Zeitschrift: Tsantsa : Zeitschrift der Schweizerischen Ethnologischen Gesellschaft = revue de la Société suisse d'ethnologie = rivista della Società svizzera d'etnologia

Herausgeber: Schweizerische Ethnologische Gesellschaft

Band: 13 (2008)

Artikel: Résister dans la division : articulations et désarticulations du pouvoir chez les Mapuche de Neuquén (Argentine)

Autor: Kradolfer, Sabine

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-1007334

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 16.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Mots-clés: Mapuche (Argentine) · Pouvoir · Système juridique · Autochtonie · Résistance politique

RÉSISTER DANS LA DIVISION

ARTICULATIONS ET DÉSARTICULATIONS DU POUVOIR CHEZ LES MAPUCHE DE NEUQUÉN (ARGENTINE)

ABSTRACT: RESIST THROUGH DIVISION. ARTICULATIONS AND DISARTICULATIONS OF POWER AMONG THE MAPUCHE OF NEUQUÉN (ARGENTINA)

The scattered distribution of power among the various Mapuche communities and associations of the province of Neuquén, in the north of the Argentine part of Patagonia, has allowed them to resist state hegemony as the Mapuche have succeeded in preserving certain areas of relative autonomy by increasing the number of people holding of power. This particular situation allows for investigation into the soft spots of power and the possibility of resistance against state hegemonies in which power takes diffuse, mobile, flexible and unstable forms. The current situation juxtaposes and/or articulates various measures of legitimization along a continuum of positions, on various levels of the social and political organization, which the Mapuche construct, re-appropriate and articulate according to the contexts in which they find themselves. An understanding of local situations is only possible when one takes into account the debates on indigenousness which take place at international, national and provincial levels.

SABINE KRADOLFER

Pour qui veut, aujourd'hui, entreprendre une recherche sur les Mapuche, il est frappant de constater que ce peuple, qui vit en Argentine et au Chili, présente des différences notoires en terme d'organisation sociale et communautaire non seulement entre ces deux pays mais aussi en fonction des provinces argentines (Buenos Aires, La Pampa, Neuquén, Río Negro, Chubut y Santa Cruz) dans lesquelles se trouvent actuellement ces populations (Briones 2005). J'aimerais ici m'attarder sur le cas de la province de Neuquén, située au nord-ouest de la Patagonie argentine qui est une zone d'occupation mapuche depuis le XVIIe siècle (Nicoletti et Navarro Floria 2000: 49) pour montrer comment la succession des mesures concernant les populations autochtones, prises par différents gouvernements, a influencé et influence encore l'organisation des communautés et détermine, en partie, les relations de pouvoir en leur sein.

Partant d'une anecdote de terrain, je montrerai comment les rapports de pouvoir s'articulent au sein des communautés rurales mapuche de manière dynamique et sur différents niveaux qui sont imbriqués et parfois conflictuels. Pour comprendre cette dynamique du pouvoir ainsi que les modalités de résistance qui lui sont liées, il faut s'intéresser aux conditions imposées par l'Etat à ces communautés pour leur permettre d'exister légalement en tant que telles et de bénéficier ainsi d'un certain nombre d'avantages socio-économiques, tout en respectant une organisation et des règles internes basées essentiellement sur la parenté. A ces différentes formes d'organisation sociale et politique – façonnées dans le courant du dernier siècle par la succession de différents cadres légaux qui seront discutés –, ainsi qu'aux positions de pouvoir qui leur sont associées, est venue s'ajouter depuis la fin des années 1980 une nouvelle figure: celle des dirigeant·e·s issu·e·s d'associations mapuche de défense des droits des peuples autochtones qui ont émergé, dans les villes, dans la mouvance des fortes revendications indigènes de la fin du XXe siècle en Amérique latine. Je fais l'hypothèse que l'éparpillement du pouvoir à différents niveaux de l'organisation des communautés et des associations mapuche leur a permis de résister fortement à l'hégémonie étatique en multipliant leurs niveaux d'action même si cette diversification n'a pas fait l'objet de stratégies concertées[1].

«MAIS QUI DÉCIDE ICI?»

