



**Journal des anthropologues**  
Association française des anthropologues

**Hors-série | 2007**  
**Identités nationales d'État**

---

## Les mères mapuche : une périphérie incontournable de l'imaginaire national chilien

*Mapuche Mothers: An Essential Periphery of the Chilean National Imagination*

Anne Lavanchy

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jda/3033>

DOI : 10.4000/jda.3033

ISSN : 2114-2203

### Éditeur

Association française des anthropologues

### Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2007

Pagination : 157-171

ISSN : 1156-0428

### Référence électronique

Anne Lavanchy, « Les mères mapuche : une périphérie incontournable de l'imaginaire national chilien », *Journal des anthropologues* [En ligne], Hors-série | 2007, mis en ligne le 01 janvier 2008, consulté le 03 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/jda/3033> ; DOI : 10.4000/jda.3033

---

Ce document a été généré automatiquement le 3 mai 2019.

Journal des anthropologues

---

# Les mères mapuche : une périphérie incontournable de l'imaginaire national chilien

*Mapuche Mothers: An Essential Periphery of the Chilean National Imagination*

Anne Lavanchy

---

- 1 Au début des années 1990, le Chili a reconnu pour la première fois l'existence d'« autochtones du Chili », dénommés officiellement *indígenas de Chile*. Cette reconnaissance s'inscrivait dans une reformulation de l'imaginaire national chilien, consécutive au retour à un régime démocratique après la dictature militaire du général Pinochet. Elle participait d'un mouvement social plus général, marqué par la foi en un avenir démocratique meilleur et en l'avènement d'une plus grande équité sociale. Si les mobilisations sociales se sont rapidement essouffées dans la décennie qui a suivi, la thématique autochtone a continué à mobiliser de plus en plus de personnes (Paley, 2001). Elle n'en occupe pas moins une situation périphérique au sein de l'État-nation, et ce à différents égards : numériquement, les autochtones ne représentent que 10 % de la population chilienne totale qui est de quinze millions environ. Les Mapuche<sup>1</sup>, dont il est question ici, représentent le principal peuple autochtone (60 % des autochtones se disent mapuche [Chile, 1992]). Dans la représentation que la population majoritaire se fait de son pays, les autochtones sont aussi relégués dans les régions périphériques (régions de l'extrême nord et du sud, ainsi que l'île de Pâques) par rapport à la capitale Santiago, véritable centre de pouvoir politique et économique de ce pays très centralisé. Ces représentations ne coïncident d'ailleurs pas avec la répartition effective de la population autochtone, qui réside majoritairement en ville et surtout dans la région métropolitaine de Santiago (Chile, 2002). Enfin, d'un point de vue socio-économique, l'inégalité dans la répartition des richesses est particulièrement criante pour les autochtones puisque 40 % d'entre eux sont considérés comme indigents, alors que la moyenne nationale est de 18,8 % (PNUD, 2005).
- 2 La périphérie autochtone permet d'interroger la construction de l'imaginaire national chilien de manière particulièrement intéressante car elle met en évidence certains de ses

enjeux fondamentaux tels que le rapport à l'histoire, les rapports entre le local et le national, les conséquences des processus de reconnaissance et d'institutionnalisation, ainsi que leurs limites. Elle dévoile les tensions qu'entraîne la nécessité de reconnaître une certaine diversité tout en préservant la cohésion nationale.

