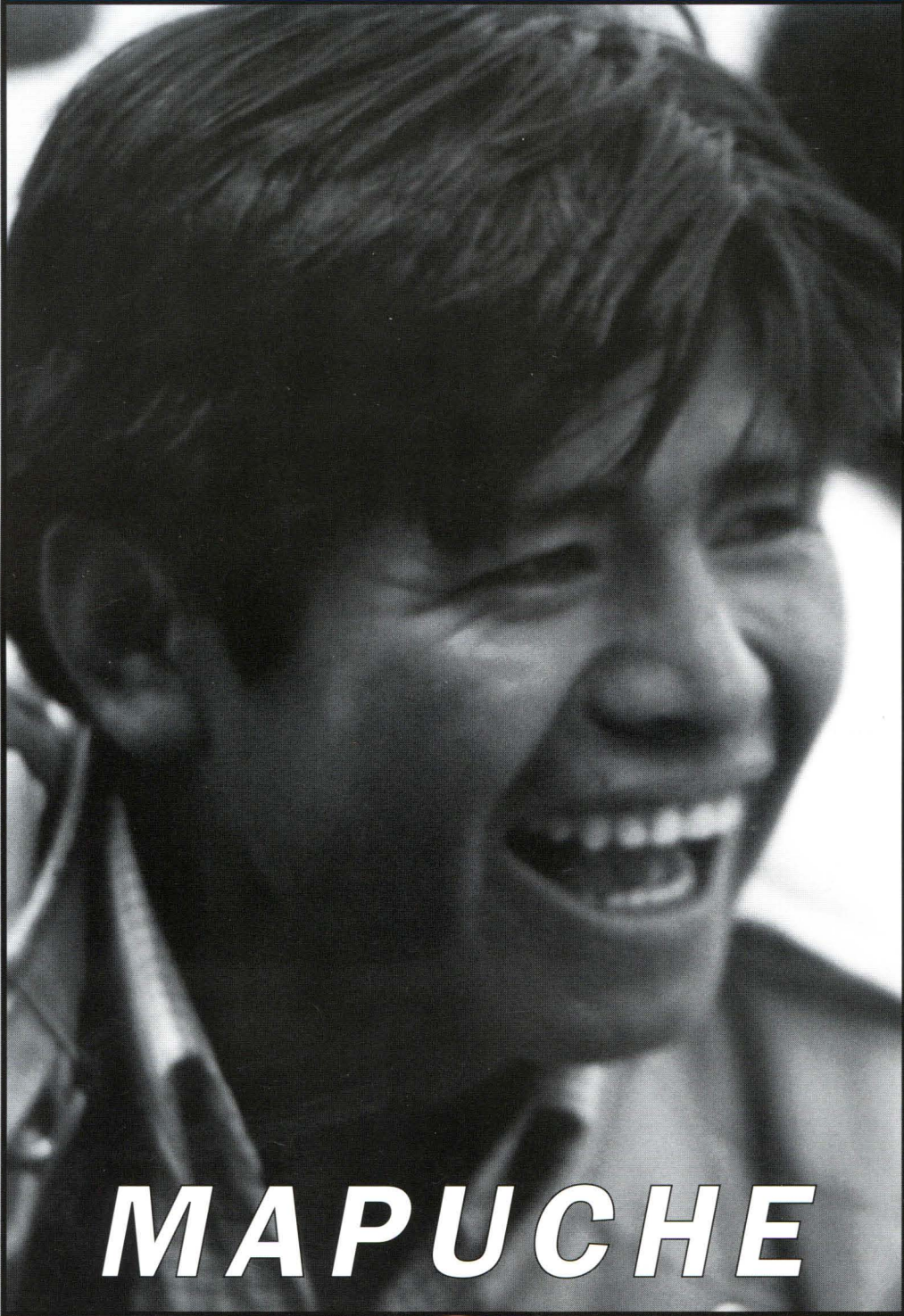


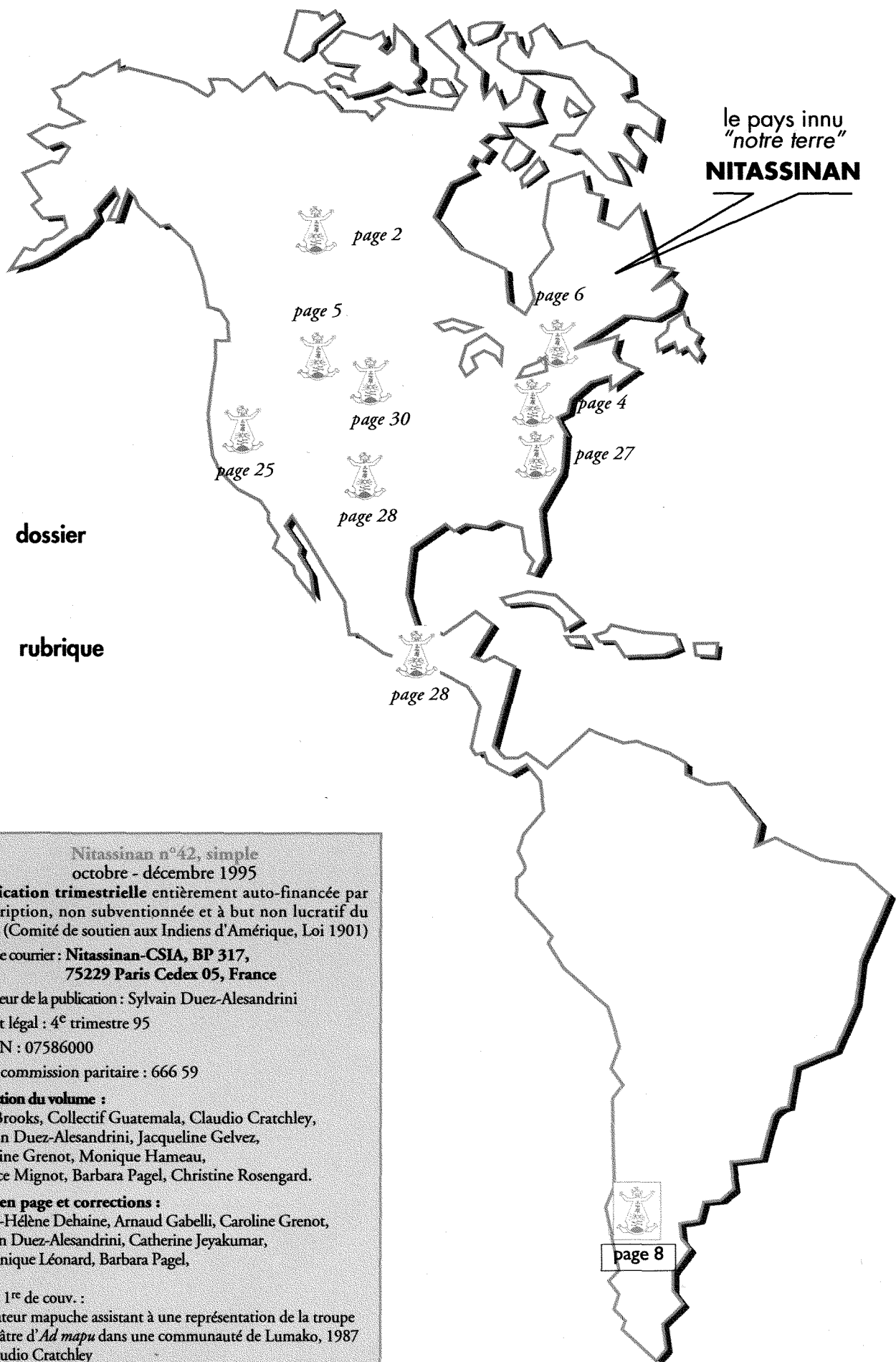
NITASSINAN

notre terre



MAPUCHE

N° 42



le pays innu
"notre terre"
NITASSINAN



dossier



rubrique

Nitassinan n°42, simple
octobre - décembre 1995

Publication trimestrielle entièrement auto-financée par
souscription, non subventionnée et à but non lucratif du
CSIA (Comité de soutien aux Indiens d'Amérique, Loi 1901)

Adresse courrier : **Nitassinan-CSIA, BP 317,**
75229 Paris Cedex 05, France

Directeur de la publication : Sylvain Duez-Alesandrini

Dépôt légal : 4^e trimestre 95

n°ISSN : 07586000

n° de commission paritaire : 666 59

Rédaction du volume :

Dee Brooks, Collectif Guatemala, Claudio Cratchley,
Sylvain Duez-Alesandrini, Jacqueline Gelvez,
Caroline Grenot, Monique Hameau,
Fabrice Mignot, Barbara Pagel, Christine Rosengard.

Mise en page et corrections :

Marie-Hélène Dehaine, Arnaud Gabelli, Caroline Grenot,
Sylvain Duez-Alesandrini, Catherine Jeyakumar,
Dominique Léonard, Barbara Pagel.

Photo 1^{re} de couv. :

Spectateur mapuche assistant à une représentation de la troupe
de théâtre d'*Ad mapu* dans une communauté de Lumako, 1987
© Claudio Cratchley

Photo 4^e de couv. :

Enfant de paysans mapuche, 1987
© Alain Labrousse



page 8

SOMMAIRE

ÉDITORIAL

Environnement

- bad trade** / Les réserves indiennes : poubelles nucléaires ? 2
Iroquois / Conférence des Anciens à l'ONU 4
Blackfeet / De l'or dans les Collines de l'Herbe Douce 5

Droits de l'Homme

- Identité** / Qui est mohawk ? 6
Leonard Peltier / Président Clinton, tenez votre promesse ! 7

Dossier

- Identités mapuche au présent 8
Poème à la manière du chant des machi 9
Evolution démographique et migrations 10
Folilche Aflaiaï, école mapuche de Santiago 16
La langue mapudungu, repères historiques 20
De la grandeur du rêve aux rêves brisés 22

Souveraineté

- Californie** / Le jeu : un choix pour l'avenir 25
Etats-Unis / Un budget de misère pour les Indiens 27

Art et culture

- Leslie Marmon Silko** / L'écriture est un combat 28
Autoportrait / Quiltman 29
Lakota / *Lost Bird*, le livre enfin paru ! 30
mythe / A propos du film *Pocahontas* 31

des quatre directions

- Décennie** / Marche contre l'exclusion 32

bulletins d'abonnement et d'adhésion

La communauté internationale s'apprête à célébrer la fin de la première année de la Décennie internationale pour le droit des peuples autochtones, décrétée par les Nations-Unies.

Cette première année se voulait une période de préparation et d'organisation. Malgré quelques actions symboliques, telle que la proclamation par le secrétaire général de l'ONU, M. Boutros Boutros Ghali, de la "Journée mondiale des peuples indigènes" qui sera célébrée chaque année le 9 août, on constate peu d'avancées notables dans le sens d'une reconnaissance de ces peuples.

Certains signes sont même inquiétants. C'est, paradoxalement, lors de cette première année de la décennie que la commission des droits de l'homme de l'ONU a décidé de rejeter le projet de Déclaration universelle des droits des peuples indigènes, rédigée par ceux-ci, et mis en place un nouveau groupe de travail ayant pour mission d'élaborer un nouveau texte. Il faut souligner que seuls seront admis à participer à ce groupe de travail les organisations indigènes accréditées auprès de l'ONU, les représentants autochtones ayant l'aval de leur gouvernement et les représentants officiels des pays membres des Nations-Unies. Selon plusieurs analystes, cette politique, adoptée sous la pression de certains États-Nations, a pour but de mieux contrôler les revendications autochtones, de diviser les représentants indigènes et d'écarter ceux dont les positions sont les plus radicales, notamment en ce qui concerne l'autonomie et l'identité culturelle.

Ces deux points, autonomie et identité culturelle, sont à la base des revendications de nombreux peuples, parmi lesquels les Mapuche du Chili, dont la lutte constitue, depuis bien longtemps, un symbole pour les Indiens d'Amérique du Sud.

Pour la seconde fois, Nitassinan consacre l'un de ses dossiers au peuple mapuche, mais cette fois-ci, nous nous sommes intéressés aux problèmes culturels et identitaires des Mapuche aujourd'hui. Problèmes dont l'État ne se soucie guère car, à l'instar du Mexique, le Chili souhaite adhérer à l'Accord de libre échange nord-américain (ALENA), ce qui pourrait au contraire entraîner la déstructuration des communautés paysannes mapuche au profit d'un nouvel ordre économique international, et porter un coup supplémentaire aux droits politiques et culturels que les Mapuche revendiquent en tant que peuple.

Sylvain Duez-Alesandrini

Merci à nos abonnés

Vous avez été nombreux à nous envoyer vos contributions pour permettre au délégué innu de venir participer à la Journée de solidarité avec les peuples amérindiens, le 14 octobre, à Paris. Nous vous en remercions chaleureusement. Votre mobilisation pour de telles actions, ainsi que pour les campagnes de lettres, nous encourage et nous donne de l'espoir pour l'avenir. Notre travail conjoint apporte des résultats tangibles. Pour cette raison, nous sollicitons à nouveau votre participation active à la nouvelle et urgente campagne de lettres en faveur de Leonard Peltier. Avec votre aide massive, s'ajoutant à une forte mobilisation en Europe et dans le monde, nous pouvons peut-être espérer obtenir l'annonce de sa libération pour Noël... (Les non-abonnés peuvent obtenir les modèles de lettre en nous envoyant rapidement une enveloppe timbrée.)

bad trade

Les réserves indiennes : poubelles nucléaires ?

L'industrie nucléaire est confrontée à un problème récurrent : les déchets. Où stocker des sarcophages de béton renfermant des matières hautement radioactives, sachant que les couches géomorphologiques de la terre sont en perpétuel mouvement et que la radioactivité des déchets est multiséculaire ?

D'aucuns les plongent dans le golfe de Gascogne, d'autres préfèrent en faire cadeau aux peuples autochtones. Il est même des conseils tribaux qui se félicitent de devenir les bénéficiaires de cette manne empoisonnée, sous prétexte d'assurer le bien-être économique de leur communauté. L'humanité croule sous les déchets et ne veut pas vitrifier ses déchets chimiques toxiques en raison du coût des incinérateurs. Le stockage des déchets nucléaires dans les réserves n'est que le début d'un long convoi de matières mortelles.

La Compagnie canadienne de l'énergie atomique (AECL) a cherché pendant des années un site pour enterrer des déchets nucléaires. Il y a de plus en plus de raisons de penser que la motivation réelle de la venue d'AECL au Saskatchewan était de trouver un site pour enterrer des déchets hautement irradiés.

Le Comité Uranium Inter-Eglises (ICUC) déclare qu'« en 1989, AECL est venu au Saskatchewan dans le but déclaré de vendre le réacteur nucléaire CANDU 3 à la province. Néanmoins, dans le même temps qu'il essayait de vendre des réacteurs nucléaires, AECL tentait de convaincre les résidents du Saskatchewan qu'une décharge de déchets nucléaires créerait des milliers d'emplois et résoudrait le problème de la dépression économique ».

Faire circuler l'uranium

En 1992, Bill Gatenby, directeur du géant de l'uranium CAMECO, suggéra que le Saskatchewan puisse « louer » de l'uranium et récupérer les déchets. Gatenby déclara que les acheteurs seraient rassurés s'ils savaient qu'ils pourraient retourner l'uranium usagé au Saskatchewan pour un stockage sûr.

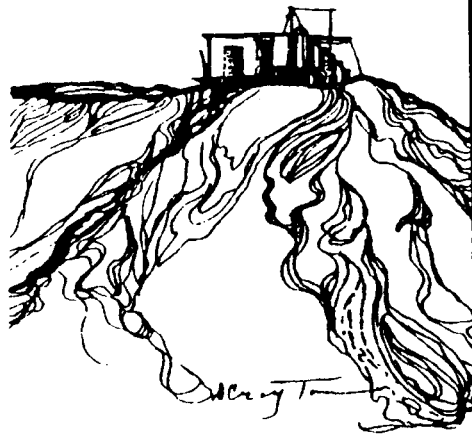
Plus récemment, l'industrie nucléaire a envisagé une nouvelle stratégie en trouvant d'autres moyens de vendre l'option de la décharge nucléaire. ICUC a des documents montrant les liens entre le conseil tribal de Lake Meadow au Saskatchewan et un conseil tribal apache mescalero au Nouveau-Mexique pour « un système de décharge de combustible usagé totalement privatisé ».

Ce plan permet à des entreprises nucléaires de passer un contrat avec les Apaches Mescale-

ros pour stocker du combustible usagé dans un lieu temporaire. En revanche, les Mescale-ros ont passé un contrat avec le conseil tribal de Lake Meadow pour un stockage permanent. Ce plan a été élaboré pour le conseil tribal mescalero par le consultant Miller Hudson.

Hudson a souligné que l'ingrédient-clé pour la réussite du plan était le libre échange. Un article du traité de libre échange nord-américain (ALENA) stipule notamment que le Canada ne peut pas interdire l'accès de son territoire aux déchets nucléaires. L'enquête d'ICUC révèle que le ministère de l'Énergie des États-Unis n'avait pas pu installer une vaste décharge nucléaire au sud de la frontière (NDLR : canadienne). Ainsi, le projet des conseils tribaux mescalero et de Lake Meadow pourrait être intéressant pour les entreprises américaines qui désespèrent de ne pas trouver d'endroit où stocker définitivement leurs déchets nucléaires.

Dans un document intitulé "Ressources, Développement et Environnement : opportunités pour le développement économique et pour l'autodétermination des peuples indigènes", présenté à Londres en 1994 lors



du symposium annuel de l'Institut de l'uranium, le conseil tribal de Lake Meadow fit sa demande pour le stockage de déchets nucléaires dans la province. Selon ce document, le conseil tribal « explore des voies pour maximiser la participation des premières nations à l'une des industries les plus prospères de la province » et « pour une appréciation plus complète de la nature du cycle nucléaire dans son entier, en particulier le stockage permanent du combustible nucléaire usagé ». Le document sollicite aussi la tenue d'une table ronde de l'ALENA à Lake Meadow pour « examiner les voies par lesquelles nous pourrions faire travailler l'ALENA pour nous. »

La souveraineté grâce aux déchets nucléaires

Ce document est rédigé en des termes tels que « les peuples indigènes du monde entier s'efforcent de retrouver, d'affirmer leur dignité et de prendre leur juste place en tant qu'égaux, dans la communauté globale », qu'aucune décision ne sera prise avant « que la sécurité ne soit raisonnablement assurée », et qu'ils (NDLR : les dirigeants du conseil tribal) « ont un mandat de leur

peuple pour aller de l'avant ». Néanmoins, il est clair que ce document expose une stratégie bien développée pour créer un climat d'acceptation sociale volontaire ouvrant la voie à une décharge de déchets nucléaires.

Quand les temps sont durs, toutes les communautés sont vulnérables aux contrats d'affaires qui pourraient sacrifier leur environnement. Si l'AECL avait fait d'emblée la proposition que le Saskatchewan trouve un site pour les déchets nucléaires, les résidents de la province l'auraient rejetée catégoriquement. Au lieu de cela, en offrant en premier lieu le « développement » et des emplois, ils créent un climat d'acceptation sociale. Les résidents de Saskatoon s'y trouvent déjà immergés après l'acceptation du complexe de recherche et de développement d'AECL en leur sein.

Historiquement, les communautés des premières nations du Nord-Saskatchewan ont retiré bien peu du développement nucléaire alors qu'elles en subissaient les conséquences écologiques, économiques et sociales. Il y a eu de plus en plus de discussions au nord et sud de la province sur la nécessité de diversifier les ressources, de construire et de défendre un environnement acceptable pour le Nord-Saskatchewan. Lors de l'étude d'impact conjointe, fédérale et provinciale, sur l'expansion minière, des groupes de bases des premières nations et des groupes écologistes basés dans le sud de la province ont travaillé ensemble pour promouvoir une véritable alternative à la dépendance de l'industrie nucléaire.