Au début de l'année 1996, je suis arrivée en Argentine bien déterminée à m'établir dans la province de Neuquén afin d'y collecter les données nécessaires à la rédaction de ma thèse de doctorat (Kradolfer 2002, 2005). J'avais décidé de débuter ma recherche de terrain par une période d'observation participante d'une année environ dans une communauté mapuche que je connaissais bien. Pour ce faire, je

[1] Je tiens à remercier les trois lecteurs et lectrices anonymes qui ont assuré la révision de cet article pour leurs précieuses suggestions et commentaires.

m'étais auparavant assurée de la faisabilité de mon séjour en demandant à quelques familles si elles seraient d'accord de m'accueillir, ce qu'elles avaient accepté. Ainsi, en janvier 1996, après quelques jours dédiés aux retrouvailles et à mon installation dans une maisonnée mapuche, j'entrepris de commencer systématiquement ma recherche de terrain, cette fois bien officialisée et délimitée dans le temps par la bourse qui m'avait été octroyée[2] et qui rendait ce séjour totalement différent des voyages effectués précédemment en 1992, 1994 et 1995, lesquels comportaient, à mes yeux, une dimension de tourisme.

Forte de l'impression que je commençais véritablement un travail, je résolus de m'adresser officiellement à la *lonco*[3] de la communauté pour lui indiquer clairement les raisons de ce séjour particulier et solliciter son autorisation pour faire de cet endroit le point de départ de mes recherches. Les années précédentes, j'étais souvent arrivée dans la communauté durant l'été (janvier - février) avec des parents de mes hôtes qui venaient, eux aussi, partager quelques jours ou semaines de vacances avec leurs familles établies sur les contreforts de la Cordillère des Andes. Lorsque nous passions en camionnette devant la maison de la *lonco*, un signe de la main suffisait à la saluer et à l'informer de notre arrivée, signe tout à fait similaire à celui que nous adressions aux autres personnes connues, croisées au long du chemin. En 1996, ne voulant pas me rendre seule chez la *lonco* et ayant de surcroît besoin de me procurer un cheval pour me déplacer plus facilement, je m'enquis auprès de mes hôtes quant à la possibilité d'effectuer cette démarche le plus rapidement possible. Quelle ne fut alors pas ma surprise lorsque Don Julio, le chef de la famille dans laquelle je m'étais établie, me répondit de manière véhémente qu'il était totalement exclu d'aller demander une quelconque autorisation à la *lonco*, que j'étais chez lui parce qu'il en avait décidé ainsi et qu'il était le seul, en tant que chef de famille, à pouvoir décider de qui séjournait, ou non, sous son toit. J'étais, selon lui, libre d'aller où bon me semblait dans la communauté, libre de parler à qui je voulais (tous étaient, par ailleurs, libre de répondre, ou non, à mes questions) et la *lonco* n'avait absolument rien à dire. Il conclut notre discussion en répétant plusieurs fois que de surcroît la *lonco* ne faisait rien pour la communauté et qu'elle était totalement inutile dans cette fonction, selon lui, purement honorifique. La discussion était close!

J'avais compris qu'il ne servirait à rien d'insister, même si les recommandations éthiques et déontologiques de la pratique anthropologique prévoient d'obtenir un certain nombre d'autorisations parmi lesquelles il me semblait que devait figurer de plein droit celle de la *lonco*. La pratique du terrain venait de me convaincre de l'appréhension faussée que j'avais des relations de pouvoir au sein des communautés. Cet événement me plongea dans un certain désarroi, dû au fait que ma position de chercheuse n'était pas claire et que j'espérais de tout mon être ne pas rencontrer la *lonco* «par hasard», ni devoir justifier de ma présence auprès d'elle. Ce sentiment d'illégitimité me conduisit à débuter mes observations dans la plus grande discrétion et à éviter ostensiblement la *lonco* et sa famille. Finalement, en adoptant un tel comportement, il s'est trouvé que je respectais les limites invisibles qui séparaient la famille étendue de mes hôtes de celle de la *lonco* et reproduisait les subdivisions internes de la communauté qui donnent sens à l'organisation sociale mapuche. Mais cela, je ne l'ai compris que beaucoup plus tard...

LES COMMUNAUTÉS RURALES MAPUCHE DE NEUQUÉN, DES ENTITÉS MOUVANTES AU GRÉ DES RÉGLEMENTATIONS

La véhémence des propos de Don Julio concernant la *lonco* diminua sensiblement au moment où il fut élu membre du Comité directeur[4] de la communauté et qu'il dut collaborer officiellement avec elle. L'élection de Don Julio et des autres membres du Comité, *lonco* y compris, ainsi que de la Commission des réviseurs de comptes, eut lieu au cours d'une assemblée réunissant toute la communauté (*comunidad* en espagnol). Cette assemblée, qui porte le nom de *vúta chraun* (grande réunion), doit avoir lieu une fois par année et être consignée sous la forme d'un procès-verbal, à transmettre à la Direction des affaires indigènes (DAI) de la pro-

[2] Une partie de ma recherche de terrain a été rendue possible par l'octroi, pour une durée de dix-huit mois, d'une bourse pour chercheuses et chercheurs débutant·e·s du Fonds national suisse de la recherche scientifique. Au final, je suis restée plus de trois ans sur le terrain et je m'efforce d'y retourner régulièrement afin d'actualiser mes données et de suivre l'évolution de la question autochtone.