- 3 Pour comprendre le rôle symbolique des Mapuche dans les reformulations de l'imaginaire national chilien, je vais analyser dans un premier temps les paradoxes du récent processus d'institutionnalisation que reflète l'adoption, en 1993, de la loi 19'253, communément connue sous le nom de loi autochtone (*ley indígena*). La définition chilienne de l'autochtonie mapuche passe par la notion d'authenticité et la sélection d'éléments auxquels est conférée une portée emblématique, comme le *mapuzungun*, la « langue maternelle » des Mapuche, devenue patrimoine culturel national. Ces changements législatifs ont entraîné la mise sur pied de politiques qualifiées d'interculturelles, qui se traduisent au niveau local par la réalisation de projets. C'est pourquoi, dans un second temps, je vais présenter l'un d'entre eux, ses enjeux et ses effets dans l'une des zones considérées comme périphériques, le sud de la 8e région. Cette partie s'appuie sur un travail de terrain de deux ans, période durant laquelle j'ai étroitement collaboré avec les membres d'un groupe culturel, *Weliwen*. Les membres de *Weliwen* ont pour but de promouvoir des activités perçues comme traditionnelles, afin d'affirmer leur présence et leurs besoins, notamment en termes de terres, et d'obtenir un espace décisionnel. Je montrerai comment, en passant par les figures genrées que sont les mères d'une part et les conseillers culturels de l'autre, la distinction entre sphère privée et sphère publique permet à l'État et à ses fonctionnaires de ne pas reconnaître les effets négatifs des politiques antérieures.

## Les Mapuche, d'authentiques Chiliennes ?

- 4 Au niveau international, les années 1990 marquent un moment crucial pour la thématique autochtone. Dans la foulée des célébrations du 500e anniversaire de la « découverte » des Amériques par Christophe Colomb, l'ONU décrète une décennie des peuples autochtones qui débute en 1992. Cette proclamation signifie un afflux de ressources vers les pays reconnaissant la présence d'autochtones, notamment par le biais des financements de la Banque interaméricaine de développement (A. Lavanchy, 2007). Elle représente aussi une modification des représentations liées à l'autochtonie, qui acquiert une certaine légitimité dans les États-nations sud-américains (Galinier & Molinié, 2006).
- 5 Au Chili, cet impact symbolique est d'autant plus marqué qu'il se conjugue à des bouleversements nationaux majeurs. En 1990, après deux décennies de dictature militaire, le général Pinochet se voit contraint d'organiser des élections démocratiques dans lesquelles il est défait au profit de Patricio Aylwin. Sous la présidence de ce dernier, une consultation est organisée entre des représentant.e.s politiques, des autochtones et des universitaires, qui forment une Commission spéciale des peuples indigènes (CEPI). Cette dernière pose les bases d'un cadre légal qui sera adopté en 1993 sous la forme de la loi 19'253. Elle comporte deux dimensions principales : d'une part, elle détermine les critères qui permettent de définir les autochtones, en les considérant indifféremment comme des « ethnies », *étnias*, ou des « minorités », *minoridades*, et définit les droits intrinsèques au nouveau statut autochtone. D'autre part, elle se donne pour objectif de « détailler les devoirs de l'État, qui sont de respecter, protéger et promouvoir les cultures

autochtones, qui font partie du patrimoine de la nation chilienne »<sup>2</sup>. Elle prévoit dans ce cadre des mesures de discrimination positive, parmi lesquelles des programmes qualifiés d'interculturels, notamment dans les domaines de la santé et de l'éducation.