Distribution partielle des fonds

Cependant, toute critique de la promotion d'une décharge de déchets nucléaires par le conseil tribal de Lake Meadow est considérée comme étant contre le droit inhérent des premières nations à l'autodétermination et contre le droit au contrôle de leur économie domestique. Mais ce n'est pas un problème de souveraineté ; c'est un problème de décharge de déchets nucléaires, de conséquences de celle-ci pour toutes les communautés indigènes ou non-indigènes, et de responsabilité des dirigeants pour la santé et la sécurité de leurs communautés. Quand les représentants d'organisations indigènes posent le problème strictement en termes d'intérêts indigènes contre des intérêts non-indigènes, ils ignorent les voix d'activistes indigènes luttant contre le développement nucléaire sur leurs terres.

Alors qu'il a engagé un processus d'études d'impact des implantations de décharges de déchets nucléaires, le gouvernement fédéral

dispose d'environ 400 000 dollars pour aider les individus et les groupes qui participent à ce processus. Le conseil tribal de Lake Meadow a reçu 22 000 \$ pour « définir les impacts potentiels sur les aspects sociaux, économiques, écologiques, sécuritaires et traditionnels, appartenant spécifiquement aux premières nations ».



D'autres groupes n'ont pas obtenu de fonds. ICUC a été éconduite car elle n'étudie pas seulement les problèmes de déchets au Canada, mais aussi dans d'autres pays, et notamment dans le cadre de l'ALENA. La « coalition indigène Saskatchewan » a également été éconduite en raison de sa volonté de consulter les communautés septentrionales et d'utiliser leurs informations dans les consultations.

Les communautés et les peuples indigènes du monde entier partagent et échangent des idées pour résister à l'industrie nucléaire transnationale et pour réaliser une alternative à la dépendance envers un développement économique sans issue, tel que celui des décharges de déchets nucléaires.

Lors d'une visite récente au Saskatchewan, un Indigène du Sud-Pacifique a révélé qu'il y avait une tentative d'installer une décharge de déchets nucléaires dans les îles Marshall. Cette décharge devrait recevoir les déchets nucléaires de la Chine, de la Corée du Sud et du Japon.

Il a souligné la connexion directe entre le Saskatchewan et Tahiti. La COGEMA extrait, au Saskatchewan (1), de l'uranium qui est utilisé pour les armes nucléaires testées à Tahiti (NDLR : Moruroa). Ces tests ont été principalement réalisés de 1977 à 1992. Environ 75 % de l'uranium contenu dans les armes testées provient du Saskatchewan. La France est très réservée sur les conséquences des tests sur la santé des populations locales et sur leur impact social. Alors qu'il y a une incroyable pression pour nous entraîner dans l'agenda de l'industrie nucléaire, il y a une résistance croissante des communautés à travers le monde.

Don Kossick

Source : Briarpatch, février 1995

Traduction : Fabrice Mignot

1. Sur l'exploitation de l'uranium dans le Nord canadien et l'implication de la COGEMA, relire notre dossier n° 36, page 20 et suivantes.

Contact : ICUC, P.O. Box 7724 - Saskatoon - SK S7N 4R4 - Canada

Contre les essais nucléaires !

En juillet dernier, des centaines de délégués indigènes du monde entier ont unanimement condamné la reprise des essais nucléaires à Moruroa. Ils étaient réunis à Genève à l'occasion des sessions du Groupe de Travail de l'ONU sur les Populations Autochtones. Lors d'une manifestation sur la place des Nations Unies, ils ont affirmé leur soutien aux délégués maohi de Tahiti venus représenter l'organisation Hiti-Tau. La manifestation devait se dérouler devant les locaux de la mission française à Genève, mais les organisateurs, ayant subi des pressions de la part des autorités, ont dû renoncer à ce projet.

Il faut noter que, pour la première fois depuis la création du Groupe de Travail, le gouvernement français (qui ne reconnaît pas les peuples autochtones) avait décidé d'envoyer un observateur. Cette décision était probablement liée au climat de tension international qui a suivi l'annonce de la reprise des essais nucléaires.

Après le premier essai qui a entraîné la colère des Polynésiens, Rigoberta Menchú, prix Nobel de la paix, a condamné « énergiquement » la reprise des essais nucléaires dans le Pacifique Sud, les qualifiant de « blessure à la dignité humaine ». Dans son communiqué, Rigoberta Menchú a annoncé qu'elle se joignait à la lutte contre ces essais et qu'elle soutenait les revendications des peuples affectés par ceux-ci.



Vaihere Borges, déléguée maohi, représentante de l'organisation Hiti Tau. Genève, juillet 95

Nitassinan CSIA vous invite à protester contre les essais nucléaires et à soutenir les justes revendications du peuple Maohi de Tahiti.

Pour de plus amples renseignements sur l'action des Maohi en Polynésie, contactez en France l'association Tribal Act, BP 373, 75869 Paris cedex 18.

Iroquois

Conférence des Anciens à l'ONU

Des chefs traditionnels et des mères de clans de la Ligue des Six Nations Iroquoises se sont rendus en juillet dernier au siège des Nations Unies à New York, dans le cadre de la Conférence des Anciens (Summit of Elders). Celle-ci portait sur la défense de la terre et du milieu naturel menacé par les activités du "développement".

Les chefs des Six Nations ont exposé les dommages subis par la terre et les eaux, et l'impact que ces dommages ont sur leur peuple, puis ils ont exposé leurs propositions pour y remédier.

« C'est là un événement historique, la première réponse des Nations Unies au mandat qui leur avait été donné à la Conférence de Rio en 1992 », explique l'ambassadeur Keith Johnson, consultant international et avocat en matière d'environnement qui a aidé à organiser l'événement. « Les Haudenosaunee (Iroquois) et les Nations Unies ont conclu un partenariat pour restaurer la Terre Mère dans son état naturel et développer des perspectives pour subvenir à nos propres besoins et à ceux des générations futures. »

La conférence s'est ouverte par une prière prononcée en mohawk et en anglais par le chef mohawk d'Akwesasne, Jack Swamp, suivie par un discours de bienvenue et de soutien d'un représentant du Secrétaire Général des Nations-Unies. [...] Chaque chef a exposé la situation de son peuple vivant dans les communautés rurales, et les représentants des Nations-Unies ont déclaré avoir été impressionnés par cette manière concrète d'aborder les problèmes. Le chef oneida Chez Wheelock et la mère de clan onondaga Audrey Shendoah ont affirmé qu'un véritable état de guerre existait dont la terre, l'eau et l'air étaient les victimes.

Les retombées de la Conférence des Anciens s'étendront bien au delà des terres iroquoises. « Nous considérons cela comme un modèle », explique le chef Wheelock. « En

développant des relations avec les autres peuples indigènes de cet hémisphère, nous espérons pouvoir les aider à éviter certaines des difficultés environnementales que nous connaissons et aider d'autres peuples indigènes à envisager leurs propres solutions à leurs problèmes. Nous avons la responsabilité de leur venir en aide. »

Les dégâts subis par certaines réserves iroquoises sont particulièrement sévères : PCB, mercure, baryum, chrome et arsenic comptent parmi les produits dangereux détectés. Ils proviennent de décharges industrielles ou domestiques, souvent illégales, des rejets des usines de pâte à papier et de compagnies extrêmement polluantes comme *General Motors*, *Reynolds Metals* et *ALCOA*, toutes situées sur le Saint Laurent, en amont de la réserve mohawk d'Akwesasne.

Dans leur rapport final, les délégués iroquois font cependant preuve d'un certain optimisme. « Notre conférence a été tournée en dérision par de jeunes nations qui ne comprennent pas le monde. Pourtant, le temps passant, la société occidentale a commencé à réaliser que nous avons atteint les limites de nos ressources et le message des Haudenosaunee commence à être entendu. »



Source : *Indian Country*, 29 juin 1995
Traduction : Monique Hameau.

Catstrophe écologique

Le Guyana a lancé un appel à la communauté internationale pour qu'elle l'aide à lutter contre la fuite de résidus cyanurés décelée en août 1995 dans la mine d'or d'Omai, contrôlée majoritairement par la société canadienne Cambior Inc. Aucun décès ni malaise n'ont été signalés parmi la population, mais des employés d'autres mines installées le long du fleuve Essequibo ont dit avoir aperçu des poissons morts et des carcasses de sangliers jusqu'à une quarantaine de kilomètres en aval de la mine. Le fleuve est considéré comme l'une des plus importantes ressources naturelles du Guyana ; la population y puise de l'eau potable, s'y baigne et y pêche.

Le président Cheddi Jagan a déclaré que son pays avait réclamé une aide internationale et avait reçu des réponses favorables, mais il a insisté sur la responsabilité d'Omai. « Omai ne sera pas le seul juge de ses actes. Nous avons des observateurs indépendants sur le terrain et Omai a la responsabilité de prendre certaines mesures pour assurer la sécurité des employés et protéger l'environnement » a-t-il dit. Le président Jagan a annoncé aux médias que le territoire touché par la pollution, au sud de la capitale Georgetown, avait été déclaré "zone sinistrée".

« Il est clair que cet événement va durement affecter l'économie du pays, dans la mesure où l'exploitation de l'or est un élément essentiel de notre croissance », a-t-il dit, avant d'assurer que « pour le moment la priorité est d'arrêter la fuite et de protéger la population et l'environnement ».

Des experts du gouvernement ont été dépêchés dans cette région isolée peuplée d'Indiens. Des réservoirs d'eau potable ont commencé à être acheminés sur place, et les autorités envisagent d'envoyer l'armée pour surveiller les zones polluées.

Selon Fred Eckhard, porte-parole des Nations-Unies à New York, « 1,25 million de mètres cubes de résidus contenant des produits cyanurés » se sont déjà répandus dans deux rivières. Il a précisé que la branche régionale de l'Organisation Mondiale de la Santé (OMS) avait dépêché un expert dans ce pays.

Selon la société Cambior Inc. qui possède 65% de la mine (30% appartient à la société américaine Golden Star Resources et les 5% restants au gouvernement du Guyana), l'eau potable d'une région habitée par 18.000 personnes pourrait avoir été contaminée. La mine a été fermée dès la découverte de la fuite.

De l'or dans les Collines de l'Herbe Douce

Situées au Montana, à l'est de l'actuelle réserve blackfeet, les Collines de l'Herbe Douce (Sweet Grass Hills) (1) qui dominent de près de mille mètres les plaines environnantes, ont fait partie du territoire blackfeet jusqu'en 1868, quand un traité illégal (non entériné par le Congrès) priva la Nation Blackfeet de la plus grande partie de son territoire traditionnel pour "l'ouvrir à la civilisation". Elles sont actuellement menacées par l'exploitation de mines d'or à ciel ouvert.

Les Sweet Grass Hills étaient un haut lieu de spiritualité pour de nombreuses tribus indiennes, Blackfeet, Gros Ventre, Chipewa-Cree, Assiniboine, Salish, Kootenai, Crow et Cheyenne du Nord, qui, bien qu'ennemis, venaient y prier et y célébrer des cérémonies.

Or les Sweet Grass Hills contiennent des dépôts d'or sous forme de poussière et de paillettes. L'extraction de ces traces d'or, conduite entièrement à ciel ouvert, est particulièrement destructrice. D'énormes masses de terres aurifères doivent être traitées pour parvenir à en tirer des quantités d'or appréciables. Des montagnes sont bouleversées, arasées, détruites. C'est ce qui s'est déjà produit pour Spirit Mountain, un sommet des Petites Rocheuses situé sur la réserve gros ventre-assiniboine de Fort Belknap, dévastée par les mines d'or Zortman-Landusky de la firme Pegasus (voir *Nitassinan* n° 36, p. 8).

Une technologie particulière doit être utilisée pour séparer ces traces d'or des roches auxquelles elles sont mélangées. C'est la technique du "heap leach" qui consiste à concasser les roches et à les faire longuement tremper dans de l'acide cyanhydrique. L'acide permet de fixer les très petites particules d'or. On imagine aisément la pollution de la terre et des eaux...

Un moratoire de deux ans

Les Sweet Grass Hills sont gérées par une agence fédérale, le Bureau d'Aménagement Foncier (Bureau of Land Management). Les opposants indiens à ce projet minier dévastateur estiment que le statut fédéral de ces terres en fait des cibles désignées pour les compagnies minières. En effet, une loi de 1872, connue sous le nom de "Hardrock Mining Act", toujours en vigueur, donne aux compagnies minières le droit de mettre

en exploitation les collines si des minerais y sont découverts.

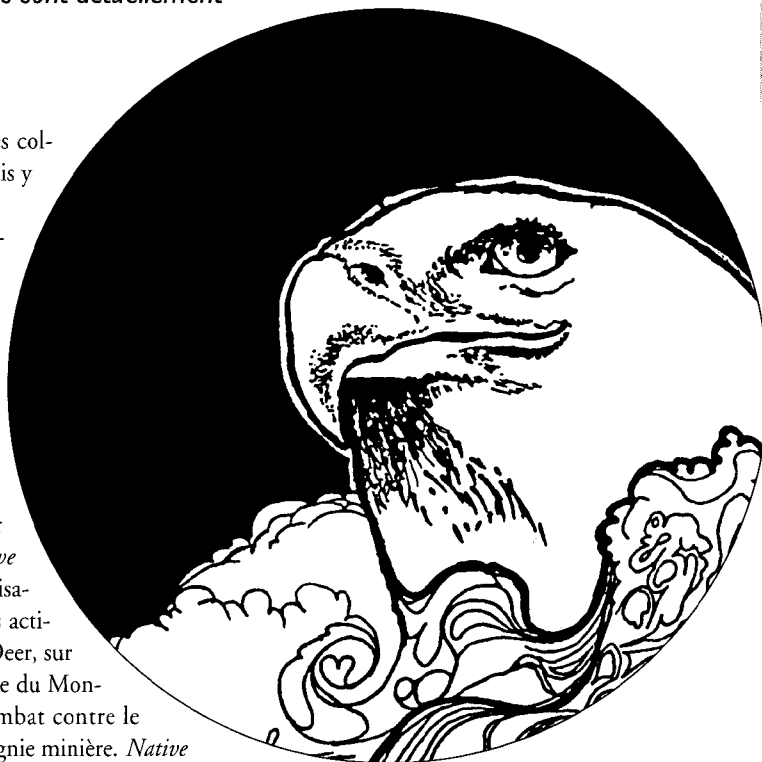
Les conseils tribaux des sept réserves indiennes du Montana (2), ainsi que les comtés de la région des Sweet Grass Hills, ont formé une alliance pour s'opposer à ce projet. *Native Action*, une organisation indienne très active basée à Lame Deer, sur la réserve cheyenne du Montana, mène le combat contre le BLM et la compagnie minière. *Native Action* avait distribué 4000 "cartes vertes" qui devaient être expédiées au Ministre de l'Intérieur afin de protester contre l'exploitation de l'or dans les Sweet Grass Hills.

Les opposants à ce projet estiment, au vu de ce qui s'est passé à Spirit Mountain, qu'il sera impossible de restaurer l'aspect originel de la montagne, une fois l'exploitation abandonnée. Grâce à cette opposition déterminée, un moratoire de deux ans avait pu être obtenu. Ce moratoire a expiré au mois d'août 1995.

Nitassinan s'efforcera de tenir ses lecteurs au courant d'éventuels développements.

Source : *Indian Country Today*, 29 juin 95
Synthèse : Monique Hameau

1. Les Sweet Grass Hills n'ont jamais été incluses dans la réserve de Fort Belknap, comme nous l'avons écrit par erreur dans notre n° 41, p. 12. Elles se trouvent en effet à environ 200 km au nord-ouest. Mais les problèmes de destruction et



de pollution causés par les mines d'or y sont les mêmes.

2. Il s'agit des réserves suivantes :

- Blackfeet Reservation, tribu Blackfeet,
- Crow Reservation, tribu Crow,
- Flathead Reservation, tribus Salish et Kootenai,
- Fort Belknap Reservation, tribus Gros Ventre et Assiniboine,
- Fort Peck Reservation, tribus Sioux et Assiniboine,
- Northern Cheyenne Reservation, tribu Cheyenne du Nord,
- Rocky Boy's Reservation, tribus Chipewa-Cree.

Erratum

C'est également par erreur que nous avons annoncé une suite à l'entretien de Kenneth Deer sur la démocratie mohawk, paru dans notre n° 41, page 26 et suivantes. Nous prions nos lecteurs de bien vouloir nous en excuser.

identité

Qui est mohawk ?

The Eastern Door, journal des Mohawk de Kahnawake, a republié récemment, à la demande de lecteurs, le texte suivant sous forme d'éditorial. Il nous a semblé aussi nécessaire de le faire paraître dans Nitassinan. Il est en effet particulièrement révélateur des enjeux de l'autodétermination indienne.

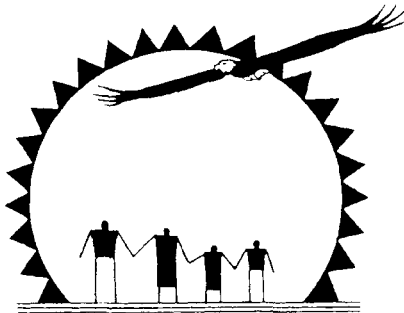
L'un des aspects du colonialisme les plus dommageables à l'encontre du peuple mohawk, est la perte du contrôle de notre propre identité. En imposant la « loi sur les Indiens » (NDLR : votée en 1912) sous ses diverses formes, le gouvernement canadien a décidé qui devait être considéré comme Indien. Les conditions pour être « agréé » comme Indien sont bien connues. Si le père est un Indien agréé, ses enfants sont indiens. Et, jusqu'à récemment (NDLR : 1991), une femme indienne qui se mariait avec un non-Indien, perdait son statut ; ses enfants ne le recevaient pas. Aux Etats-Unis, si vous prouvez que vous avez au moins un huitième de sang indien, vous pouvez demander le statut d'Indien. Le premier système renforce l'inégalité sexuelle et l'autre le racisme flagrant.

La proposition d'utiliser le quota de sang comme facteur décisionnel du patrimoine mohawk, dans le code d'appartenance aux Mohawk de Kahnawake, doit être examinée sérieusement. Le quota de sang suggère que les habitants de Kahnawake (Kahnawakehronon) sont une race de gens. Ce que nous ne sommes pas. Nous sommes de la race des Indiens d'Amérique du Nord (par défaut d'une meilleure terminologie).

Les Mohawk ne sont pas une race mais une nation

Une nation est définie par une population stable avec sa propre constitution, sa base territoriale, sa langue et sa culture. En tant que nation, nous conférons la citoyenneté à notre peuple, pas l'appartenance. Et la citoyenneté entraîne la responsabilité d'obéissance aux lois de la nation, et celle de défense et de protection de la culture et de la langue. Si une personne assume ces responsabilités, alors elle acquiert le droit d'être mohawk.

Le quota de sang est un concept étranger,



fabriqué par des pouvoirs racistes et coloniaux, qui ne nous considèrent pas comme des égaux, mais comme des êtres inférieurs. Moins vous avez de sang indien, plus vous êtes

blanc et donc acceptable. Accorder le statut d'Indien sur la base du quota de sang renforce la conception que nos droits sont basés sur la race et non sur le principe fondamental de l'autodétermination.