[3] Le terme *lonco* est utilisé pour désigner les chef·fe·s 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, que nous analyserons en détail plus bas, quelques femmes ont accédé à cette charge.

[4] Toutes les traductions sont miennes. Dans la mesure du possible, j'ai traduit littéralement les termes espagnols. En ce qui concerne les termes mapuche, dont la traduction n'est pas aussi aisée, j'ai préféré les conserver tels quels afin de respecter leur polysémie tout en indiquant leur signification.

vince. Si cette manière de procéder pour élire les autorités d'une communauté mapuche nous semble familière, c'est bien parce qu'elle relève d'une procédure et d'un fonctionnement qui est similaire à ceux que nous observons dans de nombreuses autres régions du monde et qui s'inspire largement du mode de fonctionnement des organisations civiles sans but lucratif en Argentine. Mais pourquoi les communautés mapuche sont-elles régulées ainsi?

De fait, ce mode d'organisation a été imposé par la DAI à partir de 1988 (loi 1759). Lors de ma recherche en 1996, les trente-sept communautés mapuche avaient dû adopter un statut type et se transformer en personnes juridiques pour avoir la possibilité d'accéder, par la suite, à la propriété collective des terres occupées. Les communautés durent ainsi adapter, du moins formellement, leur organisation politique et leur mode de fonctionnement 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 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* signifie grand) pour les assemblés générales et de *pichi chraun* (*pichi* signifie petit) pour les réunions du comité et de la commission des réviseurs de comptes: «*pichi chraun de la Comisión directiva y la Comisión revisora de cuentas*» (art. 26). Les organisations de défense du peuple mapuche essayèrent de répliquer en rédigeant des statuts alternatifs[5] qui furent acceptés – par les autorités nationales mais non par la province de Neuquén – en 1995 pour reconnaître la communauté de Kalfvkurá (*Estatuto Autónomo Kalfvkurá*). Ces statuts alternatifs ont permis, jusqu'à aujourd'hui, à faire reconnaître une quinzaine d'autres communautés dans la province de Neuquén, en passant outre les autorités provinciales et leurs directives particulières, pour se faire reconnaître au niveau national.

Durant le dernier quart du XXe siècle, en Argentine comme dans nombre d'autres pays, la question autochtone a pris de plus en plus d'importance sous la pression conjointe du contexte local et de la scène internationale qui vit la création de forums (1984: Groupe de travail sur les populations autochtones de l'ONU; 2002: Forum permanent sur les questions autochtones de l'ONU) ainsi que l'élaboration de cadres juridiques (1989: Convention 169 de l'OIT; 2007: Déclaration des droits des peuples autochtones de l'ONU[6]) visant à régler les problèmes que rencontrent les indigènes dans leurs relations avec les Etats et les populations non autochtones. Concrètement, en Argentine, trois éléments majeurs sont à retenir:

>> En 1985, la loi fédérale 23.302 «Politique indigène et assistance aux communautés aborigènes» (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 soient réunis en communautés (cf. infra).

>> Dès le 11 août 1994, l'adoption d'une nouvelle Constitution nationale a permis la reconnaissance officielle de «la préexistence ethnique et culturelle des peuples indigènes argentins» (art. 75, al. 17). Jusqu'à ce moment-là, la précédente Constitution de 1853-1860 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 catholicisme» (cité par Falaschi 1996: 237).

>> Le 3 septembre 2000, l'Argentine a finalement ratifié la Convention 169 de l'OIT qu'elle avait signée presque dix ans auparavant en 1992.

Si nous revenons à la province de Neuquén, l'aspect fondamental à retenir ici est qu'aujourd'hui encore – en suivant la logique de la loi nationale 23.302 –, seuls les groupes mapuche qui forment des communautés rurales peuvent être enregistrés légalement: «On définit comme communauté indigène le groupe de familles qui se reconnaît comme telle avec une identité, une culture et une organisation sociale propres, qui conserve des normes, des règles et des valeurs traditionnelles, qui parle ou a parlé une langue autochtone, qui partage un habitat commun, qu'il soit regroupé ou dispersé; ou les familles indigènes qui se regroupent en communautés présentant des caractéristiques identiques pour jouir des bénéfices de la loi 23.302 / 85» (Ministerio de Bienestar Social 1988: 25). De ce fait, les petits éleveurs mapuche qui vivent hors de ce type de structures ne bénéficient d'aucune des mesures en faveur des populations autochtones et les Mapuche établis en zones urbaines peinent à faire reconnaître leurs différences culturelles puisque la communauté rurale reste

[5] Pour une étude détaillée de ces documents, voir Briones (1999) et Falaschi (1996).