- 6 Il convient à ce stade de faire une remarque importante : l'adoption de ce dispositif légal n'a pas entraîné de modifications de la charte constitutionnelle du Chili, qui date du début des années 1980 et ne reconnaît pas de caractère multiculturel au Chili. La reconnaissance des cultures autochtones en tant que patrimoine national ne signifie aucunement celle des autochtones en tant que peuples : les « minorités autochtones » font officiellement partie du peuple chilien, le seul reconnu par la charte constitutionnelle. Pourtant c'est bien en tant que peuple que les Mapuche revendiquent leurs droits, ce qui implique l'accession à une certaine forme de souveraineté et d'autonomie, comme « l'espace décisionnel » évoqué par les membres du groupe culturel. Dans ce pays centralisé, la société dominante perçoit toute revendication d'autonomie régionale ou provinciale comme une menace pour la cohésion nationale. Ce raccourci permet de présenter les occupations de terrain faites par des communautés mapuche visant à récupérer des terres comme les signes d'un dangereux « conflit mapuche » fomenté par des groupes considérés comme extrémistes et traités comme terroristes ( ; )<sup>3</sup>.
- 7 Paradoxalement, la patrimonialisation de la culture mapuche et l'interprétation de leurs revendications comme une menace pour la cohésion nationale, ainsi que les mesures répressives qui en découlent, ne sont pas contradictoires. Elles se basent en effet sur la même image stéréotypée des Mapuche, à savoir leur supposée nature farouchement indépendante. Cette indépendance s'est manifestée par le fait que ni les Incas ni les Espagnols n'ont pu intégrer les Mapuche à leurs entreprises coloniales. Les seconds ont dû signer différents traités avec des chefs de guerre mapuche, traités reconnaissant de facto l'autonomie politique du territoire au sud du Chili. C'est aussi en tant que guerriers que les Mapuche ont joué un rôle dans la constitution de la nation chilienne. Des Mapuche se sont ralliés aux troupes indépendantistes du général O'Higgins pour chasser les soldats fidèles à la couronne espagnole et amener le pays à proclamer son indépendance en 1810. Ainsi, et en dépit du caractère périphérique des autochtones au Chili, les Mapuche occupent un espace symbolique particulier dans l'imaginaire national : indépendants de nature, ils ont rejeté toute domination extérieure, mais par leur appui aux troupes qui ont amené l'indépendance du Chili, ils auraient participé et donc approuvé le nouvel État.
- 8 Cette interprétation des faits historiques est très controversée. Initiée par l'historien Villalobos au début des années 1980 (Villalobos, 1983), elle présente la nation chilienne comme légitime héritière des Mapuche, « premiers » habitants des terres australes. Ces nombreuses interactions entre chefs mapuche et représentants espagnols auraient signifié, pour les premiers, une acculturation précoce, et elles seraient à la base de la société chilienne dans laquelle les différentes origines nationales et culturelles des habitants et habitantes se seraient fondues dans une rencontre harmonieuse. Au sortir de la dictature, cette version passe pour une réhabilitation des Mapuche au sein de l'histoire nationale, dont ils étaient auparavant exclus. Leur réhabilitation reste pourtant limitée, puisque le corollaire de ce métissage originel serait que les Mapuche n'existent plus en tant qu'entité distincte, interprétation qui contribue à délégitimer les revendications actuelles émises au nom du peuple mapuche. Elle a pris lors de mon terrain une dimension choquante puisque j'y étais régulièrement confrontée lorsque j'aidais les enfants mapuche à faire leurs devoirs. Sa présence dans les manuels scolaires lui assure

un solide écho au sein de la population, ce qui explique qu'elle constitue actuellement la perspective dominante au Chili. Elle présente pourtant une vision partielle et tronquée de l'histoire. Des auteurs tels que Boccara (2002), Valdès (2000) et Mariman Quemenedo (2002) ont souligné que Villalobos fait l'impasse sur tous les épisodes marqués par la violence à l'égard des Mapuche. Ainsi, la guerre dite « de pacification », vaste entreprise militaire menée entre 1882 et 1884, est absente des manuels scolaires. Elle a pourtant des conséquences majeures sur la situation actuelle des Mapuche, puisqu'elle est la source des problèmes liés au déséquilibre des possessions foncières entre Mapuche et non Mapuche. Jusqu'ici nomades, les Mapuche ont été réduits à vivre sur des portions congrues du territoire – le reste a été ensuite nationalisé et ouvert aux colons d'origine européenne à qui le gouvernement a offert des terres sur lesquelles s'établir.