C'est du droit à l'autodétermination que dérive le pouvoir d'identifier qui est de notre peuple. Tous les peuples autodéterminés sont liés par le droit international et le droit international interdit la discrimination raciale. Si nous sommes en voie de prendre la place qui nous revient dans la communauté mondiale, alors nous ne pouvons promouvoir les préjugés raciaux, la ségrégation raciale et la pureté raciale.

La citoyenneté dans la nation mohawk doit avoir les mêmes règles générales que dans les autres nations : une personne née dans la nation ou adoptée par la coutume, doit y vivre et obéir aux lois établies par le peuple à travers son gouvernement.

Aussi difficile à accepter que cela soit par certaines personnes, la couleur de la peau n'est pas la source de nos droits ou de la sauvegarde de notre peuple. Un Indien « pur sang » qui n'a pas de respect pour nos lois, notre langue et nos coutumes peut être aussi nuisible à notre septième génération que n'importe quel non-Indien raciste.

A propos de non-Indiens, le gouvernement canadien doit comprendre lui aussi notre droit à décider qui est citoyen de notre nation. Il n'utilise pas le quota de sang pour déterminer qui est canadien et il est fier de sa politique d'immigration non raciale. Le gouvernement canadien doit comprendre que nous ne sommes pas racistes.

Source : The Eastern Door, 5 mai 1995

Traduction : Fabrice Mignot

Massacre au Guatemala

Le 5 octobre 1995, des soldats de l'armée guatémaltèque ont assassiné dix personnes et en ont blessé une quinzaine au domaine de Xamàn, dans le département de Baja Verapaz. Les victimes étaient des civils, rentrés au Guatemala en 93 après douze ans d'exil au Mexique et installés définitivement à Xamàn depuis octobre 94. Cet assassinat collectif nous rappelle qu'en dépit de l'avancée des négociations entre gouvernement et guérilla et de l'échéance électorale de novembre, le Guatemala continue de subir la répression militaire.

Source : Collectif Guatemala

Nitassinan vous invite à protester auprès de l'Ambassade du Guatemala, 73, rue de Courcelles - 75008 Paris, Tél: 42 27 78 63 - en demandant au gouvernement de juger les responsables de cette nouvelle violation des droits de l'homme et de respecter les accords d'octobre 92 et de juin 94 engageant les autorités à garantir la sécurité et les droits des réfugiés et des populations déplacées.

Consultation au Chiapas

Cet été, l'EZLN a lancé une consultation populaire, nationale et internationale, afin d'envisager l'avenir du mouvement. Plus d'un million de mexicains ont participé au référendum organisé le 27 août dernier. 52,6% des votants ont demandé que l'EZLN se convertisse en une force politique indépendante. Quelques jours avant le vote, l'EZLN avait déclaré que le dialogue de San Andres était « épuisé », le gouvernement mexicain semblant se préparer à une solution militaire au Chiapas.

Au vu du taux de participation et du résultat du référendum, le président Zedillo a annoncé le dépôt, au parlement mexicain, d'un projet de « loi sur le droit des Indiens ». Il a également accepté que l'EZLN participe au dialogue national pour la réforme de l'Etat.

Pour tout renseignement contactez :

Comité de Solidarité avec les Peuples du Chiapas en Lutte, 33 rue des Vignolles, 75020 Paris,

Tel : (1) 43 72 09 54 - Fax : (1) 43 72 71 55

Envoyez vos dons à : CCP La source, n° 3860876V (à l'ordre de Paroles diffusées)

Affrontements au Canada

Cet été, le Canada a été le théâtre de nombreux affrontements entre les autorités et les Indiens qui réclamaient, une fois de plus, le droit à la souveraineté sur leurs terres. Le 6 septembre, un Ojibway a été abattu par la police à Ipperwash, Ontario.

Nous vous proposerons dans notre prochain dossier une analyse détaillée de ces événements, et de la situation des premiers habitants du Canada.

Président Clinton, tenez votre promesse !



En 1992, lors de sa campagne électorale, Bill Clinton avait déclaré à Minneapolis, devant des dizaines d'Amérindiens rassemblés : « Je n'oublierai pas Leonard. » Pourtant, Leonard Peltier, le plus ancien prisonnier politique amérindien, attend toujours dans sa cellule un geste de la part de l'actuel président des Etats-Unis. A l'approche de nouvelles échéances électorales, il convient de rappeler ses promesses à Bill Clinton afin qu'il accorde au plus vite la grâce présidentielle à Peltier. La campagne internationale s'intensifie autour d'un seul mot : JUSTICE !

En juillet dernier, l'affaire Peltier (1) a été de nouveau présentée à l'ONU, à l'occasion de la réunion du Groupe de Travail sur les Populations Autochtones réuni au siège des Nations-Unies à Genève. Pour la première fois, des représentants des Comités de Défense à Leonard Peltier (LPDC) venus du Canada et des Etats-Unis participaient conjointement à ce forum international. Michael Eckhardt, responsable d'un comité local aux USA (LPSG/Ohio) a pu présenter la situation actuelle de l'affaire, notamment l'aspect judiciaire de celle-ci et Frank Drea-ver, Cree du Saskatchewan, directeur et cofondateur du LPDC-Canada a ensuite longuement exposé l'ouverture d'une enquête, décidée fin 1994 par le ministre canadien de la Justice, Mr Allan Rock, sur la violation de traités internationaux par le gouvernement américain concernant l'extradition de Peltier du Canada et sur la légalité de la-dite extradition. Il est à noter que, dès 1986, la Cour Suprême du Canada avait statué que les malversations du gouvernement américain dans le processus d'extradition constituaient une violation des standards de droit international entre deux pays amis.

Ces deux discours, présentés, dans le cadre de la Décennie Internationale des Droits des Populations Autochtones, aux experts de l'ONU, aux rapporteurs des pays représentés et aux représentants autochtones ont été vivement applaudis par ces derniers, témoignant ainsi de leur solidarité avec Leonard Peltier, symbole de la résistance des peuples indigènes face à l'oppression.

De nouveaux recours légaux

La demande de recours pour un nouveau procès, introduite en juin dernier sur la base d'une erreur commise par l'un de ses avocats en 1986, a été déboutée après quelques mois. La défense a ensuite demandé à la

Cour Suprême de statuer sur l'affaire dans les plus brefs délais.

Mais aujourd'hui, le plus grand espoir pour Leonard vient des dernières nouvelles concernant le processus de demande de grâce présidentielle. En effet, son dossier est arrivé en tête de liste des prisonniers ayant sollicité la grâce. Le président Clinton se trouve ainsi dans l'impossibilité d'accorder son pardon à n'importe quel autre prisonnier tant qu'il n'aura pas fait part de sa décision en ce qui concerne Peltier. Il est important d'intensifier la campagne internationale en direction du président Clinton pour lui démontrer que le monde entier attend avec impatience la libération de Leonard Peltier. Les dix prochains mois seront déterminants car ce sont peut-être les derniers de l'administration Clinton. En effet, à l'approche des échéances électorales, il est important de rappeler à l'actuel président toutes les promesses qu'il avait faites et de le pousser à tenir ses engagements avant la fin de son mandat. Comme l'a déclaré récemment Peltier du fond de sa cellule : « Restons mobilisés et prions ensemble pour la liberté ».

S. Duez-Alesandrini, pour Nitassinan-LPSG (France)

(1) Pour un historique complet de l'affaire Peltier, reportez-vous aux n° 32/33 et 39 de *Nitassinan*, ou procurez-vous en anglais le livre de Peter Matthiessen, *In the spirit of Crazy Horse*, Edition Vicking Press, N.Y., 1991.

Continuez à écrire, téléphoner, faxer aux adresses suivantes, afin de demander l'obtention de la grâce présidentielle et la libération de Leonard Peltier :

-President Clinton, The White House, 1600 Pennsylvania Av. NW, Washington, DC 20500, USA - tél : (202) 456 1111 - fax : (202) 456 2461

-Attorney General Janet Reno, Dept. of Justice, 10th Street & Constitution Ave. NW, Washington, DC 20530 - tél : 202 514 2000 - fax : (202) 514 4371

-Ambassadrice des Etats-Unis, Pamela Harriman, Ambassade des USA, 2 avenue Gabriel, 75008 Paris - tél : (1) 42 96 12 02

Pour être informé(e) du calendrier de la campagne en faveur de Peltier ou pour avoir de plus amples renseignements sur les actions en France coordonnées par *Nitassinan CSIA/LPSG*, notamment la **tournée en France du porte-parole international de Peltier, Bobby Castillo** (nov./déc.95) ou la **"Freedom Run"**, course pour la liberté de L. Peltier et des peuples autochtones (départ en juin 96 de Paris, arrivée en juillet 96 au siège de l'ONU à Genève), écrivez-nous.

Dernière minute

Lisa Faruolo du LPDC-Kansas vient de nous annoncer que la commission des libérations conditionnelles s'apprêterait à étudier de nouveau le dossier Peltier, et ce malgré ses précédentes déclarations.

Disparition d'un grand avocat

Bill Kunstler, l'un des principaux avocats de Peltier, est décédé d'une crise cardiaque en septembre dernier.

Ce n'est pas seulement un ami de longue date de Leonard qui disparaît, c'est aussi l'un des plus ardents défenseurs des droits de l'homme aux Etats-Unis. Bill Kunstler était connu pour avoir défendu à de nombreuses reprises des membres de l'*American Indian Movement* (de l'occupation de Wounded Knee à nos jours) et des militants du *Black Panther Party*, inculpés pour des motifs politiques. Il était également célèbre pour avoir été l'avocat, l'ami et le confident de Martin Luther King.



Identités

mapuche au présent

C'est la deuxième fois que *Nitassinan* consacre un dossier à la nation Mapuche. Après une étude de l'histoire, de la société et de la cosmologie traditionnelle dans notre n° 15 (toujours disponible, voir en page 33), nous avons choisi de présenter dans ce nouveau dossier un autre aspect des Mapuche : leurs(s) identité(s) et leur(s) culture(s) à la veille du deuxième millénaire.

Contrairement aux idées reçues, les Mapuche sont aujourd'hui plus nombreux dans les grandes villes chiliennes que sur leur territoire "historique". Il leur est donc plus difficile de conserver leurs références identitaires et culturelles dans un monde bien souvent hostile à toute culture différente. C'est ainsi une chance et un privilège pour *Nitassinan* d'avoir pu rencontrer et interviewer à Paris Sofia Painequeo, une femme Mapuche qui enseigne la culture, la langue et l'art mapuche aux

enfants de "la diaspora" à Santiago du Chili.

Le passage à la vie citadine n'est pas toujours facile : la preuve en est l'impossibilité pour une jeune fille mapuche de répondre à la vocation de machi (chaman mapuche) dans le cadre de la société urbaine, comme vous pourrez le lire en page 22 et suivantes.

En préambule de ce dossier, nous avons souhaité célébrer la langue mapudungu en vous présentant un très beau poème d'Elicura Chihuailaf. Vous pourrez également lire, en pages 20 et 21, les bases d'une étude sur le mapudungu.

Christine Rosengard

Ce dossier a été réalisé par Claudio Cratchley, Jacqueline Gelvez et Christine Rosengard.

Rappel chronologique

1811 : Indépendance du Chili. Les Mapuche restent souverains sur leurs territoires.

1813 : Réglementation des lieux de résidence mapuche. Leurs territoires se situent désormais au sud du fleuve Bio-Bio.

1868-1879 : Guerre meurtrière entre l'État chilien, puis l'État argentin, et les Mapuche. Cette guerre sera nommée par l'histoire officielle "pacification de l'Araucanie".

1881 : Soulèvement des Mapuche à Malleco et répression sanglante par l'État chilien. Perte de la moitié du territoire (soit un demi million d'hectares).

1972 : Sous le gouvernement d'unité populaire de Salvador Allende, restitution aux Mapuche de 7286 hectares de terres usurpées.

1992 : L'État chilien élabore la loi sur les indigènes.

Poète
à la ma
Llellipun ma
kallfiwenu du nière
kurantu malalⁿⁱ chant des
P. mew Machiül machi
rière dans les murs
rocailloux du Ciel

Tüfa tayiñ kemül ngillatupeyem,
pikey ta pu machi
May, eymün ta kimnieymün : pu Longko, Fühakeche
ka pu Weche Wenu Mapu mülelu ; eymün
müleymün wüñmalechi degiñ mew
ka kuyfike machi allkükelu tayiñ llellipun
Tüfey tañi mülen kutrankülechi wentru ; neyüley.
Tranakünukifilmün
küpaelfiyiñ ta fewla tayiñ lawen
ka, yiñ metawe mew, küpaelfiyiñ liwen liwkwnko
Pen ? Tayiñ pillü mew nieyiñ ta mongen waydüfpüle witruke-
chi lewfü yi ko. Pütokonge
Welu ay Ngenechen aymi müten ta fuskümafimi
Feymu ka eyimi ta dungwkeyiñ weda kürüf
Chem weda fütra üngapun ka dumiñkületmi epe konchi antü
mew ta miyawkeymi ?
Eymi ta dungwkeyiñ lüfpüratuchi kütral
koylatukelu ka allkawnawümkwlu kişu ñi ange
Ya ! Amutunge ka watrofige tati rüñgi nalüñmamukeyiñ
tayiñ fotüm ;
ponon mew, ñi amupeyem ñi mollfüñ, feychi piwke
Weküfü ñi lloftuniel dewma
gürü reke, chem weda warda reke
müpülechi longko reke, rayülechi küla reke
kimelpelu ñi müleal wedakedungu
Ni küme nümün lawen mew amutunge
feypikey ta pu machi, aymi weda pewma reke mülekeymi
dewma kontün mew ta antü ; nelümnge ! kiñepüle künunge mi pun
leliwülfinge kallfüley liwen ñi ayliñ
Eymi kay, witränge fotüm. Llellipun mületuy
Wenu Mapu ñi kurantu malal mew
ka nepeyey pu kona ka küpayngün, ka küpayngün
oo ! wülüfi pichike challwa reke küpalu Wenu Mapu
dewma küpayey ta liwkün fütrake mañke antü.

Voici les paroles rituelles,
disent les *machi*
Oui, vous les connaissez déjà : vous les Chefs, les Anciens
et les Jeunes du Pays-d'en-Haut ; vous
les habitants du volcan au lever du jour
et les anciens *machi* qui entendent nos prières
Voici l'homme malade ; il respire.
Ne le laissez pas seul maintenant que nous lui avons apporté
des herbes médicinales
et, dans nos cruches, l'eau cristalline de l'aube
Vous voyez ? Nous avons dans nos âmes la vie des fleuves
qui montent vers l'Orient. Bois
Mais hélas *Ngenechen* il n'y a que toi qui peut la rendre rafraîchissante
C'est pourquoi nous te parlons à toi aussi vent pervers
Quel bâillement si profondément malin et sombre es-tu,
qui erres dans le crépuscule du jour ?
C'est à toi que nous parlons feu ressuscité
toi qui mens et qui caches ton vrai visage
Allez ! Va-t-en et brise le *rüñgi* avec lequel tu frappes
notre enfant :
aux poumons, au sang, au cœur
Weküfü qui guettes en vision trompeuse
comme un renard de plus, comme n'importe quel mauvais *warda*
comme des têtes en train de voler, comme des *küla* fleuris
qui nous annoncent les malheurs
Dans le parfum de nos remèdes va-t-en
disent les *machi*, toi qui te trouves comme un mauvais rêve
à la tombée de la nuit ; lâche ! quitte ton obscurité
regarde comme elle est bleue la lumière du matin
Et toi mon fils, lève-toi. Les prières reprennent
dans le murs rocailloux du ciel
et les guerriers se réveillent et ils arrivent, ils arrivent
ooh ! comme des petits poissons rayonnants depuis le Pays-d'en-Haut
arrivent les transparents et hauts condors du soleil.

machi

chaman mapuche

ngenechen

dans la religion animiste mapuche,
divinité créatrice des hommes

rüñgi

graminée, à tige longue, droite et dure,
utilisée jadis dans la fabrication des lances

weküfi

esprit du mal, à l'origine
des maladies et malheurs

warda

héron nocturne, matérialisation de l'âme
des morts utilisées par les sorciers pour tuer les gens

küla

graminée, plus petite que le *rüñgi*

Elicura Chihuailaf, El invierno, su imagen y otros poemas azules, *Santiago de Chile : Literatura Alternativa*, 1991.

On peut lire en français sur *Elicura Chihuailaf* et son œuvre : Françoise Barthelemy, L'esprit de la terre où nous sommes nés est vivant : *Elicura Chihuailaf*, poète et porte-parole du monde mapuche, in : *Espaces Latino-Américains*, n° 106, Villeurbanne, décembre 1993 ; et André-Marcel d'Ans, Rencontre avec *Elicura Chihuailaf*, poète mapuche, in : *La Quinzaine littéraire*, n° 653, Paris, 1-15 septembre 1994, avec quatre poèmes traduits en français par l'auteur de l'article.

Evolution démographique et migrations

Les Mapuche, appelés autrefois Araucanos (Araucans) par les conquistadors espagnols - vivent aujourd'hui au Chili et en Argentine, essentiellement dans les régions de Neuquen, Rio Negro, et Chubut en Argentine où ils sont nettement moins nombreux qu'au Chili (environ 100 000 personnes). M. Marimán, directeur du centre d'études et de documentation mapuche Liwen de Temuko traite ici du peuple mapuche vivant au Chili. Il remet en cause les idées reçues : les Mapuche vivent en effet majoritairement dans les villes, d'après le recensement de la population chilienne de 1992.

Les données fournies par le recensement chilien de 1992 montrent que la population mapuche est beaucoup plus importante que les estimations avancées jusqu'à présent. En effet, 928 060 personnes, âgées de 14 ans et plus, ont déclaré "appartenir" à la culture mapuche, ce qui représente 9,6% de l'ensemble de la population du Chili dans la tranche d'âge. Une projection au groupe d'âge de 13 ans et moins porterait le nombre total de Mapuche à 1 282 111 personnes.

Mais les résultats du recensement apportent également trois autres enseignements. En premier lieu, la majorité des Mapuche habite aujourd'hui dans les villes, puisque 58,75% de la population se concentre dans l'agglomération de Santiago et dans les communes

urbaines de Concepción, Talcahuano, Temuko, Valparaíso, Viña del Mar, Valdivia et Osorno. On constate ensuite que la diaspora est nettement majoritaire en comparaison de la population mapuche restée dans son pays historique, puisque 44,07% des personnes qui se sont auto-identifiées comme Mapuche au recensement habitent la région métropolitaine (Santiago), contre seulement 15,49% pour la région de l'Araucanie. Enfin, et surtout, les Mapuche sont minoritaires dans leur propre pays, puisqu'ils ne représenteraient que 26% de la population de l'Araucanie (pourcentages calculés sur la base des chiffres de l'INE, institut national de statistiques de l'Etat chilien, 1993).

Malgré les critiques dont le recense-

ment de 1992 peut faire l'objet, notamment par rapport à la question posée aux personnes recensées sur leur éventuelle "identification" à l'une des "cultures indigènes" et, par conséquent, la mise en cause possible des données qui en découlent, il serait difficile de nier que les chiffres confirment l'existence d'une véritable "diaspora" mapuche. Par ailleurs, celle-ci n'est pas le résultat d'un phénomène récent, puisque les mécanismes qui expliquent les forts pourcentages d'exode rural et d'émigration régionale sont à l'œuvre depuis plusieurs décennies.