[6] Ce document, adopté par l'Assemblée générale de l'ONU le 13 septembre 2007, a pu avoir une influence sur la question autochtone en raison du fait qu'il a été discuté au sein d'un groupe de travail spécifique de l'ONU depuis 1994.

l'archétype du mode de vie authentiquement mapuche, et par conséquent de celui pour lequel il existe un cadre juridique. Le terme de communauté est le terme par excellence utilisé actuellement et de manière récurrente par les Mapuche pour définir leur mode de vie rural. Les activistes du mouvement mapuche lui préfèrent parfois le terme de *lof* en *mapudungun* (la langue mapuche) qui fait référence aux communautés mapuche historiques. Certain·e·s Ancien·ne·s continuent quant à eux de parler de *reservas* (réserves) ou d'*agrupaciones* (regroupements) suivant en cela des terminologies légales qui sont tombées en désuétude[7].

Bien que ma première rencontre avec des Mapuche dans la province de Neuquén eût lieu par une série de hasards, j'ai décidé de m'intéresser en particulier à cette province puisqu'elle a intégré la présence mapuche relativement tôt. En effet, la reconnaissance des communautés a eu lieu en 1964 avec la promulgation du décret provincial 737 «Réserves de terres en faveur des groupements [*agrupaciones*] indigènes», quelques années seulement après la création des provinces patagoniques en 1955 (auparavant la Patagonie et la Terre de Feu étaient des «Territoires nationaux» sous administration fédérale). De tels aménagements en faveur des autochtones ne verront le jour dans les provinces de Río Negro et de Chubut que, respectivement, dans les années 1980 et 1990. C'est ainsi que dès la création des provinces patagoniques par la loi 14.408, le 15 juin 1955, la problématique autochtone va se «provincialiser» puisque chaque nouvelle entité va se doter d'un appareil juridique et politique particulier (Briones 2005). A Neuquén, le décret de 1964 reconnaît dix-huit «réserves» et leur octroie des droits collectifs précaires d'occupation de certaines terres. Leur nombre augmentera constamment et l'existence des nouvelles réserves sera ratifiée par des décrets ultérieurs (977 / 66; 1039 / 72; 1588 / 86; etc.). A partir de 1988, ces entités changeront de nom pour devenir des communautés. Elles prennent alors le nom de leur 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 remplissent un certain nombre d'exigences, elles devraient 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 régionales» (Briones et Díaz 1997: n.p.). Ceci apparaît en premier lieu dans la Constitution provinciale de 1957 (art. 239, al. d): «Les réserves et concessions indigènes seront maintenues et même agrandies. De l'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 habitants» (cité par Varela 1981: 96). L'Etat provincial mettra alors en place un arsenal particulier de politiques paternalistes d'intégration socioculturelle, 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.

Les communautés actuelles sont formées de personnes qui affirment descendre 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 généralement occupés avec ou sans permis; dans certains cas, comme pour les communautés Curruhuinca, Namuncura et Painemil, les terres ont été reçues par les Mapuche en récompense pour des services militaires. Ces guerres de conquête des territoires libres de la Patagonie sont connues sous le nom de *Conquista del Desierto*[8] (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 entretenant des contacts parfois belliqueux, parfois pacifiques avec les colons qui peuplaient et s'appropriaient 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 – le sel était alors très demandé puisqu'il servait à conserver la viande exportée par bateau vers l'Europe. Ces biens étaient

[7] Dans cet article, j'ai choisi de suivre l'usage actuel, par conséquent j'utilise le terme de communauté. Cependant je respecte la terminologie d'origine lorsque je cite des textes en espagnol et j'indique le terme traduit si celui-ci ne correspond pas tout à fait à celui utilisé en français.

[8] Les Mapuche préfèrent nommer cette époque *la Epoca de la Perdición* (l'Epoque 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).

échangés contre des marchandises manufacturées et certaines alliances politico-stratégiques eurent lieu entre les plus importants *lonco* mapuche, d'abord avec les Etats coloniaux, ensuite avec les Etats chilien et argentin. L'organisation sociale mapuche de cette époque reposait sur des *lof*, groupes 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 dans l'élevage de petit bétail et l'horticulture pour assurer leur survie.