- 9 La réévaluation de la place des Mapuche dans l'histoire nationale et dans la société chilienne se voit formalisée par l'adoption de la loi 19'253. Dans les faits, la reconnaissance formelle constitue donc un formidable instrument de définition de l'altérité autochtone. Elle pose faussement la différence, qui est un rapport entre deux entités, comme une caractéristique de la périphérie, « des autres », des autochtones qui ont une culture « authentique ». Mais de qui sont-ils différents ? La loi reste très floue lorsqu'elle évoque le pendant des autochtones. Elle fonctionne par implicite, évoquant tout au plus « la société globale » ou « la nation ». Dans les interactions quotidiennes, lors de ma recherche, les non Mapuche se considéraient comme « Chiliens », *chilenos*, par opposition aux Mapuche. Les Mapuche quant à eux parlaient de *Wingka*.
- 10 Les termes-clés dans lesquels est définie l'altérité mapuche sont ceux de culture et de tradition : les Mapuche sont différents car ils possèdent une culture et des traditions qui leur sont propres. Le maintien de leurs « anciennes traditions » garantit leur authenticité, elles attestent de la continuité avec les populations précoloniales, symbolisées par les guerriers des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. Le fait que l'authenticité soit devenue un enjeu majeur de la reconnaissance et surtout de la définition de l'appartenance autochtone ne va pas sans générer ce que Jolly nomme les « spectres de l'inauthenticité » (Jolly, 1992). Les Mapuche se voient donc contraints de sans cesse lutter pour prouver leur authenticité. Le processus de reconnaissance marque un enfermement de cette culture dans un passé atemporel : la seule culture mapuche authentique serait celle qui existait, en un supposé vase clos, avant les interactions avec les soldats espagnols et avant de former, par le mélange avec les cultures des colons d'origine européenne, la « culture chilienne ». En tant qu'élément du patrimoine national, la culture mapuche représente une entité désincarnée, en parfaite adéquation avec la formule percutante de Hill et Staats (2002) qui désignent de tels processus de reconnaissance comme un changement de paradigme : en relativisant l'existence de « peuples sans histoire », on est arrivé à concevoir des « cultures sans peuple ».
- 11 L'analyse du dispositif législatif et des interprétations historiques montrent que les Mapuche de nationalité chilienne peuvent être considérés comme d'authentiques Chiliennes et Chiliens de deux manières distinctes : pour des militantes, par exemple les membres du groupe culturel *Weliwen*, les Mapuche sont les authentiques Chiliens et Chiliennes en tant que premiers habitants, premières habitantes, du territoire appartenant aujourd'hui à l'État-nation ; à l'inverse, dans le discours dominant, les Mapuche font partie du peuple chilien car leur culture est l'une des composantes originelles de la culture nationale, léguant en quelque sorte à l'État-nation actuel leur légitimité d'habitantes originel (le) (s). C'est dans cette perspective que sont menées les

politiques interculturelles, que je vais analyser par le biais d'un projet d'éducation interculturelle bilingue (EIB) spécifique, mené dans le sud de la 8e région.