Exode rural et émigration régionale

L'un des facteurs les plus importants est le manque de terres. La soi-disant économie de "subsistance" des *reducciones* (1) a été en réalité une économie d'"auto-insuffisance", c'est-à-dire une tentative pour se maintenir comme peuple, culture et société paysanne dans un cadre territorial extrêmement restreint. Dans les années 1960, la Corporation de la Réforme Agraire calculait qu'une famille paysanne, dans la province de Cautín, avait besoin de 50 hectares pour pouvoir compter sur un "revenu digne". Or les familles mapuche avaient une moyenne de 9,2 hectares seulement. D'autres études arrivent aux mêmes résultats : la majorité des paysans mapuche avait entre 5 et 20 hectares de terres de mauvaise quali-

Virginia et sa fille Pilmayken (Hirondelle) portant la tenue traditionnelle à l'occasion d'un *Ngillatun*, Lumako, 1987.



© Claudio Cratchley

1. Sortes de petites réserves, créées par l'État au fur et à mesure de l'avance de la conquête de l'Araucanie, pouvant aller de quelques dizaines à plusieurs milliers d'hectares dans les zones montagneuses et forestières (N. d. T.).

té et le produit de leurs récoltes ne leur permettait pas, en général, de couvrir leurs frais, de nourrir leurs familles ni de renouveler le cycle productif. Devant le manque de terres, les usurpations, la violence, les fraudes et les *corridos de cerco* (2), les communautés mapuche ont réagi en "expulsant" leurs jeunes qui se voient, depuis plusieurs décades déjà, forcés à chercher un travail rémunéré en dehors de la *reducción*, et, généralement, en dehors de la région.

Un autre élément important dans les processus d'exode rural et d'émigration régionale est le contexte socio-économique et l'impact des « reconversions » successives dans l'économie régionale. En effet, même s'ils avaient peu de terres, les Mapuche pouvaient éviter l'émigration tant qu'ils avaient la possibilité d'augmenter leurs revenus grâce au travail temporaire, ce qui leur permettait de se procurer ce qu'ils ne pouvaient pas produire. Ce revenu supplémentaire peut aider à maintenir la vie paysanne même lorsque le lopin ne fournit pas assez lui-même pour nourrir une famille. Cependant, les processus successifs de reconversion de l'agriculture chez les grands propriétaires fonciers régionaux – du blé à l'élevage ou à l'exploitation forestière – ont réduit les emplois saisonniers dans la région.

Dès les années 60, la reconversion du blé en production laitière dans le secteur latifundiste de Cautín faisait diminuer le travail saisonnier dans la zone. Au cours de ces vingt dernières années, un ensemble de facteurs a accéléré la reconversion dans les grosses propriétés. En premier lieu, une politique néolibérale des tarifs douaniers a eu pour effet de rendre moins rentable le secteur agricole traditionnel, lequel s'est trouvé dans l'incapacité de concourir avec les bas prix des produits importés. Cette situation de l'agriculture traditionnelle face au marché s'est aggravée vers la fin des années 70 et au début des années 80, comme conséquence de la surévaluation du *peso*, la forte hausse des taux d'intérêts et la crise économique qui en a résulté. Enfin, il faut prendre en compte le rôle joué par le décret-loi 701 de 1974 (sur l'activité forestière) qui, par le biais des subventions et des bonifications, a stimulé les changements productifs.

La surface des cultures de blé a diminué



Chariots de charbon de bois en route pour Temuko, 1987.

de 17% dans les provinces de Bío-Bío, de Malleco et de Cautín entre 1964 et 1976. En 1965, le pourcentage de terres appartenant aux propriétés paysannes était presque équivalente pour Malleco et Cautín ; en 1976, Cautín, avec 58,2%, avait un profil bien plus paysan que Malleco, avec seulement 40,1%. Ces changements reflètent les différences de stratégie de survie des paysans mapuche. À Malleco, le secteur agricole a expérimenté davantage de transformations dans le type de production en raison de la grande usure des sols et de la proximité des usines forestières. Ces changements sont intervenus non seulement dans le secteur des grandes propriétés foncières mais aussi dans le secteur paysan.

Le vol des terres

À Cautín, où généralement les sols sont moins usés, les petites propriétés ont un peu mieux supporté l'intensification de la production. L'augmentation de la production pour faire face à la baisse des prix est une tactique typique des petits producteurs, qui n'ont pas les capitaux pour investir dans un autre secteur et qui ne peuvent pas attendre de meilleurs prix. Dans le contexte de Malleco, cependant, cette tactique était hors de portée des paysans.

Finalement, une autre cause de l'exode rural est en rapport avec les conséquences directes de la *radicación* (3) sur la vie des Mapuche. La défaite militaire a signifié pour les Mapuche non seulement la perte de leur autonomie de

décision sur leur présent et leur futur, mais aussi la spoliation des meilleures et de la plus grande partie de leurs terres. Or, la *radicación* n'a signifié ni la « paix » ni le respect des terres que l'État avait conservées pour les Mapuche à travers les *Titres de Merced* (4). Au contraire, la législation « indigène », depuis ses débuts avec la Loi du 4 décembre 1866 (*sur la fondation de villes dans le territoire des indigènes et l'expropriation de propriétés des ceux-ci*) (5), a toujours visé – avec l'exception partielle des lois de 1972 et de 1993 – l'assimilation des Mapuche. Si dans un premier temps l'État procéda à la *radicación*, il a toujours été clair, dans l'esprit des législateurs, que l'existence des *reducciones* n'était qu'une mesure transitoire. À partir de la Loi 4169 du 29 août 1927 (*qui crée le tribunal spécial de division de communautés indigènes et réglemente les procédures*), il s'agira de stimuler – voire d'imposer – la division des *reducciones*, en attendant la dispersion des Mapuche et leur disso-

2. Déplacement des enclos par les propriétaires terriens ou paysans chiliens, par lesquels ils grignotent les terres des communautés mapuche (N. d. T.).

3. Processus d'installation de la population mapuche dans les *reducciones* (N. d. T.).

4. Le Titre de Merced était un titre de propriété collective sur la terre de la *reducción*, donné par l'État au chef de famille ou au chef de plusieurs familles au moment de la *radicación* (N. d. T.).

5. D'autres lois et décrets concernant les populations indigènes avaient été promulgués avant cette loi, notamment la loi du 2 juillet 1852 créant la province d'Arauco, mais leur application était resté, bien sûr, purement théorique.



Marché de Temuko

lution en tant que groupe cohérent et conscient de soi.

Aussi, le décret-loi 2568 du 29 mars 1979 de la dictature militaire n'est pas, à vrai dire, une exception. Le but principal de cette législation était la disparition des *reducciones*, moyennant l'octroi aux paysans mapuche d'un titre de propriété individuelle sur leur lopin de terre. Or, si le décret-loi établissait que les nouveaux propriétaires individuels ne pouvaient pas vendre leur terre avant vingt ans, ils pouvaient, en revanche, la louer en bail emphytéotique (6). Avec le développement du tourisme dans la région, les paysans mapuche perdront, en quelques années, une bonne partie des terres situées aux bords de lacs, cédées en général à un prix un peu plus élevé que leur valeur agricole, mais largement inférieur à leur valeur immobilière.

La pression sur les Mapuche n'agissait pas seulement à travers les voies institutionnelles ou légales, mais aussi à travers le harcèlement physique, la fraude et l'usurpation par les grands propriétaires terriens et colons chiliens. Le diagnostic fait par le CIDA (Comité inter-américain de développement agricole, 1966) au début de la réforme agraire enregistrait 1 433 hectares usurpés rien que dans six *reducciones* de la province d'Arauco. Certains litiges concernant des usurpations de terres sont restés bloqués dans les tribunaux pour Indiens jusqu'aux années 80. Les pertes de terres continuaient (et continuent certainement aujourd'hui), alors que les voies légales étaient inefficaces pour

régler les conflits. En même temps, la pression démographique à l'intérieur des communautés rendait chaque jour moins viable l'économie des *reducciones* et donc l'émigration plus probable.

La population recensée dans les *reducciones* et les communautés de la région de l'Araucanie n'a pas beaucoup varié au fil de différents recensements : 1907 : 101 118 ; 1920 : 105 000 ; 1940 : 115 880 ; 1952 : 130 547 ; 1960 : 138 894 ; 1992 : 135 21. Même si ces chiffres peuvent être sujets à caution (7), il est clair qu'une limite démographique a été certainement atteinte dans les années 40. Par ailleurs, de nombreux auteurs récupéraient, pour leurs études, les statistiques de la DASIN, dont le recensement de la population mapuche rurale entre les provinces d'Arauco et Llanquihue donnait un total de 322 916 personnes en 1963. Le rapport CIDA, néanmoins, soulignait que les chiffres de la DASIN étaient des « approximations » sur la population des *reducciones*, avec ou sans *Titre de Merced*, et non pas sur la population mapuche dans sa totalité.

Or, si les chiffres paraissaient montrer une stagnation effective de la popula-

6. Droit réel de jouissance sur le bien-fonds d'autrui, accordé par un bail de longue durée moyennant paiement d'une redevance modique. (Petit robert) N.d.l.r

7. A. Saavedra signale que « dans de nombreux cas on ne visite pas les maisons, mais on appelle les habitants à venir s'enregistrer » (1971).

8. Si vous êtes Chilien, vous considérez-vous comme appartenant à l'une de cultures suivantes ? 1. Mapuche ; 2. Aymara ; 3. Rapa Nui ; 4. Aucune des précédentes.

tion rurale, on ne pouvait en déduire pour autant que la population mapuche en tant que telle déclinait. Plusieurs études enregistrent une très forte émigration. Le CIDA, en 1966, qualifiait le taux d'émigration dans les *reducciones* étudiées d'« élevé » (25%), notant, dans certains cas, une absence totale ou quasiment totale des femmes et des enfants. Une étude de l'ICIRA à Chol-Chol pendant la même décennie estimait l'émigration à 16%. Des études plus récentes confirment ces données. Il existe, depuis une cinquantaine d'années, un flux constant et important d'émigration définitive, surtout vers Santiago. Avec le boom de la production fruitière et du secteur forestier, la zone centrale et, dans une moindre mesure, les provinces de Concepción, d'Arauco et l'Argentine, ont reçu une quantité significative d'immigrants, sans que Santiago perde sa place de principal centre d'accueil.

Auto-identification et filiation ethnique

Un élément clef pour la quantification de la population mapuche est – sans doute – sa propre auto-identification. L'une des questions du recensement avait pour but d'identifier et, par conséquent, de quantifier un secteur des « Chiliens » qui « s'auto-identifient



à » l'une des « cultures » indigènes (8). Une supra-identité, commune à tous, était explicitée dans l'intitulé de la question : tous les habitants étaient, avant tout, des Chiliens. L'option était l'adhésion volontaire à une culture indigène et non pas celle de *faire partie* – de façon active – d'une culture indigène. Le résultat était prévisible : nombre de Chiliens, sans avoir d'origines ethniques mapuche, ont réagi en s'identifiant *aux* Mapuche ; en contrepartie, on peut supposer que de nombreux Mapuche ont refusé de se reconnaître en *tant que* Mapuche et, par conséquent, se sont identifiés *aux* Chiliens.

Si la présence de population mapuche dans toutes les régions du pays peut être acceptée sans trop de réserves, le fait que 13 Mapuche aient été comptabilisés dans les bases chiliennes de l'Antarctique n'est pas sans soulever au moins une question : est-ce la volonté de s'identifier *aux* Mapuche qui a joué, ce qui est différent de s'identifier *comme* Mapuche ?

La réponse semble évidente. Doit-on pour autant remettre en cause les résultats du recensement ou, du moins, reconnaître l'existence de distorsions ? Certaines communes situées dans les extrêmes du pays et marginales par rapport à leurs propres centres régionaux – telles que Tierra Amarilla, dans la Région d'Antofagasta – enregistrent une population mapuche bien qu'elles n'aient jamais constitué une destination pour l'émigration, même par le passé. Par contre, le poids de la population mapuche de la Région de l'Araucanie (26% de la population régionale, 15,49% de la population mapuche du pays) nous semble trop faible. Les extrêmes du continuum de l'auto-identification – ceux qui se sont identifiés *avec* et ceux qui se sont niés *comme* – sont-ils mutuellement compensables ?

Nom de famille et identification mapuche

Quoi qu'il en soit, il semble pertinent de se demander si ce seul critère de l'auto-identification suffit pour quantifier la population mapuche. Certes, les Mapuche possèdent un fort sentiment d'identité ethnique, ce qui nous autorise à penser que la grande majorité s'est reconnue, au recensement, comme tel. Par contre, n'importe quel Chilien peut-il, parce qu'il s'identifie à la cultu-

re mapuche – ce qui peut être, au demeurant, fort légitime – être considéré *comme* Mapuche ? On peut donc penser qu'un deuxième élément doit être pris en considération pour quantifier la population mapuche : la filiation ethnique à partir du patronyme.

En effet, le « patronyme » mapuche est devenu l'élément d'identification ethnique par excellence. Ceci est valable aussi bien dans la relation entre les Mapuche eux-mêmes qu'entre Mapuche et Chiliens (9). Ce n'est pas un hasard, par ailleurs, si pour les Mapuche qui ont décidé de rejeter leur filiation ethnique en vue d'une assimilation totale aux Chiliens, le pas décisif

mapuche trouve des adeptes et des détracteurs. Parmi ces derniers, l'argument le plus courant est que, bien que le patronyme constitue un indicateur de l'origine ethnique, il ne prouve pas, en revanche, l'identification avec le groupe, ni l'utilisation d'un ensemble d'éléments culturels considérés comme propres au groupe d'origine. En effet, un Mapuche porte et transmet son patronyme indépendamment de la connaissance et de l'usage des éléments culturels actuellement sous contrôle mapuche. Mais il faut souligner que la population mapuche est insérée dans un cadre de relations ethniques de domination/sujétion (de colonialisme



Poncho de Lonko (chef)

est le remplacement de leur patronyme mapuche par un autre d'origine hispanique. En effet, les Mapuche peuvent « bénéficier » d'une loi de 1970 permettant le changement des patronymes, lorsqu'ils sont « *ridicules, risibles, ou [...] portent atteinte moralement ou matériellement* ». Il est possible également, et « *sans préjudice des dispositions précédentes* » – précise la loi – de demander le changement des patronymes lorsqu'ils « *ne sont pas d'origine espagnole* » ou encore « *si la prononciation ou l'écriture sont manifestement difficiles dans un milieu de langue castillane* ». (10) Disparaît ainsi le dernier élément culturel qui indique une origine différente de celle du groupe auquel on souhaite s'assimiler.

La prise en compte du patronyme comme critère pour établir la filiation

interne, pour être plus précis) qui a provoqué des bouleversements profonds, des modifications et des actualisations de sa culture. Si acculturation il y a, elle est le résultat du style des relations interethniques au Chili, qui sont – bien entendu – indépendants de la volonté individuelle et collective des Mapuche.

Le recours au patronyme nous semble d'autant plus pertinent que, lors de la conquête de l'Araucanie, les autorités

9. Un intéressant travail de Viviana Delgado et Odalie Moscoso permet d'apprécier l'importance du patronyme comme lien d'identité parmi des jeunes filles mapuche élèves du secondaire à Temuko (1992).

10. Ley n° 17.344 – « Autoriza el cambio de nombres y apellidos en los casos que indica. Modifica ley n° 4.808, sobre Registro Civil ». Diario Oficial, n° 27.752, du 22.09.1970, Santiago de Chile.

chiliennes n'ont pas considéré nécessaire – contrairement à ce qui était la pratique espagnole – de « christianiser » la population vaincue en lui imposant le port de patronymes hispaniques. Il n'y a pas eu non plus, comme aux États-Unis, de traduction des noms. De ce fait, la plupart des Mapuche garderont alors un « patronyme » mapuche dont l'usage a été imposé, certes, par l'État chilien, en remplacement de la filiation clanique, mais qui n'en demeure pas moins un trait culturel d'auto-identification, celui-ci ayant contribué – peut-être de façon décisive dans le cadre d'une acculturation progressive – à la préservation et à la reproduction d'une identité mapuche.

Par ailleurs, le patronyme est peut-être l'un des rares éléments culturels qui n'a pas souffert de modifications depuis le siècle passé. En vérité, dans la plupart des cas, celui-ci est une reproduction plus ou moins exacte – selon les difficultés rencontrées pour la transcription dans l'orthographe castillane ou la compétence ou le bon vouloir du fonctionnaire du registre civil chargé de la tâche – du nom mapuche d'avant la conquête chilienne, composé de ce que l'on pourrait appeler un « prénom » et du nom de la lignée de chaque individu. Au moment de la défaite, c'est ce nom mapuche qui est devenu le « patronyme », lequel sera transmis par la suite par le père en accord avec le code chilien de transmission du nom de famille. On pourrait alors considérer comme Mapuche les individus qui – tout en s'auto-identifiant eux-mêmes comme Mapuche – conservent un ou deux patronymes mapuche ; dans un sens plus large, les descendants des Mapuche qui, en raison des modalités



© Jacqueline Genez

de transmission du nom de famille au Chili, n'ont pas conservé de patronymes mapuche, mais qui s'auto-identifient volontairement comme Mapuche. Finalement, il faut inclure également les Mapuche qui portent des patronymes hispaniques depuis le siècle dernier : Contreras, Sandoval, Morales, Avendaño, etc.

Pays mapuche et diaspora

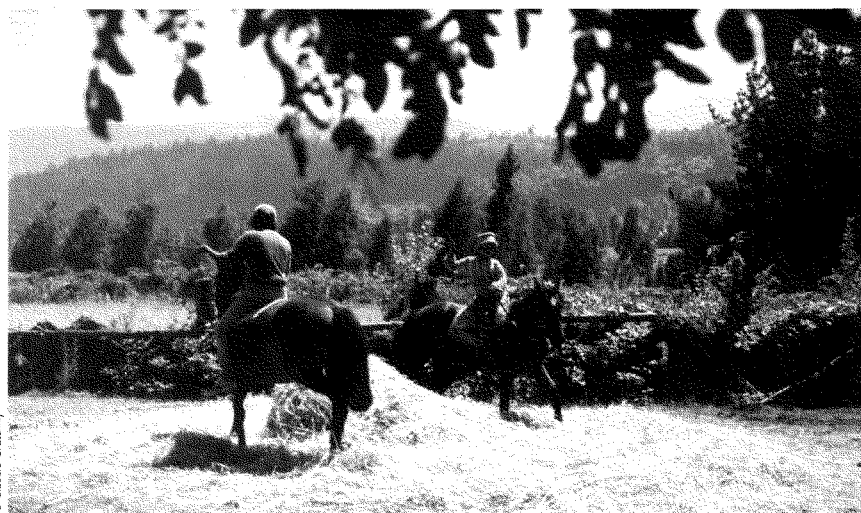
Le recensement confirme que si les tentatives assimilatrices de l'État ont été permanentes, les résultats n'ont été nullement concluants. La preuve la plus éclatante est que presque un million de personnes ont déclaré – volontairement – « appartenir » à la culture mapuche. Évidemment, l'auto-identification ne permet pas d'apprécier les degrés d'acculturation des individus, spécialement parmi ceux qui habitent les villes, mais elle nous permet de penser qu'un

minimum de culture autonome est encore contrôlée par eux, ce qui permettrait de soutenir leur identité et de la différencier de celle des autres. Le poids démographique et la vitalité culturelle des Mapuche – appréciée comme un phénomène actuel et non seulement du passé – sont par eux-mêmes des référents identitaires qui doivent être considérés dans le jeu d'identités individuelles, surtout parmi les individus isolés.

Mais si les tentatives d'assimilation ont été infructueuses, la politique du laisser-faire face à l'émigration et à la minorisation progressive des Mapuche sur leur territoire historique a porté ses fruits.