COMMENT L'ETAT (RE)DÉFINIT CE QUE DOIT ÊTRE UN CHEF TRADITIONNEL

Revenons maintenant à la fonction de *lonco*, telle qu'elle m'apparut lors de mon arrivée dans les communautés, fonction qui était, et est encore, régulée par les normes prévues dans le statut type. J'avais été informée par des fonctionnaires, des anthropologues et des médecins du fait que le ou la *lonco* est véritablement chef·fe de la communauté et que toutes les décisions importantes lui reviennent ainsi qu'à son conseil (*comisión directiva*) formé de six personnes, selon l'article 22 du statut type. Leur élection par le *chraun* de la communauté pour une durée de deux ans renouvelables se fait au scrutin majoritaire, le vote est secret[9] (art. 24). Tous les membres de la communauté âgés de plus de 18 ans ont le droit de voter et d'être élus. Pour comprendre comment l'Etat provincial définit ce qu'est un·e chef·fe (et un·e deuxième chef·fe), il faut se pencher sur la définition de cette fonction: «[les chef·fe·s] représentent la communauté [*agrupación*] en tant qu'autorité maximale et ont les attributions et obligations suivantes: a) convoquer et présider les réunions [*pichi chraun*] du comité; b) signer les procès-verbaux des réunions conjointement avec le secrétaire et signer avec le trésorier les engagements financiers pris par le comité; c) veiller à la bonne marche administrative de la communauté [...]; d) représenter la communauté dans ses relations publiques; e) [...] avoir une deuxième voix dans les réunions du comité en cas de vote ex-aequo; f) résoudre toutes les situations urgentes qui font partie de leur mandat» (art. 30).

Dans son besoin de créer des structures stratifiées représentées par un·e seul·e chef·fe – et par conséquent un·e seul·e interlocuteur·trice privilégié·e –, les autorités provinciales ont suscité le 6 juin 1970 la création d'une organisation faîtière: la *Confederación indígena neuquina* (CIN)[10]. Dans le cadre d'une rencontre, organisée par le gouverneur et par l'évêque de la province[11] et réunissant une trentaine de représentant·e·s mapuche (essentiellement des *lonco*), les statuts de cette organisation ont été votés et son comité a été élu. A la tête de la CIN se trouvent un *lonco*[12] 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 chef·fe·s de toutes les communautés mapuche de la province. Le rôle principal de la CIN est d'arbitrer les problèmes intra- et intercommunautaires ainsi que d'intervenir comme intermédiaire 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. Comme nous l'avons vu dans l'anecdote relatée au début de ce texte, les Mapuche fonctionnent selon une logique de segmentation du pouvoir entre les différent·e·s chef·fe·s de famille et s'accommodent, de ce fait, difficilement de l'existence d'un·e et d'un·e seul·e *lonco* au sein des communautés. C'est pourquoi l'arbitrage intra-communautaire du *lonco* de la CIN semble totalement étranger à 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.

Peu à peu, d'autres acteurs et actrices mapuche vont intégrer les sphères supérieures de la CIN et utiliser cette dernière pour se retourner contre le gouvernement provin-

[9] Selon mes observations, ce vote se fait plutôt à main levée, le vote secret tel qu'il est prévu dans les statuts étant difficile à mettre en œuvre au sein de populations partiellement analphabètes.

[10] Depuis le début des années 1990, cette organisation porte le nom de *Confederación mapuche neuquina* (CMN).

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

[12] Jusqu'à présent cette charge a toujours été occupée par un homme.

cial. En effet, outre les communautés rurales, d'autres groupes mapuche se sont formés dans les villes après le retour à la démocratie en 1983[13]. Il s'agit essentiellement d'associations de défense des droits des autochtones et/ou de revitalisation culturelle (rituels, langue mapuche, artisanat...) qui se sont fortement développées au début des années 1990 dans le contexte de l'internationalisation des mouvements autochtones. Elles regroupent de jeunes Mapuche issu·e·s de familles qui ont quitté les communautés 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 et techniquement que financièrement. A la tête de ces groupes, une nouvelle catégorie de détenteurs·trices de pouvoir s'est peu à peu installée soit par cooptation, soit par le biais d'élections[14]. On peut considérer ces personnes comme des «passeuses culturelles» pour reprendre l'expression de 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 rurales[15] qu'elles considèrent comme étant les 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 CMN[16] avec les autorités gouvernementales locales alors même que certaines associations urbaines se rapprochent de cette organisation faîtière. Certain·e·s dirigeant·e·s urbain·e·s étant aussi membres de communautés rurales nouvellement créées, ces personnes intègrent peu à peu les activités de CMN, jusqu'à occuper des responsabilités au sein de son comité directeur. En 1992, une nouvelle organisation fédérant les organisations urbaines et la CMN est créée: la *Coordinadora de organizaciones mapuche* (COM)[17]. 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.