## « Ma maman ne nous a jamais parlé en *mapuzungun* »

- 12 Au sein de ces représentations identitaires, le *mapuzungun* se voit attribuer une fonction emblématique : outre l'avantage qu'il a de paraître mesurable, par le biais de statistiques sur le nombre de locuteurs et de locutrices, il permet littéralement de dire la culture, et donc l'authenticité autochtone. Or il existe un large consensus au Chili, tant parmi les Mapuche qu'auprès des institutions étatiques ou des ONG internationales, pour constater le déclin linguistique du *mapuzungun*. Ce déclin est considéré, dans le cadre législatif, comme « une perte » contre laquelle l'État doit se prémunir en mettant sur pied un système d'éducation dit éducation interculturelle bilingue. L'EIB est définie par la loi 19'253 comme devant « préparer les élèves autochtones à s'impliquer de manière adéquate dans leur société d'origine comme dans la société globale »<sup>4</sup>.
- 13 En 2002, le sud de la 8e région a été pour la première fois le cadre de l'un de ces projets, qui concernait 19 écoles rurales, dont celle qui accueillait les enfants dont les familles participaient au groupe culturel. Les membres du groupe culturel se sont d'emblée montrés ambivalents lorsque les responsables du projet ont sollicité leur participation. L'idée de récupérer leur langue leur semblait importante, puisque leur génération, les personnes de 35-45 ans, ne la parlait que « très mal », *muy mal*, ou pas du tout, *no lo hablo*, tout en la comprenant « un peu », *un poquito*<sup>5</sup>. Par contre, les membres signalaient que la génération de leurs parents parlait encore couramment *mapuzungun*. Isabel, l'une de mes interlocutrices privilégiées, considérait qu'elle avait de la chance car sa mère avait tenu à lui enseigner le *mapuzungun*. Son mari, présent lors de notre conversation, a opiné. Lui-même m'a dit ne pas savoir « sa langue », *no conozco mi lengua*, parce que « sa mère ne lui avait jamais parlé en *mapuzungun* ».
- 14 Malgré l'importance, reconnue par toutes et tous, de récupérer « leur langue maternelle », la participation au projet EIB a suscité de vifs débats, desquels il ressortait que le *mapuzungun* devrait être appris au sein de la famille et non enseigné à l'école, idée qui semble commune à l'ensemble des Mapuche (J. ). La participation au projet comportait plusieurs étapes. En premier lieu, un « diagnostic sociolinguistique » permettait d'évaluer les compétences linguistiques des enfants de même que la vitalité de la langue dans l'ensemble des communautés concernées, enquête qui impliquait les membres du groupe culturel. Dans un deuxième temps, des ateliers de revalorisation linguistique, destinés aux parents, aux enseignant.e.s et aux enfants, permettaient de choisir une activité dite culturelle à réaliser dans le cadre de l'école. Enfin, pour concrétiser cette dernière, les responsables du projet choisirent pour chaque école impliquée un conseiller culturel chargé d'organiser cette activité et d'en expliquer tous les tenants et les aboutissants en mobilisant ses connaissances culturelles et linguistiques. C'est surtout autour de ce choix que se focalisait le débat : l'idée de légitimer, par leur participation, des activités organisées par des institutions paraissait peu souhaitable aux membres qui, en même temps, désiraient garder un certain contrôle sur le projet en proposant quelqu'un qu'eux-mêmes considéraient comme compétent, en la personne du père de l'un d'eux. Un autre candidat s'était proposé, lui aussi un homme âgé d'une soixantaine d'années, et il s'agissait de démontrer que le candidat du groupe culturel était le plus apte, de par ses compétences linguistiques, sa connaissance de l'histoire locale et

surtout du déroulement de certaines cérémonies. L'enjeu était important car le fait d'être nommé conseiller culturel impliquait l'accès à des ressources financières directes, les conseillers obtenant un salaire, et indirectes, car la reconnaissance des compétences culturelles pouvait faciliter la participation à d'autres projets. Les débats sur le choix de participer à ce projet soulignent les effets de la reconnaissance institutionnelle au niveau local. Ils sont susceptibles de jouer sur des tensions interpersonnelles, souvent provoquées par la compétition pour trouver une manière d'échapper à des conditions de vie difficiles. Pour devenir un interlocuteur reconnu, il faut accepter les termes mêmes qui définissent la reconnaissance.