La conquête de l'Araucanie par le Chili – commencée en 1862 et achevée en 1883 – obéit au moins autant à des raisons d'ordre géopolitique qu'économique. Or, d'un point de vue géopolitique, l'occupation de l'Araucanie et la soumission de la population mapuche ne réglait qu'en partie le problème, d'autant plus que, pour des raisons idéologiques – l'« Araucan » ayant été intégré dans la mythologie nationale chilienne – le Chili s'interdisait toute solution radicale à caractère génocidaire. Et ceci même si la colonisation chilienne de l'Araucanie était une colonisation de peuplement et non d'exploitation – autrement dit, du point de vue économique le Chili avait besoin de la terre et non pas de la population qui l'habitait.

Toutefois, la mise en valeur par le Chili des territoires nouvellement conquis,



© Claudio Cruchilev

avec l'installation de colons, chiliens et étrangers, permettra, en même temps, la minorisation progressive des Mapuche dans leur propre pays, en attendant leur disparition par l'assimilation. Ainsi, moins de 30 ans après la fin de la guerre de « pacification » de l'Araucanie, la très officielle Commission centrale du recensement, faisant preuve d'une vision géopolitique d'une étonnante « modernité » pour l'époque, pouvait écrire : « Même si la population indigène de l'Araucanie ne paraît pas en voie d'extinction, si sa fusion avec les autres éléments ethniques ne s'est pas réalisée dans la proportion qui aurait été souhaitable, en revanche, elle ne constitue plus un ensemble compact, une nation avec ses "frontières" définies, comme cela était le cas il y a un quart de siècle. Les 101 118 Araucans vivent disséminés parmi la population civilisée de six des plus riches provinces du Chili. En jetant un rapide coup d'œil au recensement indigène, on verra que dans un département seulement, celui d'Imperial, les Araucans composent la moitié de la population et qu'il n'y a pas, dans toute la République, la moindre portion de territoire qui soit exclusivement peuplé par eux » (Commission centrale du recensement, 1912).

Plus tard, l'émigration, surtout vers Santiago, ne fera qu'accroître à son tour un rapport de forces démographique de plus en plus défavorable aux Mapuche. Aujourd'hui, non seulement la majorité des Mapuche se trouve en dehors de son propre territoire, mais en plus elle y serait nettement minoritaire, puisqu'elle ne représenterait, si l'on se réfère toujours au recensement de 1992, que 26% de la population de la région de l'Araucanie.

Cependant, l'Araucanie reste, malgré tout, la région du pays dont le rapport de forces démographique est le plus favorable aux Mapuche. La capitale régionale, Temuco, est, avec 38 410 personnes auto-déclarées mapuche, la commune ayant la plus importante population mapuche de tout le Chili. De même pour les pourcentages de population mapuche par commune, neuf des dix communes ayant la proportion la plus importante se trouvent dans la Région de l'Araucanie, dont les

trois premières : Puerto Saavedra (63,71%), Galvarino (57,09%) et Nueva Imperial (53,03%). La quatrième, San Juan de la Costa (50,77%), même si elle ne se trouve pas en Araucanie mais dans la région de Los Lagos, est une commune rurale, située sur le territoire ancestral mapuche, et non pas une commune urbaine avec une population mapuche immigrée.

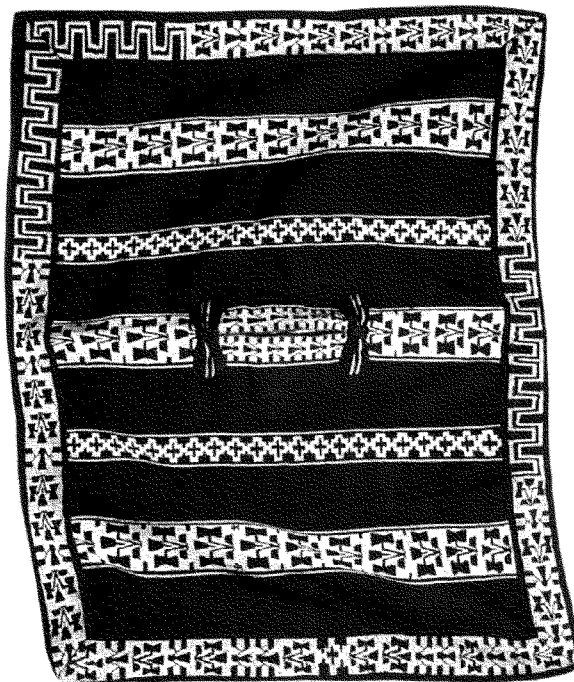
En revanche, dans aucun lieu de destination de l'émigration, les Mapuche ne représentent de pourcentages de la population équivalents à ceux de l'Araucanie. Ceci est particulièrement notoire dans la région métropolitaine dont, malgré la concentration de 44,07% de la population mapuche du pays, les Mapuche ne représentent guère que 10,63% de la population. Les pourcentages de population mapuche par commune y sont nettement plus modestes qu'en Araucanie, même si, pour les communes ayant un pourcentage de population mapuche le plus éle-

viaux, qui ont toujours abordé la problématique mapuche en tant que société paysanne marginalisée. Un défi, surtout, pour le mouvement mapuche dans son ensemble.

Ce dont il s'agit maintenant c'est de reconnaître que la situation démographique des Mapuche, ainsi que les problèmes politiques et sociaux qui en découlent, sont la conséquence d'une situation typiquement coloniale, qui ne sera pas résolue tant que ne seront pas reconnus – et cautionnés par un statut d'autonomie régionale du pays mapuche et non pas par une loi indigène – les droits qui reviennent aux Mapuche en tant que peuple. Cette nécessité, peu considérée dans l'actualité, ne deviendra que plus urgente au fur et à mesure que – comme le démontrent certains indices de fécondité – la proportion des Mapuche dans la population du Chili, loin de diminuer, continue à augmenter.

Pedro Marimán

Traduction : Claudio Cratchley



makuñ, ou poncho de cacique

vé, celui-ci n'est pas négligeable : Lo Prado (15,41%), San Ramón (14,66%), Renca (14,61%), Pedro Aguirre Cerda (14,21%), La Pintana (14,16%).

Enfin, les informations fournies par l'INE ne font que confirmer, également, que la majorité des Mapuche habite aujourd'hui dans des villes. Voilà un défi pour l'imagination des législateurs et des planificateurs

Bibliographie citée

- Comité Interamericano de Desarrollo Agrícola (CIDA) 1966.
- *Chile : Tenencia de la tierra y desarrollo socio-económico del sector agrícola*. - Santiago de Chile, 1966.
- Comisión Central del Censo 1912. - « Población indígena según el Censo de 1907 ». - In : Comisión Parlamentaria de Colonización (ed.), *Informe, Proyectos de Ley, Actas de Sesiones y otros antecedentes*. - Santiago de Chile : Imprenta y Litografía Universo, 1912, p. 201-204. - Tomada de la Memoria de la Comisión Central del Censo, págs. XXI y siguientes.
- Delgado, Viviana & Odalíe Moscoso 1992. - *Una aproximación a la comprensión de la identidad étnica a través del trabajo grupal con estudiantes mapuche secundarias*. Tesis para optar al título de Psicólogo. - Temuco : Universidad de la Frontera, 1992.
- Instituto Nacional de Estadísticas (INE) 1993. - *Resultados oficiales : Censo de población 1992*. - Santiago de Chile, 1993.
- Saavedra, Alejandro 1971. - *La cuestión mapuche*. - Santiago de Chile : ICIRA, 1971.

Folilche Aflai, école mapuche de Santiago

Sofia Painequeo, une des responsables de l'école Folilche Aflai (la seule école de culture mapuche au Chili située à Santiago) a été interviewée par Nitassinan lors de sa tournée en France, du 4 mars au 15 avril 1994, peu après le spectacle à Paris de 6 enfants de Folilche Aflai et des 2 adultes les accompagnant (cf. Nitassinan n° 36, p. 31).

Nitassinan - Peux-tu nous présenter la communauté mapuche au sein de la société chilienne ?

Sofia Painequeo - Le peuple mapuche représente actuellement 12 à 13 % de la population chilienne. Il se trouve sur tout le territoire du sud du Chili. Mais, la ville où se trouve la plus forte concentration de Mapuche, c'est Santiago (N.d.T. : la capitale du Chili). L'on compte environ 400 000 Mapuche à Santiago et dans ses faubourgs. Cependant, peu revendiquent leur culture et leur appartenance à la communauté. Il y a de nombreuses organisations mapuche, mais elles rassemblent une minorité de personnes.

Pourtant, ce ne sont pas les problèmes qui manquent à Santiago, et dans le pays...

Nous, Mapuche, sommes victimes de discrimination raciale, de marginalisation culturelle, politique et économique. La grande majorité des Chiliens méconnaît ses racines et ignore complètement l'existence de cultures et de peuples différents, celle des Aymara, des Rapa Nui (1), des Mapuche qui parlent leurs langues, ont leurs propres façons de se vêtir, de vivre...

Nous, nous sommes des Mapuche de Santiago. Nous nous réunissons avec des Mapuche qui ont émigré des communautés ou qui sont nés à la ville. Mais la plupart des adultes dans notre école sont nés dans les communautés, sur les terres mapuche.

N. - Comment les enfants prennent-ils conscience de leur identité mapuche ?

S. P. - C'est très difficile de faire prendre conscience à un enfant de son identité de Mapuche. L'éducation chilienne a toujours été faite dans une seule langue.

« Nous sommes tous chiliens » apprend-on ici. Pourtant, même la meilleure université du monde ne prépare pas un indigène à



Sofia lors de son mariage mapuche, dans sa communauté, 1988.

défendre ses traditions, sa culture.

Au Chili, on n'étudie pas la culture mapuche à l'université. Et tant mieux ! parce que notre culture est vivante.

Nous sommes un peuple différent, un peuple qui était autonome et qui a perdu son autonomie pour diverses raisons. Nous avons donc notre propre système, que nous devrions mettre en pratique pour conserver et développer nos valeurs culturelles en toute liberté.

Quand l'enfant mapuche va à l'école chilienne, il perd ses racines culturelles. C'est pourquoi, il est important pour nous que des Mapuche soient professeurs mais sans perdre leurs racines, sans oublier leur langue, en gardant la façon traditionnelle de s'habiller, en préservant la connaissance, le sentiment d'être mapuche. Ce n'est pas la même chose de connaître la théorie de la culture mapuche, en lisant un livre sur les Mapuche et de pratiquer sa culture dans le quotidien. C'est souvent une observation que nous faisons aux étudiants mapuche.

« Il faut être mapuche à l'intérieur et à l'extérieur » dit un dicton mapuche.

N. - Comment fonctionne l'école Folilche Aflai ?

S. P. - Notre école associative *Folilche Aflai* a 13 ans d'existence. Nous sommes partis de zéro. Puis, nous avons mis peu à peu une infrastructure en place. Le nombre de participants a augmenté et en même temps, nous avons été de plus en plus sûrs de nous-mêmes et de notre culture. Nous avons retrouvé notre propre système d'éducation. Ça a été très difficile car nous n'avions pas de local à nous. De plus, nous ne disposons pas de temps libre : encore maintenant, tout le monde doit travailler pour subsister, certains d'entre nous n'ont réellement pas une heure à eux, parce qu'ils sont domestiques et ils ont le droit à une demi-journée de libre une à deux fois par mois.

Mais, même ainsi, nous avons réussi à réunir de temps en temps des Mapuche, qui viennent à *Folilche Aflai* pour partager un moment avec nous, pour pratiquer la langue, jouer de la musique, danser, manger...

Pour nous, c'est ça le plus important :

conscientiser le Mapuche, qu'il s'efforce de s'exprimer, de valoriser sa culture dans le lieu où il vit. Bien sûr, de nombreux Mapuche participent de façon plus régulière à nos activités. Nous avons aussi des amis, des collaborateurs qui ne sont pas mapuche. Mais cela représente une minorité. Ces Chiliens, nos amis, sont conscients que l'association est composée de Mapuche, dirigée par les Mapuche. Eux collaborent parce qu'ils ont envie de respecter la culture mapuche. Ils aiment la diversité culturelle.

L'école *Folilche Aflaiiai* a démarré en même temps que l'association *Folilche Aflaiiai*. Nous nous réunissons le week-end, une fois tous les quinze jours.

Puis, nous avons eu un lieu de rencontre permanent (2), nous avons organisé des cours de mapudungu (3) pour enfants et adultes, des cours de culture mapuche pour Mapuche et non-Mapuche. Notre centre a toujours été ouvert aux non-Mapuche. Nous avons besoin des autres : nous ne sommes pas un peuple qui vit seul, isolé du reste du monde. Nous savons que nous partageons un territoire et toute une vie avec les Chiliens. Nous devons donc faire participer les non-Mapuche qui le désirent. Mais peu de Chiliens en font la demande. L'apprentissage de la culture mapuche nécessite des méthodes nouvelles, qui ne sont pas celles du monde scolaire. Au début, nous avons enseigné la culture mapuche comme à l'école, mais nous avons longuement réfléchi et nous avons changé nos façons de faire. Maintenant, nous transmettons notre culture comme nous l'avons reçue, d'une manière sûrement moins formelle.

La culture forme un tout : c'est une façon de communiquer, de se regarder, de manger, de jouer, de s'asseoir... Nous essayons de tout partager selon un modèle mapuche. Il y a également des enfants qui ne sont pas mapuche, qui participent à ces activités. Ils sont minoritaires, mais ils apprennent avec beaucoup d'intérêt, comme les enfants mapuche.

De notre côté, nous aimerions enseigner à encore plus d'enfants. Mais nous n'avons pas les conditions matérielles suffisantes (espace des locaux...) pour en accueillir beaucoup.

N. - Combien y a-t-il d'enfants à Folilche Aflaiiai ?

S. P. - Il y a actuellement 32 enfants. Ils vont à l'école chilienne pendant la semaine. Et les dimanches ou parfois les samedis et dimanches, ils viennent à Folilche Aflaiiai. A



l'école chilienne les enfants sont assez discrets sur leurs activités. Avant de venir en France, plusieurs d'entre eux n'avaient jamais parlé de leurs cours de culture mapuche aux autres écoliers. Ils en parlent seulement quand on les questionne sur les Mapuche. Et quand on leur demande pourquoi ils en savent autant sur la culture mapuche, ils répondent : « Nous sommes mapuche, et nous allons à l'école mapuche ». Mais ils n'ont pas souvent l'occasion d'en parler.

N. - Comment leur enseignes-tu l'histoire de leur peuple ? Il doit y avoir une nette différence avec l'histoire que l'on apprend dans les livres à l'école...

S. P. - Oh ! oui ! exactement ! A Folilche Aflaiiai, nous leur enseignons autre chose que l'«histoire officielle». A Folilche, ils apprennent toujours des choses nouvelles, par rapport à ce qu'on leur raconte à l'école



Aucan

© Christine Rosegard

sur Christophe Colomb, Pedro de Valdivia (4) et les autres héros nationaux.

Quand on leur parle des Mapuche au cours d'histoire, on leur dit : « Les Mapuche ont existé. Il y a eu Lautaro (5). Il a été très courageux, c'était un bon guerrier. Et cela s'arrête là. » Nous, quand nous leur parlons des héros mapuche, nous leur parlons aussi de leur lutte pour la terre et du sens de cette lutte. Nous leur montrons l'évolution de la manière de s'habiller chez les Mapuche. Nous leur racontons comment est née la langue mapuche. Ça, c'est notre histoire. Et c'est autre chose, car cette histoire n'est pas dans les livres, même dans le meilleur des livres. Le point de vue des historiens, des écrivains sur notre culture traduit leur vision passive de l'histoire. Ils sont étrangers à l'histoire de notre peuple. Nous, nous avons des références plus concrètes, plus près de notre réalité. Peut-être un jour cette histoire sera-t-elle, elle aussi écrite ? Mais ce moment n'est pas encore venu. Et d'autre part, cette histoire, nous la transmettons à ces enfants oralement. Nous n'utilisons ni livres, ni cahiers ; si j'ai envie de leur raconter l'histoire de notre peuple, je peux leur raconter au cours d'un atelier de tissage, par exemple. Et je leur parle de la signification d'un motif. Ce motif représente une étoile ; cet autre motif représente le vent, et un troisième motif représente la mer. Les motifs seront toujours symbolisés par une forme d'une couleur précise. Il y a un motif pour la femme et un motif pour l'homme.

Les enfants apprennent de cette façon, sur des bases concrètes. Et, croyez-moi, il y en a des choses à raconter, même s'ils sont encore petits. Le Mapuche a une grande part d'une histoire qui lui est propre, celle d'avant la colonisation. Il a également l'histoire de 503 ans de lutte, qu'il a eue d'abord avec les Espagnols, puis avec l'administration et l'Etat chiliens. Et cela, c'est une histoire cruelle à expliquer à des enfants. C'est difficile parfois de tout dire. Nous devons chercher les moyens de leur expliquer tout cela. A nous aussi, ils ont injecté l'autre culture et nous l'avons très bien assimilée.

N. - Tu parlais tout à l'heure d'artisanat ?

S. P. - Oui, nous leur enseignons le tissage. Mais cela dépend de l'enfant, de son âge, également du matériel que l'on a à notre disposition. Nous faisons aussi des ateliers de poterie pour les plus jeunes. Nous commençons à leur apprendre les symboles mapuche avec de la pâte à modeler, pour les plus jeunes. Avec les plus grands, nous travaillons l'argile, le grès. Nous travaillons

également le bois quand nous en avons, ou le rotin (tous deux, artisanats traditionnels mapuche).

Nous aimons fabriquer avec les enfants des instruments musicaux. Nous leur apprenons également à dessiner tous les instruments traditionnels mapuche. Et nous en reparlons plusieurs fois. Il ne s'agit pas de leur dire : « Regardez ça, c'est un kultrum (6) » et puis de passer à autre chose. Non, nous devons en parler quotidiennement, comme dans les communautés. Nous devons leur enseigner une culture au quotidien ; cette forme d'enseignement est parallèle au système d'enseignement chilien. Nous ne cherchons pas dans les livres pour traduire le mapudungu. Nous, les professeurs, devons trouver du matériel "vivant" à mettre à la disposition des enfants.

N. - Les enfants parlent-ils le mapudungu avec leur parents après l'école ?

arrivée dans notre école, certains de nos élèves s'embêtent. A *Folilche Aflaiiai*, ils sont un peu perdus. Ils se posent des questions : qu'est-ce que je dois recopier ? Ils ne comprennent pas ; ils sont trop imprégnés de culture chilienne. A l'école chilienne, quand le professeur leur parle de religion, ils leur dit qu'il n'y a qu'un seul Dieu ; à *Folilche Aflaiiai*, nous leur expliquons autre chose. En fait, au début, ils ont beaucoup de difficultés à rentrer dans un monde différent, dans celui du Mapuche. Ils ne se sentent pas à l'aise dans leur propre culture, ils se sentent étrangers. Ils perçoivent plus facilement ce qu'ils ont appris à l'école depuis tout petit. Ils ont appris à parler l'espagnol. A *Folilche Aflaiiai*, certains arrivent quand ils ont 14 ans, parfois même 17 ans. Nous sommes quant à nous contents de voir arriver des enfants de 8 à 12 ans, parce que ces enfants-là, nous grandissons avec eux. Et ils s'habituent à nous. C'est très important

afin qu'il perde ses racines culturelles.

