Chili, elles font bonne figure en cooptant dirigeants et organisations, en se réappropriant et redéfinissant notions et concepts issus du mouvement autonomiste, et en drapant ses politiques des qualificatifs « interculturels » et plus récemment « multiculturels ». Plus néolibéraux sont les gouvernements qui se succèdent, plus ils se sont montrés enclins à accepter certains discours autonomistes. Leur intromission dans des processus locaux leur permet ainsi d'appliquer des dispositifs de vigilance s'illustrant par l'imposition de diverses formalités et procédures bureaucratiques dans le but d'accomplir des objectifs et de rationaliser les coûts, et ainsi s'inscrire dans une tendance internationale de désengagement des pouvoirs publics et d'effacement des mécanismes nationaux de régulation, laissant ces territoires et leurs ressources sous l'emprise de l'économie de libre marché (Giraut et Antheaume, 2005 : 11).

Finalement l'enjeu du mouvement mapuche autonomiste contemporain n'est pas tant de pratiquer cette autonomie rêvée sur un territoire sur lequel il est aujourd'hui en minorité ou sur des micro-territoires où il serait majoritaire mais qui formerait un « archipel de communautés » (Toledo, 2005) situées au milieu d'exploitations forestières. La question qui semble se poser aujourd'hui est comment il peut dialoguer et s'imposer face aux différents acteurs en présence, État, multinationales, latifundistes, sociétés civiles chilienne et mapuche dans leur ensemble, afin d'obtenir une cogestion des ressources naturelles situées sur leur territoire historique et ainsi faire valoir le principe de souveraineté défendu depuis plusieurs siècles et connu aujourd'hui sous les termes « d'autonomie » et de « territoire ».

Bibliographie

- ASSIES, W. et GUNDERMANN, H. (2007), « Introduction », in Assies, W. et Gundermann, H (dir.), *Movimientos indígenas y gobiernos locales en América Latina*, San Pedro de Atacama, Línea editorial IIAM, pp.11-25.
- BAYART, J.-F. et WARNIER, J.-P. (dir.) (2004), *Matière à politique. Le pouvoir, les corps et les choses*, Paris, Éditions Karthala.
- BENGOA, J. (1999), *Historia de un conflicto. El Estado y los Mapuches en el siglo XX^e*. Santiago. Ed. Planeta.

- BOCCARA, G. (2006), « The Brighter Side of the Indigenous Renaissance (Parts 1, 2 et 3) », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 6, mis en ligne le 16 juin 2006, référence du 14 juillet 2006, disponible sur : <http://nuevomundo.revues.org/document2405.html> ;
<http://nuevomundo.revues.org/document2483.html>;
<http://nuevomundo.revues.org/document2484.html>
- FOERSTER, R. (1999), « ¿ Movimiento Étnico o Etnonacional Mapuche ? », *Revista de Crítica Cultural, Santiago*, 18, pp. 52-58.
- GIRAUT, F. et ANTHEAUNE, B. (2005), « Au nom du développement, une (re)fabrication des territoires », in Antheaume, B. et Giraut F. (dir.), *Le territoire est mort. Vive les territoires !*, Paris, IRD.
- JOIGNANT, A. (2005), « La politique des "transitologues" : Luites politiques, enjeux théoriques et disputes intellectuelles au cours de la transition chilienne à la démocratie », *Politique et Sociétés*, Vol. 24 (2-3), 2005, pp. 33-59. [en ligne] <http://www.erudit.org/revue/ps/2005/v24/n2-3/012690ar.pdf> consulté le 19 juillet 2009.
- HIRT, I. (2008), *Redistribuer les cartes : Approche postcoloniale d'un processus de cartographie participative en territoire mapuche (Chili)*, Thèse de doctorat sciences économiques et sociales, mention géographie de l'Université de Genève, dirigée par Bernard Debarbieux.
- HOFFMANN, O. (2000), « Jeux de parole et de mémoire autour des mobilisations identitaires (Colombie) », in Jolivet, M-J. (dir.), *Logiques identitaires, logiques territoriales*, Autrepart, Cahiers des Sciences Humaines, 14, pp. 33-51 [en ligne] http://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/pleins_textes_7/autrepart/010021949.pdf consulté le 12 avril 2009.
- LAVANCHY, J. (1999), *Conflicto y propuestas de autonomía Mapuche*, Santiago [en ligne], <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/lava1.html>, consulté le 10 novembre 2006.
- LE BONNIEC, F. (2009), « Chronique d'un procès antiterroriste contre des dirigeants mapuche », *Luites autochtones, trajectoires postcoloniales*, in Bosa, B. et Wittersheim, E., Paris, Karthala.
- LE BONNIEC, F. (2011), « Mitos y realidades acerca de la figura de la intelectualidad mapuche en la edad del multiculturalismo neoliberal chileno », *Cuadernos Interculturales*, Second Semestre 2011, 9 (17), pp. 53-72.
- MARIMAN, J. (1997), « Movimiento mapuche y propuestas de autonomía en la década post dictadura », *Communication présentée au 49° Congrès International des Americanistes*, Quito, 7 juillet 1997.
- MARIMAN, P., CANIUQUEO, S., MILLALEN, J. et LEVIL, R. (2006), *¡...Escucha Winka...!. Cuatro ensayos de historia nacional Mapuche y un epilogo sobre el futuro*. Santiago du Chili, Ediciones Lom.
- MELLA, M. (2001), *Movimiento mapuche en Chile 1977-2000. Un estudio por medio de la prensa escrita*, Tesis de Licenciatura, Santiago. Universidad Academia Humanismo Cristiano, Departamento de Antropología. [en ligne] http://www.archivochile.cl/tesis/03_tpo/03po0001.pdf consulté le 3 mai 2008.
- SAAVEDRA, A. (2002), *Los Mapuches en la sociedad chilena actual*, Santiago, LOM.
- SAMANIEGO MESIAS, A. (2002), « Identidad, territorio y existencia de la nación mapuche : ¿ derechos políticos autonómicos ? », *Instituciones y Desarrollo*, 12-13, pp. 131-145.
- TOLEDO, V. (2005), « Las tierras que consideran como suyas. Reclamaciones mapuche en la transición democrática chilena », *Revista Asuntos Indígenas*, Copenhague, IWGIA, 4 (4), pp. 38-50.