- 15 Les conseillers culturels finalement retenus dans l'ensemble du projet étaient tous des hommes d'un certain âge. Ils ont fonctionné comme des médiateurs entre deux mondes présentés comme séparés, celui des *Wingka* et celui des Mapuche. On retrouve dans cette idée une représentation des cultures comme des entités désincarnées, qui occuperaient des espaces exclusifs () : aux Mapuche les terres familiales<sup>6</sup>, aux *Wingka* les espaces considérés comme publics et les propriétés collectives – en plus de leurs propriétés personnelles.
- 16 Cette distinction implicite est loin d'être anodine. En premier lieu, les espaces de rencontre publics sont des espaces genrés, dans lesquels ce sont majoritairement (voire, comme c'est le cas ici, exclusivement) des hommes qui maîtrisent l'interaction. Par opposition, l'espace familial, auquel le *mapuzungun* est rattaché, est plutôt un espace féminin. Si c'est dans la famille que devrait se transmettre la « langue maternelle », la transmission est la tâche des femmes. Ainsi la constatation du déclin linguistique est associée à la figure des mères, désignées comme responsables car elles auraient négligé d'enseigner « leur langue » et de faire de leurs enfants d'authentiques Mapuche. Tel qu'il est présenté ici, le rapport entre la catégorie des mères et celle de la « langue maternelle », le *mapuzungun*, me paraît particulièrement intéressant car elles renvoient toutes deux à l'idée d'obsolescence, de passé a-historique. S'il atteste de l'authenticité de l'appartenance, le *mapuzungun* est surtout le langage des cérémonies « authentiques », et non celui de la société « globale », pour reprendre les termes de la loi autochtone. En tant que femmes mapuche, les mères se voient assigner une place particulière dans les représentations de l'autochtonie. Plus que les hommes, elles incarnent la tradition dans une dimension qui l'associe à une survivance du passé (Richards, 2006). Elles sont les représentantes paradigmatiques de l'injonction qui est faite aux autochtones de s'intégrer tout en restant « comme avant ».
- 17 L'analyse de ce projet montre qu'il agit comme révélateur de ce qui, dans l'éducation, est dévolu à la sphère familiale et ce qui relève de la sphère scolaire. Derrière son apparente évidence, la distinction entre espaces publics et privés permet, dans ce contexte, d'éviter de revenir sur la teneur des politiques publiques d'avant 1993. Depuis la proclamation de l'État chilien, et surtout dès la guerre de pacification, de virulentes politiques d'assimilation forcée et d'éradication culturelle ont été menées. Le changement de paradigme qui a fait passer le *mapuzungun* de dialecte constituant un obstacle au développement national au statut de patrimoine culturel a été si rapide qu'il a provoqué des situations paradoxales. Ainsi Isabel a eu la même enseignante que ses filles, élèves dans l'une des écoles du projet. Lorsqu'elle-même allait à l'école, parler *mapuzungun* était non seulement interdit mais encore sévèrement puni. L'enseignante se souvenait de cette époque sans pour autant la considérer comme entrant en contradiction avec son actuel engagement volontaire dans le projet en EIB. Selon elle, interdire le *mapuzungun* se

justifiait par le fait que « sinon, les enfants n'auraient jamais pu apprendre à écrire ni à lire ». Maintenant, participer aux politiques interculturelles se justifie, toujours pour elle, par la nécessité de rendre leur fierté aux enfants mapuche : « ils ne veulent plus parler, ils ont honte, alors ils doivent apprendre à être fiers de leur culture ».

## Conclusion

- 18 La définition des « minorités autochtones » permet d'inscrire l'imaginaire national chilien dans un double processus de légitimation. D'une part, la reconnaissance affirme la légitimité de l'État en tant qu'héritier des luttes mapuche contre l'envahisseur espagnol. De l'autre, l'adoption de la loi autochtone manifeste la volonté de marquer un renouveau politique, significatif tant dans le contexte national qu'international. Mais la reconnaissance des « minorités ethniques » par l'État chilien apparaît aussi comme un instrument d'imposition de catégories de la société dominante. Certes, elle permet l'accès à certaines ressources, notamment matérielles, par le biais de projets interculturels, mais elle dicte surtout les conditions de l'accès à ces ressources. De plus, en tant que patrimoine national, les cultures se voient définies comme des entités désincarnées, et les revendications collectives délégitimées.
- 19 La reconnaissance des cultures autochtones comme éléments du patrimoine national fait que la protection et la promotion du *mapuzungun* deviennent des affaires publiques. En tant que génitrices et éducatrices de petit.e.s Mapuche, les mères sont désignées comme ayant failli à l'impératif de transmission culturelle, en n'enseignant pas le *mapuzungun* à leurs enfants. Cette interprétation, qui affirme la sphère privée comme en dehors de l'action des politiques publiques, permet de faire l'impasse sur le rôle de l'État dans le déclin du *mapuzungun*, et plus généralement sur les conséquences de ses politiques d'éradication culturelle.
- 20 L'analyse de la figure de la mère mapuche comme incapable de sauvegarder des éléments culturels pourtant reconnus comme patrimoine national révèle les processus de sélection qui permettent de construire l'imaginaire national chilien comme celui d'un pays à la culture métissée et respectueux de ses minorités. Elle atteste de la difficulté à réévaluer effectivement les événements historiques récents ou plus anciens, et du refus de penser une reconnaissance des peuples autochtones qui ne se bornerait pas à faire de ces derniers des objets de sauvegarde culturelle.