N. - Y a-t-il également des sectes ?

S. P. - Oui ! Là-bas, il y a beaucoup de sectes, de toute sorte. D'ailleurs, à l'école chilienne, au cours de religion, les enfants doivent étudier une religion. Ils peuvent choisir d'être évangéliques, catholiques, mormons même... mais ils ne peuvent pas avoir de religion indigène, celle du Mapuche. Si un enfant veut parler de la religion mapuche, ils vont lui dire : « Mais les Mapuche n'ont pas de religion. Tous, nous croyons en un seul Dieu, les Mapuche ne croient pas en un seul Dieu. »

Les autres religions disent cela. Un enfant mapuche, désireux de connaître sa religion, ne peut donc pas le faire à l'école... dans aucune école au Chili.

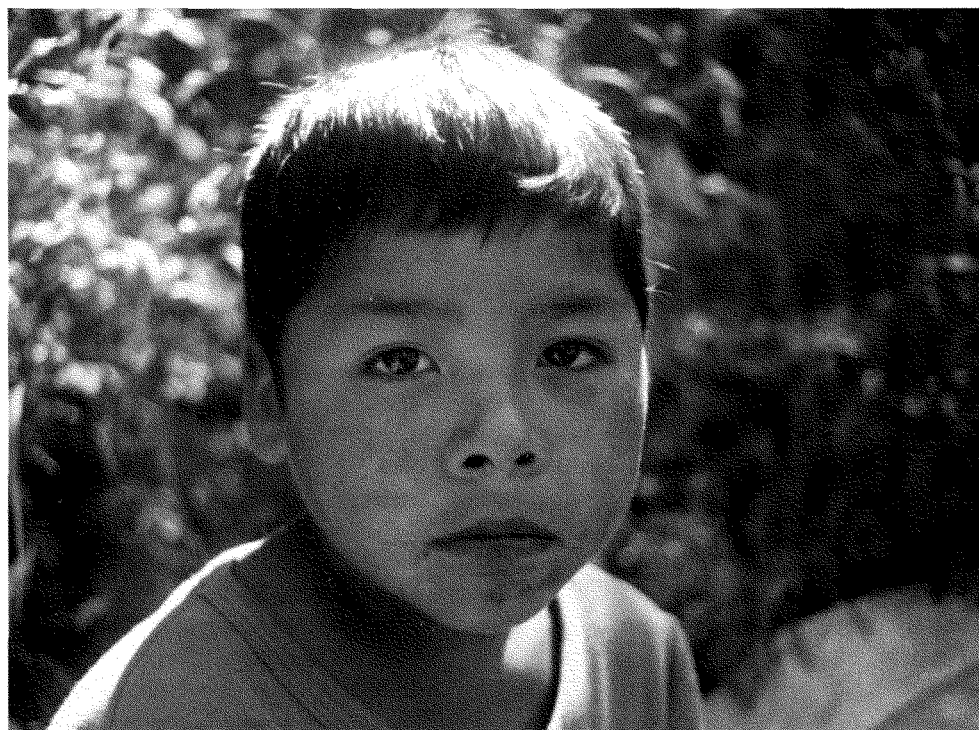
Et dans toutes les écoles qui essaient d'enseigner la langue mapuche, qu'elles soient catholiques, évangéliques ou laïques, l'on cherche avant tout la transformation du Mapuche, en utilisant sa propre langue.

Nous, nous ne sommes pas une école reconnue par l'Etat chilien. Mais nous n'avons pas besoin d'attendre que l'Etat chilien nous reconnaisse pour exister comme peuple. Nous le faisons par devoir. Parce que nous devons être remplacés demain. Qu'il nous reconnaisse ou pas, nous sommes de toute façon mapuche. Et s'ils nous reconnaissent, ils le feront en théorie. Mais nous ne voulons pas d'une reconnaissance « sur le papier ».

Nous voulons un appui effectif, un appui économique. Actuellement, l'Etat chilien a reconnu les peuples indigènes du Chili, en tant que populations tribales. Ils reconnaissent que nous sommes les descendants des premiers habitants du

"territoire chilien". Mais ils ne veulent pas reconnaître le mot "peuple". Et même si, un jour, ils nous reconnaissent en tant que peuple, si le gouvernement n'investit pas de l'argent en vue d'un développement de la culture mapuche ou d'un développement des peuples indigènes du Chili, cette reconnaissance ne servira à rien.

Au Chili, beaucoup de gouvernements ont voulu faire taire les revendications des peuples indigènes. Pourtant, nous nous sommes tout de même mobilisés. Mais ils n'ont jamais rien donné au peuple mapuche. Ils ont écrit une nouvelle loi,



© Jacqueline Gélvez

S. P. - Les enfants aiment parler le mapudungu, parfois plus que leurs parents. Nous insistons sur le fait qu'ils doivent être fiers de ce qu'ils ont appris, et ils doivent le transmettre autour d'eux. Sans avoir honte. S'ils savent peu de choses, ils doivent savoir justifier ce qu'ils savent. Certains le font ; d'autres ne le font pas. Mais, à la maison, c'est parfois difficile de le faire parce que les parents ne sont pas préparés à enseigner la culture à leurs enfants. Beaucoup de parents ne savent plus parler la langue. Et, c'est seulement à l'école *Folilche Aflaiiai* qu'ils vivent dans un monde mapuche. Au début, à leur

pour eux de venir nous voir.

N. - Existe-t-il d'autres écoles comme la vôtre au Chili ?

S. P. - Non, il n'y en a pas. Il y a une autre école où l'on apprend la langue mapuche, mais c'est une école dirigée par l'église catholique. Les élèves prient, lisent la Bible en langue mapuche. Ils croient enseigner de cette façon la culture. Mais ce n'est pas la culture du Mapuche. C'est la culture catholique, transposée en mapudungu. C'est une évangélisation plus proche du Mapuche,

dont ils prétendent qu'elle est favorable aux Indigènes. Mais c'est eux-mêmes qui l'ont rédigée. Ils l'ont faite "pour nous", sans nous demander notre avis.

N. - Comment vois-tu le futur du peuple mapuche ?

S. P. - Notre futur, nous le construisons aujourd'hui de nos mains. Il dépend également du soutien que nous apporteront la société avec laquelle nous partageons notre territoire. Beaucoup de Chiliens, et principalement les autorités de ce pays, ont peur, quand on leur parle de notre autonomie.

Ils disent que c'est une utopie. Pourtant, notre peuple a été autonome, il n'y a pas si longtemps et cela personne ne peut le nier. Nous espérons qu'un jour, nos enfants retrouveront cette autonomie. Ils obtiendront cette autonomie, s'ils sont unis, s'ils ont une connaissance de leur culture, de leurs droits : nous croyons que la formation qu'ils ont actuellement, leur servira s'ils obtiennent l'autonomie.

Nous sommes optimistes. Cependant, nous ne pourrions pas retrouver notre autonomie du jour au lendemain, j'en doute. La situation est difficile aujourd'hui avec toutes ces influences politiques et religieuses qui nous viennent de l'extérieur et les problèmes sociaux (alcool, drogue, prostitution) que nous connaissons maintenant même à l'intérieur de notre société à Santiago.

Seuls les enfants ayant une solide formation, pourront réussir cette autonomie. Nous devons leur tracer le chemin qui mène à l'indépendance.

N. - En Amérique du Nord, les femmes amérindiennes transmettent la culture aux enfants. En tant que femme mapuche, est-ce important pour toi de transmettre la culture ?

S. P. - C'est pareil dans toutes les cultures indigènes et dans toutes les cultures en général, sauf exception. L'enfant reste la plupart du temps avec sa mère. Le père n'est souvent pas très loin, mais ce n'est pas lui qui allaite son enfant et change les couches ! Dans la société mapuche, les enfants grandissent aux côtés de leurs deux parents. Mais la mère a une place prépondérante. C'est la "professeuse du foyer". Les enfants dorment avec leurs parents jusqu'à la naissance d'un autre enfant. Toute la famille dort dans une seule chambre partagée entre tous. Même quand ils sont grands, les enfants ont du mal à s'habituer à dormir seuls.

Certaines familles mapuche sont influen-

cées par la culture extérieure. L'impact de l'alcoolisme, par exemple, a un effet dévastateur sur certaines familles. Les enfants en subissent les conséquences. Les familles mapuche vivent souvent dans une grande pauvreté. Or, les enfants ont besoin d'une alimentation équilibrée et d'un minimum d'hygiène. Quand la famille est pauvre, l'enfant ne mange pas à sa faim. C'est ce qui se passe dans la majorité des familles mapuche. Et cela ne facilite pas la bonne formation de la famille. Le logement ? Le Mapuche n'a pas une maison confortable, bien isolée. Souvent, il y fait froid et il n'y a pas d'eau. Les points d'eau appartiennent aux propriétaires terriens. Et les enfants doivent aller se coucher sans pouvoir se laver avant, parce qu'en été, il y a 4 ou 5 litres d'eau pour toute la famille. Et il faut bien cuisiner !

Il faut aller tous les quinze jours ou une fois par semaine à la rivière pour laver le linge, se laver en cachette. Il ne faut pas être vu des propriétaires terriens.

N. - Et les Mapuche qui vivent à Santiago ?

S. P. - Des problèmes semblables existent. Il y a de nombreuses familles où le père est alcoolique. La situation économique de la famille ne permet pas à l'enfant d'étudier longtemps (7). Les moyens de communication n'aident en rien. Journaux, radios, télévision ne parlent jamais de la culture mapuche. Il n'y a aucune émission en langue mapuche.

C'est pour cela que notre rôle de conscientisation au sein de la communauté mapuche est fondamental et ... désintéressé. Il faut qu'existe ce respect et ce désir de s'aider mutuellement, sans abuser de la pauvreté de notre peuple. Aujourd'hui, il y a des Chiliens qui profitent du désarroi de notre peuple. Et pourtant, les Chiliens partagent le territoire avec nous.

Certains Chiliens disent appuyer notre lutte ; ils vivent bien avec vacances, facilités matérielles..., et nous, nous sommes toujours plus pauvres. Je dis que s'ils ont la volonté d'utiliser et d'exploiter les Mapuche, qu'ils le fassent avec des Mapuche qui ne soient pas dans le besoin. C'est un message que je transmets à nos futurs collaborateurs. Nous sommes fatigués des promesses restées lettre morte. Nous avons besoin de soutien économique ; nous devons récupérer notre culture.

L'argent, la solidarité que nous attendons, nous ne la demandons pas comme des mendiants. Non, nous voudrions faire prendre conscience que nous avons été des victimes :

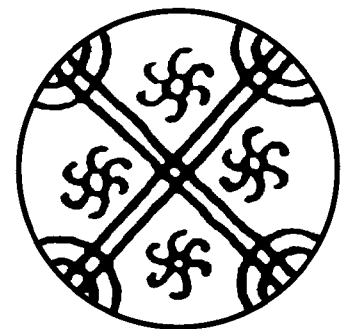
on a occupé et commercialisé nos terres, nos richesses naturelles et même notre culture. C'est une sorte d'indemnisation que les Mapuche et les peuples indigènes demandent pour initier un processus de développement culturel. Je voudrais ajouter qu'il faut nous soutenir de manière consciente.

N. - Et la tournée en France ? Un premier pas pour faire connaître la culture mapuche ?

S. P. - Où que nous allions, nous faisons connaître et respecter notre culture. L'on montre ainsi aux Chiliens, que dans les pays où il n'y a pas de Mapuche, où les gens ne connaissent pas notre culture, les gens nous traitent avec respect, amitié et attention. Et ils nous aident à défendre nos traditions. Sans cela, nous n'aurions pas été interviewés, nous n'aurions pas eu de spectateurs à nos concerts. Au Chili, si nous faisons une manifestation ou organisons une conférence de presse, personne ne se déplace.

Peut-être qu'en voyant l'intérêt que nous avons suscité ici en France (8), ils vont se dire : « Tiens, comment cela se fait-il qu'ils s'intéressent aux cultures indigènes, là-bas ? » Pour le Mapuche ce soutien l'aide à croire en lui, à s'organiser unitairement, et à chercher un jour le chemin de l'autonomie.

Propos recueillis par Sylvain Duez-Alessandrini et Christine Rosengard



- Transcription et traduction : Christine Rosengard*
- 1 - Rapa Nui : Hommes et femmes de l'île de Pâques
 - 2 - adresse : Fofilche Aflaiaí, Avenida Irrazaval n° 2220, Nuñoa, Santiago (Chili)
 - 3 - mapudungu : "langue mapuche", en mapuche.
 - 4 - Pedro de Valdivia : conquistador espagnol (1500-1553). Nommé capitaine général du Chili, il fut tué par les Mapuche.
 - 5 - Lautaro : héros national mapuche.
 - 6 - kultrum : tambour représentant la cosmogonie mapuche.
 - 7 - Au Chili, les facultés sont en majorité privées et très chères. Tous les examens, même le Bac, sont payants.
 - 8 - La venue en France et les activités artistiques des six enfants mapuche ont fait l'objet de plusieurs émissions

La langue mapudungu, repères historiques

Au XV^e siècle, les Mapuche étaient déjà installés dans la région qu'ils occupent aujourd'hui. Ils parlent toujours la même langue et ont quasiment gardé les mêmes coutumes qu'à l'époque, malgré l'invasion inca, la conquête et la colonisation du Chili par les Espagnols, qui eurent des incidences sur la physiologie culturelle de ce peuple.

On estimait au XVI^e siècle le nombre des autochtones à 1 million, dont la plupart - 600 000 - se concentrait entre les fleuves Bío-Bío et Toltén. L'intérêt de s'identifier pour s'opposer aux envahisseurs étrangers fit qu'ils recoururent à des phrases comme *re che* "gens vrais, gens authentiques" ou bien à des compositions comme *mapu-che* "gens autochtones, gens du pays", de *mapu*, "terre, pays" et *che*, "personne, gens".

A la fin du XIX^e siècle, le mot *mapuche* s'imposa comme dénomination pour identifier tout le peuple vernaculaire du Chili et ses descendants actuels.

On distingue, par ailleurs, plusieurs autres dénominations, que se soit dans la littérature anthropologique et historique, par tradition, par soucis de localisation ou tout simplement correspondant à des distinctions faites par certains chercheurs.

Ainsi les Espagnols appelèrent *Arauco*, les terres situées entre la cordillère de Nahuelbura et l'océan et donc *araucaños* ses habitants. Plus tard, ce nom s'étendit dans une aire comprise entre le Bío-Bío au nord et le Toltén au sud,

le territoire non occupé par le conquistador et le nom *araucano* fut donné aux indigènes libres, non soumis à la Couronne espagnole.

On distingue ainsi : les *Araucanos*, les Mapuche de la zone centrale, qui vivent entre les fleuves Bío-Bío et Toltén, les *Picunche*, les Mapuche du Nord (mot composé de *pikun-che* "gens du Nord", *pikun*, "Nord" et *che*, "gens") et

ngolu ou *ngulu* "Occident" et *che*, "gens") comme dénomination du groupe central. On trouvait également les *Puelche* (*puel-che*, "gens de l'Orient", *puel*, "orient") ceux qui se trouvaient sur le versant oriental de la Cordillère des Andes. Puis les *Lafquenche* (de *lafken*, "mer"), ceux qui vivaient sur la côte de l'Araucanie chilienne.

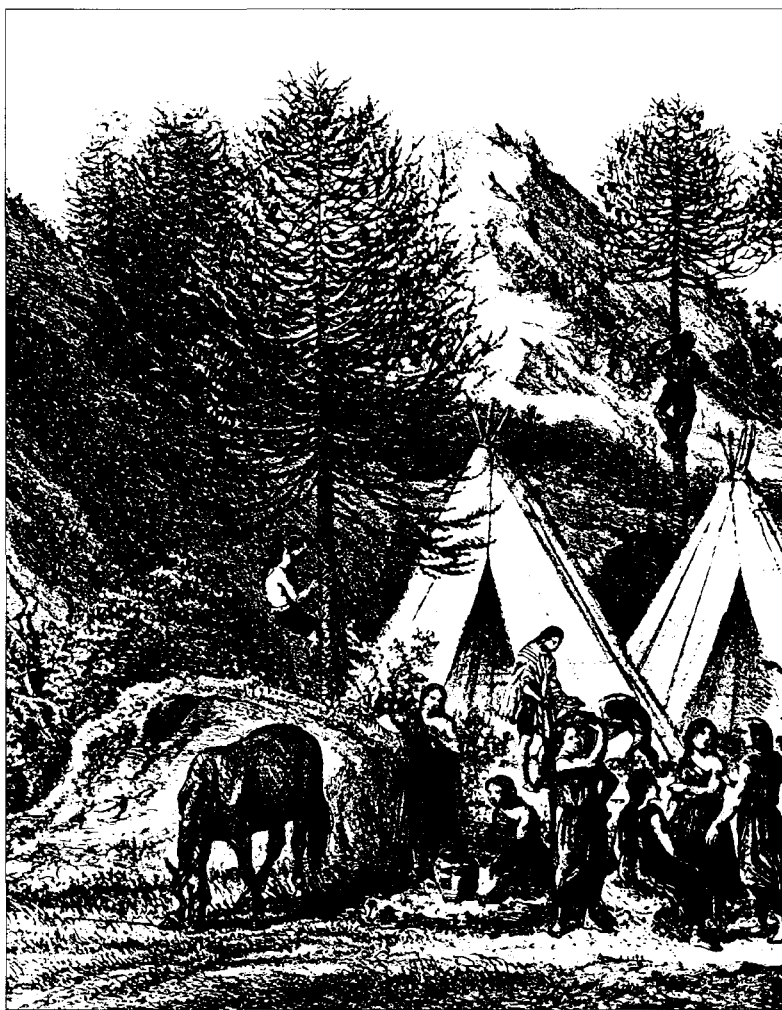
Étaient également nommés *Pewenche*

les Mapuche des terres plates, des versants occidentaux et orientaux de la Cordillère des Andes, dont une des caractéristiques était la cueillette des pignons du *pewen* (pin *Araucaria*, voir photo page 9).

Vers 1536, au moment de la découverte du Chili, les *Mapuche*, "gens de la terre", parlaient une seule langue, appelée *chilidüngu*, "la langue du Chili" (de *Chili* et *dungu*, "langue, parler") par les missionnaires jésuites, qui étudièrent et écrivirent les premières grammaires et dictionnaires (Luis de Valdivia - 1606-, Andrés Febrés - 1765- et Bernardo Havestadt -1777-).

On sait que les Mapuche défendirent fermement leur territoire de l'invasion, d'une part des Incas et d'autre part des Espagnols. C'est vers la moitié du XVII^e

siècle que la Couronne d'Espagne reconnut la souveraineté des Mapuche dans un territoire compris entre le Bío-Bío et Valdivia. Ces Araucans, comme les nommaient les Espagnols, disposèrent donc d'une extension territoriale autonome dans laquelle ils purent



Récolte des pignons au XIX^e siècle

les *Huilliche* (mot composé de *willi-che*, "gens du Sud", *willi*, "Sud" et *che*, "gens"), les Mapuche du Sud, entre Valdivia et Chiloé.