LE PARTAGE DU POUVOIR

Alors que l'article 8 du statut type prévoit que «Le chef d'une communauté [*población*] est chargé de décider de l'admission d'une nouvelle famille ou d'un nouveau membre», comment comprendre que mon informateur privilégié, Don Julio, puisse nier à la *lonco* de sa communauté le pouvoir de contrôler l'établissement de nouvelles personnes dans la communauté? Si je ne demandais pas à devenir membre de plein droit de la communauté, j'avais cependant annoncé que j'allais y séjourner durant une longue période et, en cela, il semblait que l'accord de la *lonco* était souhaitable.

Après quelques semaines de recherche de terrain dans la communauté, je commençais à identifier clairement un certain nombre de divisions internes qui suivaient la structure de parenté[18]. Les communautés de la province de Neuquén sont généralement endogames, la résidence est patrilocale pour les hommes et virilocale pour les femmes et la descendance patrilinéaire, ce qui conduit à la création de groupes de résidence formés d'un père et de ses fils, puis

[13] Pendant la période de dictature militaire qui a duré de 1976 à 1983, les organisations indigènes les plus radicales disparurent et leurs dirigeant·e·s furent persécuté·e·s.

[14] Les critères d'accès aux fonctions dirigeantes des organisations ne sont pas toujours clairement explicités et le fait que des 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 membres des associations.

[15] 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.

[16] Cette attitude critique conduit aussi au changement du nom de la CIN qui devient CMN (*Confederación mapuche neuquina*), puisque le terme «indigène» considéré comme synonyme d'«indigent» est jugé peu approprié dans ce contexte.

[17] L'émergence des organisations urbaines, leurs développements et leur intégration au sein de la CMN est décrit dans Briones (1999: chapitre 2).

[18] Lorsque je parle de la parenté mapuche, je fais référence au système semi-complexe que j'ai observé et qui s'éloigne de celui (de type omaha) identifié par Faron (1961) au Chili comme je l'ai montré dans ma thèse (Kradolfer 2005).

de ses petits-fils, qui se partagent un territoire commun et dans lesquels l'homme le plus âgé (plus rarement sa veuve) détient le pouvoir. A la mort de celui-ci, le groupe se segmente en autant de nouveaux groupes qu'il y a de fils. Rapidement, je me rendis compte que Don Julio ne m'envoyait visiter qu'une partie de la communauté en compagnie de son plus jeune fils. S'il n'est pas possible, comme pour d'autres organisations communautaires andines, d'identifier clairement des moitiés opposées, dans la communauté où je séjournais, je fus en mesure de reconnaître l'existence de cinq groupes de parenté formés d'un ou d'une aïeul·e et de sa descendance. Au début de ma recherche je n'ai eu accès qu'à deux de ces groupes (ceux de Don Julio et du mari de sa sœur[19]), puis j'ai finalement rencontré des membres des cinq familles étendues qui forment la communauté à l'occasion de rituels (*nguillatun*), d'enterrements, de mariages, etc. Alors que ces moments privilégiés réunissent la communauté dans son ensemble, il n'est pas rare d'y observer que les relations sont plus tendues entre certains groupes, même si les Ancien·ne·s profitent de l'occasion pour discuter chaleureusement entre elles et eux.

Dans toutes les communautés que j'ai visitées durant ma recherche de terrain, dès que je m'attardais dans des familles, je pouvais observer des divisions internes au sein de leur communauté. Je n'ai pu observer qu'une fois l'une d'entre elles, celle de Don Julio, fonctionner véritablement comme un «tout», dans une fusion collective d'intérêts. Ce fut au moment de la visite des fonctionnaires de la *Dirección de tierras de la provincia Neuquén* (Direction du Territoire de la Province de Neuquén) qui venaient parcourir les limites territoriales de la communauté dans le but d'établir un titre de propriété collective en son nom. Pendant les réunions préliminaires à cette visite, des divergences étaient apparues entre les cinq familles, chacune essayant de tirer des avantages particuliers en revendiquant des droits sur les terrains utilisés par d'autres familles. Cependant, au moment où les fonctionnaires commencèrent à prétendre que la limite ouest du territoire revendiqué par les Mapuche était située quelques dizaines de mètres plus à l'est, c'est toute la communauté qui d'une seule voix s'opposa aux fonctionnaires, refusant de reconnaître la nouvelle mesure foncière alors que ce déplacement de limite ne portait préjudice qu'à une famille. C'est la seule occasion où, à partir de ma position au sein de la famille de Don Julio, j'ai vu cette communauté affirmer fortement l'union à laquelle les Mapuche ne manquent jamais de faire allusion lorsqu'ils parlent de l'unité que représente leur communauté: «Nous sommes tous unis, tous frères», «Toute la communauté participe dans un même élan aux rituels», etc. Cependant, l'union de ce «tout» formé par la communauté qui se présentait unie derrière la *lonco* ne dura que le temps de la visite, c'est-à-dire quelques heures. Dès notre retour à la maison, Don Julio ne manqua pas de s'énerver contre la *lonco* qu'il ne jugeait pas capable de négocier adéquatement avec les représentants du gouvernement.