---

## BIBLIOGRAPHIE

BOCCARA G., 2002. « The Mapuche People in Post-Dictatorship Chile », *Études rurales*, 163-164 : 283-304.

CHILE I., 1992. « Censo de Población », Instituto Nacional de Estadísticas. Santiago de Chile.

CHILE I., 2002. « Censo de Población », Instituto Nacional de Estadísticas. Santiago de Chile.

- FOERSTER R., LAVANCHY J., 1999. « La problemática mapuche. Análisis del Año 1999 », in *Sociedad-Política-Economía*. Santiago de Chile, Departamento de Sociología, Universidad de Chile.
- GALINIER J., MOLINIÉ A., 2006. *Les Néo-indiens : une religion du III<sup>e</sup> millénaire*. Paris, O. Jacob.
- GUPTA A., FERGUSON J., 1992. « Beyond "Culture" : Space, Identity, and the Politics of Difference ». *Cultural Anthropology*, vol. 7 : 6-24.
- HILL J., STAATS S., 2002. « Redelineando el curso de la historia : Estados euro-americanos y las culturas sin pueblos » in BOCCARA G. (éd.), *Mestizaje e Identidad en las Americas* : 13-26. Lima, Institut français d'études andines.
- JOLLY M., 1992. « Specters of Inauthenticity ». *The Contemporary Pacific*, 4(1) : 49-72.
- LAVANCHY A., 2007. *Comment rester Mapuche au Chili ? Autochtonie, genre et transmission culturelle*. Neuchâtel, Institut d'ethnologie.
- LAVANCHY J., 2001. *El rol de la lengua mapuche en Witrangé Anay !* Departamento de Antropología, Escuela de Ciencias sociales. Santiago de Chile, Universidad de Chile.
- LE BONNIEC F., 2003. « État de droit et droits indigènes dans le contexte d'une post-dictature : portrait de la criminalisation du mouvement mapuche dans un Chili démocratique ». [http://www.csia-nitassinan.org/download/portrait\\_crim\\_chili.pdf](http://www.csia-nitassinan.org/download/portrait_crim_chili.pdf). (site consulté en janvier 2005).
- MARIMAN QUEMENADO P., 2002. *Parlamento y territorio mapuche*. Temuco, Instituto de Estudios Indígenas.
- PALEY J., 2001. *Marketing Democracy. Power and Social Movements in Post-Dictatorship Chile*. Berkeley, Los Angeles, Londres, University of California Press.
- PNUD, 2005. *Rapport mondial sur le développement humain*.
- RICHARDS P., 2006. « Bravas, integradas y obsoletas : Mapuche Women in the Chilean Print Medias ». Conférence présentée au congrès LASA, Puerto Rico.
- SEGUEL A., 2003. « Radiografía al conflicto forestal en el Gulumapu : (antecedentes del conflicto, invasión y consecuencias ocasionadas por empresas madereras en el territorio Mapuche, República de Chile) ». [http://www.ambienteecologico.com/ediciones/informesEspeciales/011\\_InformesEspeciales\\_InformeSobreForestacionEnChile.pdf](http://www.ambienteecologico.com/ediciones/informesEspeciales/011_InformesEspeciales_InformeSobreForestacionEnChile.pdf) (site consulté en ligne le 27.05.07).
- VALDÉS M., 2000. « A propósito de errores ancestrales y desaciertos contemporáneos : una respuesta posible a Villalobos ». <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/vald1.html> (texte en ligne, consulté le 06.06.2007).
- VILLALOBOS S., 1983. *Breve historia de Chile*. Santiago, Editorial Universitaria.