Existaient aussi d'une façon plus marginale les *Moluche* (*ngolu-che*, ou bien *ngulu-che*, "gens de l'Occident", *molu*,

Petit lexique mapudungu

ANCHIMALLEN : (mythologie) petite fille aux yeux brillants

CHAU : père

CHE : personne, les gens

CHERRUFE : (mythologie) lumière fugace qui traverse le ciel et porte malheur

CHON CHON : (mythologie) grand oiseau à tête humaine

FILEU : chaman

FOLLIL : racine

KALKU : sorcière

KILLEN : lune

KULTRUN : tambour de machi

LAFKEN : mer - **LAFKEN MAPU** : côte

LELFUN : plaine

LOF : famille élargie vivant dans un même lieu - **LOF KUDAU** : travail de communauté

LONKO : chef

MACHI : chaman - **MACHILUWUN** : cérémonie de consécration d'un(e) machi

MACHINDUNGUN : assistant de machi qui répète et interprète ses paroles

MAMULL : bois, arbre

MAPU : terre

MAPUDUNGUN : langue mapuche

MOLUCHE : guerrier

NGILLATUE : statue de bois sacrée

NGILLATUN : cérémonie de rogations

NAKIN : (mythologie) garçon qui habite dans les marais

NGENEMAPUN : (mythologie) le maître de la terre

PALI : jeu de la crosse

PILLAN : (mythologie) esprit des ancêtres

PIKUN : le nord

PIRE : neige - **PIRE MAPU** : Cordillère des Andes

PIWICHEN : oiseau à queue de serpent

PUEL : l'est

RENU : caverne où vivent des sorcières

REWE : échelle sacrée du chaman

RUKA : maison - **RUKAN** : fête pour la construction collective d'une maison

TOKI : chef de guerre

WAITHIF : l'Argentine

WANGLEN : étoile

WEKE : lama

WENU : ciel - **WENU MAPU** : (mythologie) région céleste

WERKEN : messager

WILLI : le sud

WITRANALWE : (mythologie) esprit maléfique anthropomorphe

D'après Carlos Aldunate Del Solar, dans *Cultura mapuche, serie Patrimonio Cultural chileno - coleccion culturas aborigenes, 1986*

diens, qui sont présents dans le castillan chilien viennent surtout du quechua. On les trouve essentiellement dans le Nord et le Centre du Chili. Il sont présents dans le vocabulaire culinaire (*papa*, "pomme de terre", *zapallo*, "potiron") dans le quotidien des campagnes, dans les institutions, dans les éléments de la construction etc.

Jusqu'à la fin du XIX^e siècle, les différentes guerres conduisirent la société mapuche à s'isoler culturellement, ce qui préserva la langue *mapudungu*. Après plus de cent ans, le contact avec le castillan fit que l'on passât à un bilinguisme *mapudungu*-castillan. Les Mapuche furent obligés de se plier à ce bilinguisme dans la mesure où les hispanophones gardèrent leur monolinguisme. Par contre, la prédominance du *mapudungu* s'exprime dans la société mapuche traditionnelle, au sein des communautés rurales où le castillan chilien est la langue des contacts avec le monde extra-communal. Le castillan s'impose lors de l'intégration du Mapuche dans la société urbaine. Le *mapudungu* est la langue qui a maintenu le contact avec le monde des Anciens et qui reste prédominante parmi les Mapuche vivant pleinement dans une culture vernaculaire, dans les *reducciones* (voir note 1, p 10) et communautés, culture qui devient de jour en jour plus difficile à défendre.

Jacqueline Gelvez



Femme mapuche du XIX^e siècle

maintenir leur langue et leurs formes traditionnelles de vie.

L'influence européenne et inca produisit chez les Mapuche un vrai saut culturel. De l'état de chasseurs et cueilleurs ils passèrent à une culture agricole et d'élevage.

Une langue vernaculaire menacée

Les Mapuche ont maintenu l'usage de leur langue vernaculaire, le *mapudungu*, au sein de leur vie familiale et communautaire, bien qu'aujourd'hui ils parlent aussi le castillan (l'espagnol).

Ainsi la langue mapuche a été touchée par le contact systématique et permanent de l'espagnol. On constate que beaucoup de mots hispaniques se sont incorporés au vocabulaire mapuche, surtout quand il s'agit d'un apport culturel européen qui s'est intégré au quotidien mapuche. Par exemple quand il s'agit d'animaux : *kawello* (de "caballo"), cheval, *sañue* ou *sanchu* (de "cerdo"), cochon, *ufisa* (de "oveja"), mouton ; pour les outils de travail ou autres objets : *pikota* (de "picota"), pioche, *wilkita* (de "horqueta"), fourche, *kuchara* (de "cuchara"), cuillère ; pour les fruits : *mañchana* (de "manzana"), pomme, *lurano* (de "durazno"), pêche, etc. Contrairement à ce que l'on pourrait croire, le *mapudungu* n'eut aucune influence sur l'espagnol. Le vocabulaire que l'on peut rencontrer relève plutôt d'éléments marginaux comme la flore, la faune et des noms de lieux.

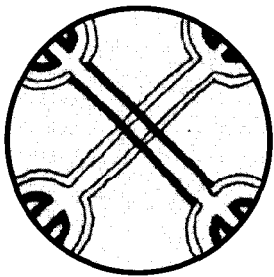
La plupart des mots amérin-



Cacique du XIX^e siècle

De la grandeur du rêve aux rêves brisés

Le monde des rêves, ce « langage oublié », constitue un univers ignoré, et même méprisé, de la logique rationaliste moderne. Aujourd'hui, alors que nous vivons la fin des rêves et des utopies – autrement dit, le règne du possible – le tourbillon du marché et l'hypertechnologisation ont paradoxalement fait resurgir des réponses insatisfaisantes à d'anciennes ou de nouvelles interrogations, auxquelles le développement technologique n'a pas été capable de répondre. C'est ainsi que la culture mapuche, ancestrale et toujours vivante, nous ouvre une fenêtre sur la richesse et la complexité d'un monde onirico-symbolique dont l'authenticité s'exprime avec force dans son espace culturel traditionnel, le monde rural, mais dont l'expression est sérieusement perturbée lorsqu'elle se voit subitement transplantée en ville.



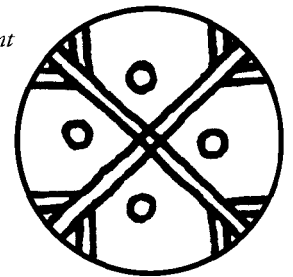
*Trekamfiñ ta foye, tañi kupan ta
« kupange » tañi pingen mew.
Fey mew may perimonturpan :
Trekamfiñ ta foye :
Fey ñi kimwerumenon,
fey felewen.*

Trayenko

*Je marchais vers le canelo (1), en arrivant
« viens » m'a-t-il dit.*

*Alors j'ai eu une vision :
en marchant vers le canelo :
Alors je n'ai plus su de moi,
ainsi je suis resté.*

chanson de machi (2)



Dans la culture mapuche traditionnelle, il est normal et parfois nécessaire que toute personne puisse voir dans les *pewma* (rêves) et *perimontun* (visions de *machi*), un langage porteur d'indices et d'augures pour la vie quotidienne et l'avenir. Rêver est un idiome connu – universel – une fenêtre qui permet de revoir un environnement dans lequel le réel et l'imaginaire sont bien plus que des éléments complémentaires du grand cycle vital. Dans l'expérience du rêve mapuche, la subversion magique de la logique spatio-temporelle de l'état de veille est assumée avec naturel, mais avec toute la charge de curiosité et d'étonnement nécessaire vis-à-vis d'un message qui interpelle quotidiennement et qu'il est nécessaire de déchiffrer.

Dans le *pewma*, un rêve riche en couleurs et en sensations, toutes les choses existantes dans le monde peuvent et doivent avoir leur place ; animaux, arbres, êtres humains, forêts, montagnes et jusqu'aux pierres présentent leurs existences avec aisance et naturel, aussi bien leurs défauts que leurs vertus. C'est ainsi que personne ne devrait être

surpris d'écouter parler le *Ngenko* (l'esprit de l'eau) dans l'éternel écoulement d'une *trayen* (cascade), ou d'entendre les mille histoires du renard malin ou bien le cas d'un quelconque *cheruse*, pierre mystérieuse tombée du ciel qui amène la fortune ou le malheur, selon le code et l'accord que l'on passe avec elle.

Dans le monde onirique mapuche se déploie la panoplie des sensations dans toute sa richesse. Le terrain du *pewma* est par excellence le domaine du nocturne, cette zone de l'existence humaine où l'individu se livre à soi-même, à l'intériorité de son être. Ce n'est pas par hasard si c'est dans le monde nocturne, gouverné par les rêves et *wekufe* (forces ambiguës du mal), que se reconstruisent les relations de base qui régissent la vie de cette société.

Il faut raconter les rêves chaque matin, disent les anciens mapuche, c'est ainsi plus facile de déchiffrer ensemble leurs multiples significations, car la complexité du code onirique ne se révèle pas avec docilité. Il faut raconter ce qu'on a rêvé chaque nuit parce qu'un même rêve peut signifier des choses dif-

férentes, selon la personne et l'occasion. Il en est ainsi parce que le *pewma*, expérience individuelle, est aussi et fondamentalement un patrimoine de groupe. Un seul bon rêve, dans le symbolisme de la prospérité espérée – comme dans le cas du *pewma* des grains de maïs, tant désiré – devrait suffire et être propice à tous.

Parfois survient la mauvaise année. Les rêves ont annoncé les calamités, les maladies, les inondations, la sécheresse et même la mort, naturelle ou provoquée, qui peut vous attendre au détour d'un chemin. Il faut donc être préparé à conjurer une telle adversité, remettre les choses à leur place, retrouver l'équilibre par la pratique du rite religieux, lequel rendra propice la vision ou le songe.

De la mémoire collective mapuche récente se détache une histoire souvent racontée : le tremblement de terre de 1960 serait survenu à cause de l'abandon des pratiques religieuses ancestrales mapuche, particulièrement du *Ngillatun* (3). L'événement avait été annoncé dans plusieurs visions et rêves par les *machi* et *pewmafe* (les rêveurs experts en songes) ; et la terre ne s'est calmée que

malades mentaux, semblent décrire dans la froideur des rapports, la forme la plus extrême d'un monde onirique débordant et hors de contrôle. Dans les années soixante, Carlos Munizaga a décrit dans ses études de nombreux cas dans lesquels, ainsi que dans d'autres plus récents, les pathologies et les diagnostics chez les « malades mentaux mapuche » sont, « comme par hasard », récurrents : psychoses, délires hallucinatoires, débilité mentale.

Qu'il s'agisse d'un déficit dans le modèle d'analyse ou bien du reflet plus décharné de l'inadaptation, la vérité est que les « pathologies » des transplantés ne sont rien d'autre que le débordement du fleuve des rêves brisés, qui cherchent à s'exprimer à travers le langage du conflit.

À ce sujet, il convient de rapporter le cas d'un appel à la vocation de machi contrarié. Les psychiatres Ana Cid Araneda et María Elisa Otto ont décrit, en 1987, le cas d'une patiente mapuche qui, suite à son impossibilité d'adaptation à la société urbaine chilienne a fini par présenter un tableau de psychose hallucinatoire chronique (4). Ce qui a contribué à l'écllosion du délire est le fait que lorsque la patiente était enfant, elle aurait reçu sur la terre de ses origines l'appel à la vocation de *machi*, au travers d'un *perimontun* (vision de machi) dans lequel elle « avait vu des serpents géants, noirs, avec des rayures vertes et bleues, jolis... ». La patiente a toujours su que personne ne peut renoncer à l'appel de *machi*, c'est pourquoi son délire représente le prototype

d'un rêve brisé.

Toujours attribuée à l'omniprésence du *kalku*, ou mal, l'exubérance du monde onirique mapuche, qui a dérivé dans des hallucinations, trouvera peut-être son exorcisme dans la reformulation même de ses contenus. Peut-être qu'aujourd'hui, comme par le passé lorsque les *pewma* prévoyaient les cataclysmes ou annonçaient la prospérité à travers la révélation de leurs codes polymorphes, une partie importante de l'identité mapuche (ou des identités mapuche) passe un peu, voire beaucoup, par le décryptage – comme toujours – des messages portés par les *pewma*.

José Ancán - De la grandeza del sueño a los sueños quebrados - paru dans : El Canelo, n° 56, Santiago de Chile, août 1994, édition originale.

José Ancán est membre du Conseil du Centre d'études et de documentation mapuche Liwen, de Temuko.

traduction collective

1. Au Chili, arbre magnoliacé, de caractère sacré pour les Mapuche.
2. Chaman mapuche.
3. La plus importante des cérémonies religieuses mapuche, au cours de laquelle la communauté s'adresse, à travers la machi, aux esprits de la nature et aux ancêtres.
4. Ana Cid Araneda & María Elisa Otto – Aproximación antropológica al delirio de una paciente Mapuche. - In : Revista de Psiquiatría, vol. 4, Santiago de Chile, 1987

Vous pouvez contacter le centre Liwen à l'adresse suivante : carrera 165, Temuko, Casilla 1136 - Tél.-fax : (56-45) 23 57 90.

Machi portant sa *trapelakucha* (ornement pectoral) en argent, Lumako, 1987.



Pour en savoir plus sur les Mapuche...

- Bengoa, José – *Historia del pueblo mapuche : Siglo XIX y XX* - Santiago de Chile : Ediciones Sur, 1985.
- Berglund, Staffan – *The National Integration of Mapuche : Ethnical minority in Chili* - Stockholm : Almqvist & Wiksell International, 1977.
- Blancpain, Jean-Pierre – *Les Araucans et la Frontière dans l'histoire du Chili des origines au XIX^e siècle : Une épopée américaine* - Frankfurt/Main : Vervuert, 1990.
- Cantoni, Wilson – *Relaciones del mapuche con la sociedad nacional chilena* - In : *Raza y clase en la sociedad postcolonial : Un estudio sobre las relaciones entre los grupos étnicos en el Caribe de lengua inglesa, Bolivia, Chile y México* - Paris : Unesco, 1978.
- Foerster, Rolf & Sonia Montecino – *Organizaciones, líderes y contiendas mapuches : 1900-1970* - Santiago de Chile : Centro de Estudios de la Mujer, 1988.
- Grebe, María Ester ; Sergio Pacheco & José Segura – *La cosmovisión mapuche* - In : *Cuadernos de la Realidad Nacional*, n° 14, Santiago de Chile : Centro de Estudios de la Realidad Nacional, octobre 1972.
- Jara, Álvaro – *Guerre et société au Chili : Essai de sociologie coloniale* - Paris : IHEAL, 1961. Coll. Travaux et Mémoires de l'Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine, n° 9.
- Marimán, José – *Cuestión mapuche, descentralización del Estado y autonomía regional* - In : *Sens et non-sens d'une commémoration : les Amérindiens face au V^e centenaire, Caravelle : Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, n° 59, Toulouse : IPEALT, Université de Toulouse-Le Mirail, 1992.
- Métreaux, Alfred – *Le chamanisme araucan* - In : *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud* - Paris : Gallimard, 1967.
- Rossignol, Jacques – *Chiliens et Indiens Araucans au milieu du XIX^e siècle* - In : *Caravelle : Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, n° 20, IEHHALB, Université de Toulouse-Le Mirail, 1973.
- Salas, Adalberto – *El mapuche o araucano : Fonología, gramática y antología de cuentos* - Madrid : Mapfre, 1992.
- Stuchlik, Milan – *Life on a Half Share : Mechanisms of social recruitment among the mapuche of Southern Chile* - London : C. Hurst, 1976.

Le jeu : un choix pour l'avenir



La réserve de Rincon se trouve au sud de la Californie, dans le comté de San Diego. C'est là que vivent les 630 Indiens San Luiseño qui forment la tribu, ou bande, de Rincon. La pauvreté endémique qui règne à Rincon, comme dans la majorité des réserves des États-Unis, n'a pas empêché le gouvernement de réduire les fonds alloués à cette communauté.

Face à une situation économique et sociale désespérée et en l'absence totale de perspectives, les responsables de la tribu se voient dans l'obligation de prendre des mesures énergiques. Ils ont décidé de se donner les moyens d'un avenir économique autonome pour leur peuple, et de pouvoir éradiquer pauvreté et dépendance de l'aide sociale. Encouragés par les succès enregistrés par les tribus voisines, les dirigeants de Rincon ont donc décidé de rouvrir le casino tribal - qu'ils avaient fermé dans les années 80 pour contrecarrer les tentatives d'infiltration de la mafia - et de l'équiper de 230 machines vidéo, plus aptes à rapporter l'argent manquant cruellement à la communauté que les jeux de cartes traditionnels. Mais le statut de ces machines est controversé et la justice fédérale, alléguant que Rincon ne possède pas les autorisations nécessaires, a menacé la tribu de sévères représailles.

Alors que d'autres tribus exploitant les mêmes machines ne sont pas inquiétées, la population de Rincon ne comprend pas l'acharnement judiciaire et la répression dont elle fait l'objet. Les responsables estiment que leurs choix relèvent de la souveraineté tribale et proclament qu'ils n'accepteront pas que celle-ci soit remise en cause. Le premier article que nous vous présentons est paru dans la presse locale à la fin de ce printemps. Il est suivi d'un communiqué de presse rédigé au plus fort de la crise par le porte-parole de la bande de Rincon.

La survie des Indiens Rincon dépend de l'issue de cette lutte sans merci, qu'ils comparent à la révolte de Wounded Knee.

La bataille concerne le "jeu indien", et en particulier deux cent trente machines vidéo électroniques dont le procureur fédéral de l'endroit et un juge fédéral ont interdit l'utilisation dans un casino du nord du comté de San Diego, ouvert il y a un mois. Les leaders de cette bande des Indiens San Luiseño, qui compte 630 membres, affirment que leur peuple se trouve le dos au mur, ayant suffisamment enduré la pauvreté et les souffrances pour oser tenir tête au gouvernement fédéral.

« Il existe un réel sentiment de désespoir », déclare Darell Gentry, porte-parole de la tribu, « poussés dans leur derniers retranchements, les gens réagissent de façon très émotionnelle ».

Une réunion est prévue mardi soir, au cours de laquelle les membres de la tribu voteront pour décider ou non de défier l'injonction du tribunal et de remettre en service les machines controversées. Ils sont conscients qu'une telle décision peut entraîner des conséquences néfastes. L'expérience avait déjà été tentée, six jours après l'ouverture du casino, le 28 avril. Le procureur fédéral avait immédiatement engagé des poursuites.

Le juge Marilyn Huff avait menacé de leur infliger une amende de 20 000 dollars par jour et de geler les comptes tribaux s'ils n'éteignaient pas les machines. Les leaders de Rincon avaient cédé à contrecœur, et les activités du casino sont à présent réduites à néant. Plus de la moitié des employés a été licenciée et ceux qui restent travaillent en horaires réduits.

La rencontre entre l'avocat tribal et M. Bersin (1), jeudi à San Diego, avait fait renaître l'espoir. De nombreux opposants ont manifesté devant l'immeuble fédéral, portant des pancartes, tapant sur des tambours et chantant des prières. Mais Bersin est resté inflexible et les membres de la tribu sont repartis encore plus frustrés qu'à leur arrivée, à bord des deux autocars affrétés pour l'occasion.

« Naturellement nous sommes en colère ! » s'indigne Joan Calac Morales, grand-mère et ancien membre du Conseil tribal de Rincon, « Nous avons autant le droit que n'importe qui d'exploiter un casino ». Sollicité à plusieurs reprises, M. Bersin s'est refusé à commenter pour nous cette affaire.

Pour parer à d'éventuelles sanctions, Rincon a fait appel à l'*American Indian Movement*. Bobby Castillo, un responsable venu

par avion de San Francisco, a promis que l'AIM fournirait de la nourriture, de l'eau et de la main-d'œuvre en cas de siège, ou pire, d'une confrontation avec les officiers fédéraux.

« Ces gens nous ont demandé de venir les défendre au cas où une telle situation surviendrait. » déclarait Bobby Castillo lors de la marche de jeudi. « La tribu considère qu'elle n'a pas à se conformer aux exigences du gouvernement, car elle est un peuple souverain ».

La souveraineté est une question épineuse lorsqu'il s'agit de "jeu indien", une industrie qui a fleuri au début des années 80, lorsque les tribus ont essayé de mettre un terme à des générations de pauvreté et de dépendance de l'aide sociale.