Finalement, j'ai compris que la non-reconnaissance de l'autorité de la *lonco* par Don Julio était liée à la position de ces deux personnes dans la structure de parenté de la communauté. En effet, bien qu'étant de lointains cousins descendant en ligne directe d'un ancien *lonco*, Don Julio était maintenant l'homme le plus âgé du groupe domestique qui l'entourait. Il se considérait dès lors comme étant la seule personne habilitée à me permettre de séjourner dans la communauté, puisque je m'étais établie chez lui. Ces subdivisions communautaires que l'on peut considérer comme autant de segments fonctionnent, de manière similaire au modèle présenté par Evans-Pritchard pour les Nuer (1978), selon des dynamiques d'agrégation – comme dans le cas de la visite des fonctionnaires de la Direction du territoire – ou de division, lorsqu'une personne, comme Don Julio, refuse de reconnaître l'autorité conférée à une autre personne parce qu'elle n'appartient pas à son segment. Ces lignes de divisions peuvent dans certains cas aboutir à la scission des communautés comme cela fut le cas pour les «nouvelles» communautés de Raquitue, Placido Puel et Hiengueyhual qui se sont respectivement séparées de celles de Cañicul, Puel et Aigo. Dans ma thèse (Kradolfer 2005), je montre que ces scissions se font selon une logique similaire aux divisions qui avaient lieu avant la Conquête du Désert en 1885, lorsque des familles (segments) quittaient un groupe pour former une nouvelle entité autonome ou pour en rejoindre une autre. Actuellement, l'enfermement des communautés sur des territoires limités oblige celles-ci à cohabiter, même lorsque les différent·e·s chef·fe·s de famille ne s'entendent plus.

CONCLUSION

Comme nous venons de le voir, la structure communautaire mapuche de Neuquén n'est pas uniquement déterminée par les différents cadres juridiques qui se sont succédés depuis la fin de la Conquête du Désert. En effet, tant les relations

[19] Trois frères et sœurs de Don Julio ayant émigré en ville, celui-ci me faisait ainsi fréquenter ses parents les plus proches au sein de la communauté. Les autres chefs de famille étaient ses cousins germains, voire ses cousins au deuxième degré.

de parenté, et par conséquent de voisinage, de coopération, d'échange réciproque, etc., que tout le système des pratiques particulières à ce peuple et les discours que les Ancien·ne·s tiennent sur le monde influencent largement la division du pouvoir entre les chef·fe·s de famille mapuche. A cet éparpillement du pouvoir entre les mains de nombreux·ses Ancien·ne·s, qui peut donner une impression d'«anarchie ordonnée» pour reprendre l'expression bien connue d'Evans-Pritchard (1978: 211), se conjugue l'autre système, imposé de l'extérieur, qui vise à désigner un·e seul·e représentant·e pour chaque communauté et même pour toutes les communautés (CIN puis CMN et COM), et qui crée ainsi de nouvelles hiérarchies. Le fait que ces différentes charges politiques ne soient cependant pas (totalement) intégrées mais en partie juxtaposées les unes aux autres permet aux Mapuche de «jouer» sur les articulations et les désarticulations de leur système politique. Ainsi, les *lonco* des communautés peuvent refuser de reconnaître des accords négociés par les autorités de la CMN ou de la COM avec l'Etat. Ils argumentent alors que leur communauté n'est pas représentée par ces organisations faîtières puisqu'elles n'obéissent pas au mode de fonctionnement «traditionnel» dans lequel elles et ils détiennent le pouvoir. De tels actes permettent ainsi aux communautés mapuche de résister à partir de leurs positions dominées et assujetties aux hégémonies étatiques en invoquant, au nom de la différence culturelle, d'autres modes de fonctionnement qui échappent à l'emprise de l'Etat argentin.