## NOTES

1. Comme les autres termes en *mapuzungun*, l'ethnonyme mapuche est invariable.
2. « *El estado tiene el deber de promover las culturas indígenas, las que forman parte del patrimonio de la Nación chilena* » (ley 19'253, título I, artículo 7). Dans ce même article, la loi précise cependant que

les différentes cultures autochtones doivent se conformer « à la morale, aux bonnes mœurs et à l'ordre public ».

3. Bien qu'il n'y ait pas de mouvement autonomiste mapuche unifié au Chili, les médias émettent régulièrement l'hypothèse d'un « réseau terroriste » dans leurs comptes-rendus des actions (grèves de la faim, occupation de terrain, manifestations...) visant à obtenir des terres et à acquérir un espace décisionnel en dehors des institutions étatiques (sur la partialité des médias, voir ). Dans les faits, la dangerosité de ce supposé conflit menace non pas la société dominante mais bien les manifestant.e.s mapuche, comme en témoigne la mort d'Alex Lemun, jeune Mapuche impudemment abattu par les forces de l'ordre en novembre 2002.

4. « *La corporación desarrollará un sistema de educación intercultural bilingüe a fin de preparar a lo educandos indígenas para desenvolverse en forma adecuada tanto en su sociedad de origen como en la sociedad global* » (ley 19'253, título IV, artículo 32).

5. Je reprends ici les termes mêmes utilisés par mes interlocutrices et interlocuteurs pour évaluer leurs compétences linguistiques.

6. Depuis 1982, toutes les « communautés » qui avaient des terres communes à plusieurs familles ont été parcellisées, il n'y a légalement plus que des propriétés individuelles.

## RÉSUMÉS

Cet article traite des reformulations de l'imaginaire national chilien. Il aborde la question du rapport à l'histoire, de la gestion des minorités et de l'affirmation de la cohésion nationale à partir de la situation périphérique des Mapuche, principal peuple autochtone du Chili. À travers l'analyse du dispositif légal adopté en 1993 ainsi que de la version dominante de l'histoire de l'indépendance, l'auteure montre que la patrimonialisation de la culture mapuche est un dispositif qui contribue à mettre en scène une culture dénuée d'ancrage, une « culture sans peuple ».

Dans ce contexte, la figure de la mère mapuche est révélatrice des stratégies de légitimation du nouvel imaginaire national. En les désignant implicitement comme responsables de la perte d'éléments culturels emblématiques, et en premier lieu de la langue mapuche, les tenants des politiques publiques définissent la transmission linguistique comme un processus familial relevant du privé. Ce faisant, ils excluent la réévaluation des politiques étatiques avant 1993, politiques qui manifestent d'une remarquable continuité dans la poursuite d'une assimilation forcée qui se retrouve dans les projets actuels.

This article deals with reformulations of the Chilean national imagination. It addresses the question of the relationship with history, the managing of minorities and the affirmation of national cohesion from the peripheral situation of the Mapuche, the main autochthonous people in Chile. Through the analysis of a piece of legislation adopted in 1993 and the dominant version of the history of independence, the author shows that the « patrimonialisation » of Mapuche culture is a mechanism that contributes to producing a free-floating culture, a « people-less culture ». In this context, the figure of the Mapuche mother reveals the legitimisation strategies of the new national imagination. By implicitly designating them as responsible for the loss of emblematic cultural items, in the first place the Mapuche language, the defenders of public policies define linguistic transmission as a family process that is a matter falling within the private sphere. In so doing, they rule out a re-evaluation of pre-1993 state policies. The latter

show a remarkable continuity in the pursuit of forced assimilation which is found again in the current proposals.

## INDEX

**Mots-clés** : autochtonie, Chili, éducation interculturelle bilingue, genre, Mapuche, patrimonialisation

**Keywords** : autochthony, bilingual intercultural education, Chile, gender, Mapuche

## AUTEUR

**ANNE LAVANCHY**

Université de Neuchâtel