Cependant, l'éparpillement du pouvoir ne se fait pas seulement au sein des communautés mais il est aussi partagé au niveau provincial avec toute une série d'autres organisations, essentiellement urbaines, qui offrent des moyens alternatifs de défense des droits locaux. Les communautés peuvent ainsi faire appel, s'allier ou s'opposer à ces associations en fonction des problèmes qu'elles doivent résoudre. C'est en raison de leur articulation avec des groupes militant au niveau international pour les droits des populations autochtones à la fin des années 1980, des débats et des préparatifs relatifs aux festivités des cinq cents ans de la «découverte» des Amériques par Christophe Colomb ainsi que des développements du mouvement des droits humains en Argentine que ces associations mapuche ont été encouragées dans leurs luttes à faire accepter leur différence culturelle et à la valoriser. Ainsi, dans des articulations multiples du local au global, les communautés et associations mapuche présentent des juxtapositions et des imbrications de différents registres de légitimation du pouvoir (électif, coutumier, militant). Ces positions s'inscrivent sur un continuum de positions à différents échelons de l'organisation sociale et politique que les autochtones construisent, se réapproprient, articulent en fonction des contextes dans lesquels elles et ils évoluent.

BIBLIOGRAPHIE

BIERSCHENK Thomas, CHAUVEAU Jean-Pierre, OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre
2000. *Courtiers en développement. Les villages africains en quête de projets*. Paris: APAD et Karthala.

BRIONES Claudia (éd.)
2005. *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia.

BRIONES Claudia
1999. *Weaving «the Mapuche People»: The Cultural Politics of Organizations with Indigenous Philosophy and Leadership*. Austin: University of Texas (thèse de doctorat).

BRIONES Claudia, DIAZ Raúl
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, Argentine), non paginé (source électronique: www.naya.org.ar [consultée le 20 octobre 2005]).

EVANS-PRITCHARD Edward Evan
1978 (1968). *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilotique*. Paris: Gallimard (édition originale en anglais, 1937).

FALASCHI Carlos (dir.)
1996. *Proyecto especial de investigación y extensión UNC-APDH «Defensa y reivindicación de tierras indígenas». Informe final*. Neuquén: Universidad del Comahue.

FARON Louis
1961. *Mapuche Social Structure: Institutional Reintegration in a Patrilineal Society of Central Chile*. Urbana: The University of Illinois Press.

KRADOLFER Sabine
2002. «Les communautés mapuche de la province de Neuquén (Argentine). Pour une approche de la cohésion sociale par le don maussien». *Tsantsa* 7: 140-145.

2005. *Organisation sociale, don et identité dans les communautés mapuche de la province de Neuquén (Argentine)*. Lausanne et Paris: Université de Lausanne, Institut d'anthropologie et de sociologie, et Université de Paris III – Sorbonne Nouvelle, Institut des hautes études d'Amérique latine (thèse de doctorat en cotutelle).

KRADOLFER Sabine, NAVARRO FLORIA Pedro
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.

MINISTERIO DE BIENESTAR SOCIAL (Provincia del Neuquén)
1988. *Agrupaciones indígenas de la provincia del Neuquén. Caracterización*. Neuquén: Subsecretaria de Acción Social y Asuntos Indígenas.

NAVARRO FLORIA Pedro
1999. *Historia de la Patagonia*. Buenos Aires:Ciudad Argentina.

NICOLETTI María Andrea, NAVARRO FLORIA Pedro
2000. *Confluencias. Una breve historia del Neuquén*. Buenos Aires: Dunken.

VARELA Gladis
1981. «El acceso de las tribus indígenas del Neuquén a la tierra pública», in: *Neuquén. La occupación de la tierra pública en el Departamento Confluencia después de la Campaña al Desierto (1880-1930)*, p. 89-102. Neuquén: Universidad Nacional del Comahue.

AUTEURE

Sabine Kradolfer est anthropologue et sociologue. Elle est rattachée à l'Institut d'anthropologie et de sociologie (IAS) et à l'Institut interdisciplinaire d'étude des trajectoires biographiques (ITB), Université de Lausanne. 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 étudie actuellement les mouvements autochtones dans le cadre d'un projet de recherche post-doctorale. Parallèlement à ces travaux en anthropologie, elle a co-dirigé, entre février 2006 et juin 2008, une recherche sur la relève académique à l'Université de Lausanne.

IAS/ITB · Anthropole · Université de Lausanne · 1015 Lausanne
Sabine.KradolferMorales@unil.ch