Les réserves indiennes sont appelées "nations", mais elles font quand même partie des États-Unis et sont assujetties à la loi fédérale.

La loi sur le "jeu indien" datant de 1988 autorise les tribus à organiser des bingos et des jeux de cartes sans contrôle de l'État, mais requiert des conventions avec les États pour les autres types de jeux. Les Cours fédérales ont décrété tardivement que les milliers de machines vidéo sur plus de vingt réserves californiennes faisaient partie de la

catégorie qui nécessite des conventions. Le gouverneur Pete Wilson refuse de négocier les conventions sur ces appareils car leur possession, selon lui, est illégale. Les tribus font valoir que ces machines équivalent à des loteries et devraient donc être autorisées. Rincon s'est donc engouffré dans ce vide juridique, installant 230 de ces machines dans le casino qui vient de rouvrir ses portes après sept ans de fermeture dus aux échecs des années 80. Les fonds proviennent de onze investisseurs extérieurs à l'État, regroupés au sein du *Columbia Group*. Les leaders de Rincon avaient connaissance du moratoire de Bersin sur les jeux vidéo, mais ils le considèrent comme injuste. Un accord passé en juin 1994 avec les casinos de Barona, Sycuan et Viejas les autorisaient à garder leurs machines en attendant le résultat des jugements en appel. Bersin a envoyé un courrier à Rincon précisant que les bingos et les cartes étaient autorisés mais pas les

machines vidéo.

Les bingos et les jeux de cartes rapportent peu d'argent, la plus grosse part revenant aux joueurs. Mais les machines vidéo sont de véritables vaches à lait. Le public les apprécie car elles sont moins intimidantes que les vrais jeux de cartes.

Les fonds attribués par le gouvernement s'amenuisant, la réserve de Rincon a donc décidé de parier sur les jeux vidéo. « Tant que ces machines ne seront pas classifiées dans leur ensemble et que leur statut ne sera pas défini, nous camperons sur nos positions. » déclare le porte-parole de la tribu, M. Gentry.

La réserve de Rincon va-t-elle forcer la main du procureur fédéral et remettre les machines en service ? Les avocats de la tribu conseillent de ne pas sortir du cadre légal. Mais les gens pensent qu'ils n'ont rien à perdre. « L'humeur est au désespoir mais aussi à une très forte détermination. Il est

clair que notre combat est celui de David contre Goliath ».

Source : article de Chet Barfield, paru dans *The San Diego Union-Tribune*, le 27 mai 95
Traduction : Barbara Pagel

(1) Le procureur fédéral



Communiqué de presse

Comme vous le savez, les temps sont critiques pour notre tribu et pour les Amérindiens à travers tout le pays. Il est possible qu'au cours de notre histoire collective nos tribus n'aient jamais lutté aussi durement qu'aujourd'hui pour préserver notre indépendance économique et sociale. Nos ancêtres ont donné leur chair et leur sang pour protéger la vie des nôtres et préserver notre mode d'existence. Aujourd'hui, nous combattons encore sur nos terres, par le biais des tribunaux et des lois, pour garder ce qui nous appartient de plein droit.

En tant qu'habitants originels des Amériques, on nous a formellement déclarés "NATIONS intérieures dépendantes" (1) par décret fédéral. Comme nations intérieures, nous sommes des peuples souverains qui déterminons le cours de notre destinée. Et, à l'instar de nos ancêtres, nous devons faire des choix et prendre des décisions pour protéger notre peuple.

Parfois, ces choix sont difficiles à faire. Dans nos efforts pour initier un développement économique solide pour notre tribu, nous nous trouvons devant l'alternative suivante : soit nous restons dans la pauvreté, soit nous faisons un choix qui nous assurera un avenir brillant et fier, et nous permettra de construire les logements dont notre peuple a tant besoin, d'offrir à nos jeunes une éducation et de garantir santé et bien-

être à tous les membres de la tribu.

Nous regardons l'avenir et nous nous posons la question : si nous ne nous battons pas - peu importe l'impopularité de ce combat - qui se battra pour nous ? Comme vous avez pu le constater, le gouvernement fédéral et le gouverneur de Californie Pete Wilson en particulier se battent pour nous maintenir sous leur contrôle, et dans la pauvreté.

Mais la bande de Rincon des Indiens San Luiseno fait le choix de la vie, de la prospérité et de l'avenir économique pour ses enfants. Le "jeu indien" est le seul moyen dont nous disposons actuellement pour subvenir aux besoins de notre peuple.

Ce soir, nous avons rallumé nos machines de jeu vidéo pour le plaisir de nos clients et pour les revenus qu'elles procurent à notre peuple.

Nous sommes conscient du fait que trois autres tribus du comté de San Diego qui pratiquent le jeu ont passé avec le procureur fédéral de district un accord, afin de maintenir le status-quo sur le nombre des machines dans le comté.

Nous tenons à préciser de la manière la plus formelle que la tribu de Rincon n'a jamais été intégrée dans cet accord. De ce fait, on ne peut considérer que nous rompons cet accord.

Le juge Marilyn Huff a publié la semaine dernière une injonction civile pour nous

empêcher de faire fonctionner nos machines. Ce juge est un ennemi notoire du "jeu indien" et s'est illustrée dans le passé par des actes visant à restreindre la souveraineté tribale. Mais la souveraineté tribale ne sera pas remise en cause sur cette réserve. La bande de Rincon maintient fermement sa décision. Nous avons autant le droit que les tribus Viejas, Sycuan et Barona de nous préparer un avenir économique. Auparavant ils étaient comme nous, pauvres, et ils se battaient pour offrir un avenir à leur tribu. Ils ont choisi le "jeu indien" et les résultats sont légendaires. L'assistance sociale et la pauvreté n'existent pas sur ces réserves. Nous voulons la même chose pour notre peuple.

Usant des mêmes tactiques qu'avec nos ancêtres, le gouvernement fédéral a renvoyé nos tribus dos à dos dans le but de nous handicaper de l'intérieur. Le juge Huff a décrété que nos machines seraient légales et l'accord respecté si les autres tribus du comté de San Diego enlèvent une machine pour chaque machine que nous installons.

Darell Gentry, porte-parole de la tribu Rincon des Indiens de la mission de San Luiseno, communiqué de presse, mai 1995

Traduction : Barbara Pagel

(1) "Dependent domestic nations"

Un budget de misère pour les Indiens

Les Républicains dominent le Congrès des Etats-Unis et entendent imposer leurs vues au Président Clinton et à son gouvernement démocrate. Au nom de l'égalité des droits, ils souhaitent supprimer tous les aides et soutiens dont bénéficient les minorités sociales et ethniques en difficulté. Les communautés indiennes sont particulièrement touchées par des coupes budgétaires considérables sur la proposition de budget fédéral pour 1996.

L'Assemblée Nationale pour l'Education Bilingue (NABE) a révélé le 10 juillet 1995 que la proposition de loi présentée par la sous-commission fédérale de la Chambre des Représentants, préparant le Budget pour 1996, prévoyait la suppression du programme *Goal 2000*, mis en place par Bill Clinton, de 50 autres programmes éducatifs et de la moitié des crédits pour les programmes d'éducation antidrogue notamment. C'est ainsi le septième des crédits inscrits l'an passé au budget sur le titre I, destinés aux élèves en difficulté, qui devraient être supprimés. Jimmy Lyons, directeur de la NABE, a déclaré à ce propos que « la plupart des enfants indiens sont éligibles aux services du titre I ».

La NABE proteste aussi contre la réduction des trois quarts des crédits destinés aux programmes d'éducation bilingues (titre VII), soit 142 millions de dollars. Les crédits de recherche et de formation des professeurs à l'éducation bilingue, figurant sur ce titre, seraient totalement supprimés.

Menaces sur le social et l'écologie

La sous-commission parlementaire propose aussi des diminutions importantes de crédits sur des postes budgétaires affectant directement les nations indiennes, puisqu'alloués aux réserves par le biais des conseils tribaux.

Sont touchés notamment le "Fonds pour l'Autodétermination Indienne", le fonctionnement des institutions judiciaires indiennes, la protection infantile, la prévention des violences conjugales, les frais de transport et les bourses des étudiants indiens, l'aide aux handicapés, les projets de développement communautaires, les budgets de fonctionnement des écoles, la protection contre les incendies, les projets d'irrigation, etc.

Des coupes sombres sont prévues dans les programmes de protection de l'environnement et pour les institutions en charge des secteurs écologiques. C'est donc l'ensemble des activités sociales et écologiques des réserves qui est menacé.

Dès ces annonces, la plupart des responsables des écoles navajo se sont réunis au Centre d'Education de Window Rock pour définir une stratégie d'urgence. D'emblée, ils ont estimé que les propositions fédérales constituaient une violation du traité de 1868. En effet, celui-ci stipulait notamment que le gouvernement fédéral devait fournir au moins un professeur et une école pour chaque groupe de 30 élèves navajo.

Les bourses fédérales et tribales représentent bien souvent la plus grande partie des revenus des étudiants indiens dans un pays où les frais universitaires sont exorbitants (de dix mille à cinquante mille francs par an).

Les étudiants indiens, particulièrement visés, ne pourront plus continuer à suivre des cours dans les universités, car la plupart d'entre eux sont issus de milieux défavorisés. Déjà, lors de la rentrée 1994, les subventions du conseil tribal navajo aux étudiants avaient chuté de 20 %, et au printemps 1995 de 25 %, pour un nombre d'étudiants en augmentation.

Ces propositions budgétaires doivent être approuvées par le Sénat, avant d'être pro-

mulguées par le Président Clinton, qui pourra difficilement user de son veto en période pré-électorale, face à la puissance des "conservateurs" au Congrès. Il est possible que des coupes budgétaires soient réduites par le Sénat, mais l'ampleur des suppressions de crédits et la rapidité de leurs échéanciers va conduire l'éducation bilingue, l'action sociale et les projets écologiques à la catastrophe. Les Républicains semblent vouloir planifier un retour des réserves-mouroirs du début du siècle.

La banqueroute des conseils tribaux

Pour répondre aux Indiens excédés, les conseils tribaux, en manque de ressources, pourraient plus facilement concéder l'exploitation de mines de charbon ou d'uranium à ciel ouvert et le stockage de déchets radioactifs ou chimiques. A terme, c'est une manière de pousser les Indiens à quitter les réserves, à cause de la dégradation sociale et écologique.

Les Indiens, privés d'études et d'écoles, seraient-ils donc condamnés à devenir mineurs, éboueurs ou croupiers ?

Ou plus vraisemblablement chômeurs ?



Fabrice Mignot (CSIA)

Source : Navajo Times, le 13 juillet 95

L'écriture est un combat

Le 3 mars 1995, Nitassinan a rencontré à Berlin Leslie Marmon Silko, célèbre écrivain laguna-pueblo du Nouveau-Mexique, l'une des romancières phare de la nouvelle vague littéraire américaine. Elle est l'auteur de plusieurs ouvrages, dont *Cérémonie* (paru en français dans la collection "Terre Indienne", éditions Albin Michel) et le prémonitoire *Almanach of the Dead*, publié aux USA en 1990, traitant notamment d'un soulèvement de communautés indiennes dans le sud du Mexique.

Dans le cadre d'une tournée en Allemagne, Leslie Marmon Silko s'est arrêtée à Berlin pour une lecture de passages choisis de son œuvre, suivie d'un débat à l'*Amerika Haus* (le centre culturel américain de Berlin-Ouest), qu'elle a dénommé, non sans un certain humour, l'« un des bras de la pieuvre américaine ». Dans cette salle bondée et au milieu d'un cadre très officiel, Leslie, visage rond et longs cheveux noirs tombant sur un collier d'argent et de turquoises, s'est jouée de l'entourage en usant de son habileté et de ses mots pour faire passer un message sans compromission. Ses attaques contre la société américaine et sa politique raciste, affectant principalement Amérindiens et Chicanos, étaient fermes mais toujours subtiles et souvent teintées d'ironie. Après une lecture commentée de morceaux choisis, l'auteur a voulu nous présenter son ouvrage de fiction *Almanach of the Dead*, qui dès 1990 avait décrit, de façon prémonitoire l'avènement d'une révolte indienne au Chiapas qui devait secouer le Mexique tout entier. Quatre années après la sortie de son livre, la réalité rejoignait la fiction et, comme sortis de son imaginaire, des milliers de zapatistes déclenchaient une insurrection pour la "terre et la liberté" dans le Chiapas.

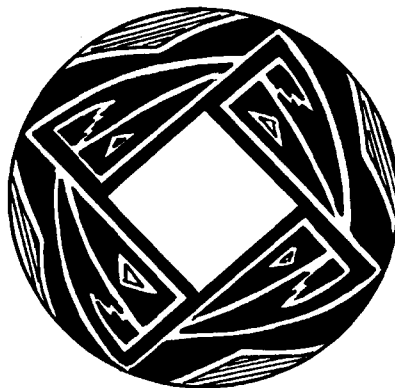
« Je prie pour le succès de cette révolution »

Leslie Marmon Silko, la voix chargée d'émotion, décrit la révolte du Chiapas et l'importance qu'elle y accorde. Elle déclare au public qu'elle attendait depuis longtemps de voir des Indiens s'organiser comme ils le sont actuellement au sein de l'EZLN (1), sous les ordres du mytique sous-commandant Marcos et du Comité Clandestin Révolutionnaire Indigène. Elle perçoit l'action des zapatistes comme un espoir pour tous les peuples amérindiens et les pauvres du monde entier... Des Indiens du sud du Chiapas, pauvres parmi les pauvres, oubliés parmi les oubliés, ont osé se



soulever armes à la main. Ils sont devenus un symbole, une légende. Grâce à leur action, les "petits" n'ont plus à se taire devant l'injustice et ne se rabaisseront plus devant les "puissants". C'est pour ces raisons que Leslie Marmon Silko déclare, haut et fort, qu'elle « prie pour le succès de cette révolution ».

Leslie est fière d'avoir été choisie pour rédiger la préface d'un livre publié aux Etats-Unis, regroupant la traduction anglaise des communiqués du sous-commandant Marcos. Elle a été surprise, en lisant ces textes, de constater que beaucoup d'anecdotes imaginées dans son livre avaient pris forme dans la réalité. Elle a souligné l'importance



qu'elle avait accordée aux aras (2) dans son ouvrage et sa stupéfaction d'avoir lu, dans l'un des textes de Marcos, que lors des combats, les zapatistes entendaient, à travers leurs communications radio, le chant de cet oiseau dans la jungle chiapanèque. De plus, pour le peuple de Leslie Marmon Silko, les Laguna-Pueblo, les plumes d'ara sont devenues sacrées et elles sont utilisées actuellement dans les cérémonies du peyote. Dans son esprit, cet oiseau a pris valeur de symbole pour les peuples amérindiens, un symbole de liberté.

Selon elle, « ce qui se passe actuellement au Mexique est en passe de réparer les 500 années de guerre ». Le Chiapas est une révolte essentiellement indigène. Pour Leslie Marmon Silko, ce n'est pas un soulèvement inspiré des méthodes révolutionnaires latino-américaines, qu'elles soient castristes, marxistes ou maoïstes, mais une action qui se base principalement sur des modes de décision profondément ancrés dans la culture maya.

Réalité et fiction

Plusieurs analystes essaient de démontrer que les indigènes du Chiapas sont manipulés de l'extérieur, en utilisant le fait que les zapatistes ont des revendications qui sortent du cadre communautaire et qu'ils ont adopté "la loi révolutionnaire des femmes" qui, dans un certain sens, va à l'encontre de la tradition. En réponse à cela, Leslie Marmon Silko décrit les cultures amérindiennes comme très ouvertes à d'autres modes de pensée. Pour elle, « une culture qui n'accepte pas les changements va vers sa destruction ». La culture maya est une culture complexe ayant des bases identitaires solides qui ne craignent pas les changements, lorsque ceux-ci se justifient par le bien-être de la communauté. C'est cette perpétuelle capacité d'adaptation qui a permis aux structures traditionnelles maya de perdurer jusqu'à nos jours.



Pour terminer son intervention, Leslie Marmon Silko s'est penchée sur la situation actuelle des Etats-Unis. Elle estime que les événements du Chiapas font peur au gouvernement américain qui intensifie la militarisation de la frontière américano-mexicaine. Elle souligne que quelques années après la chute du mur de Berlin, les Etats-Unis sont en train d'en construire un autre le long de la frontière mexicaine. Le gouvernement essaye de diaboliser les Amérindiens venant du sud de cette frontière et tente, en adoptant des lois racistes, de les rejeter vers la pauvreté.

La frontière de l'exclusion

Leslie redoute l'avenir de la société américaine en raison de l'avènement de nombreuses mesures discriminatoires, telles les nouvelles lois sur l'immigration (3), la loi de "trois coups" (4), la réduction du budget de l'aide sociale... Les villes américaines sont le reflet de cette politique réactionnaire car au sein de celles-ci on peut s'apercevoir du nombre grandissant de sans-logis. Pour Leslie, « les Etats-Unis vivent une période dangereuse... ».

Dans la société traditionnelle laguna-pueblo, le conteur a la responsabilité de dire la vérité et c'est en ce sens que Leslie Marmon Silko prend son métier d'écrivain « comme un combat » et c'est par ce biais qu'elle désire continuer à lutter.

Sylvain Duez-Alesandrini

1. Armée Zapatiste de Libération Nationale (reportez-vous au *Nitassinan* n° 37 : Tierra y Libertad ! La révolte maya du Chiapas)
2. L'ara est un gros perroquet d'Amérique du sud, à longue queue et au plumage vivement coloré.
3. Reportez-vous à l'article publié dans *Nitassinan* n° 40, pages 10-11, intitulé : "La politique américaine et le retour à Aztlan".
4. Relire l'interview de Bobby Castillo, représentant Apache de l'AIM-Californie, parue dans *Nitassinan* n°39, pages 26-27, intitulé : "Derrière les barreaux de l'amnésie".

AUTO PORTRAIT

Nous ouvrons la rubrique **Autoportrait** à des Amérindiens inconnus, ou peu connus, du public. Nous leur proposons de nous présenter simplement, en quelques lignes, qui ils sont et comment ils vivent leur identité dans les Amériques d'aujourd'hui.

Nous inaugurons cette rubrique avec **Quiltman**, chanteur et percussionniste accompagnant John Trudell, que Dee Brooks a rencontré pour nous au Printemps de Bourges, en avril dernier.

Je suis né en août 1951 sur la réserve de Warm Springs, Oregon où je vis. Je suis membre du peuple Tygh, une petite population qui appartient au groupe linguistique Sahaptin, proche des Nez-Percé. Notre nation ayant été regroupée avec deux autres peuples sur la réserve, il est difficile de dénombrer les Tygh. Je ne parle pas couramment ma langue, mais ma mère la parle. En fait, ma première langue a été le hopi, parce que mon père venait de là. Mais quand ma famille est venue dans l'Oregon, j'ai oublié cette langue que je n'avais plus l'occasion de pratiquer. J'ai eu une éducation assez cahotique, j'ai été à l'école sur la réserve, mais aussi en pension. Je n'aimais pas ça du tout, et j'ai même fréquenté des classes d'éducation surveillée... Il n'y avait pas, à proprement parler, de musiciens dans ma famille. Mais chez moi, la musique a toujours rythmé la vie quotidienne. Je ne peux même pas me souvenir quand j'ai tenu un "drum" pour la première fois. Quand un "drummer" venait chez nous, les enfants, même tout petits, rampaient pour prendre les "drums" et souvent s'endormaient avec.

Ma première rencontre avec John Trudell date de 1974. On se voyait de temps en temps, à l'époque de l'AIM où j'ai participé à quelques actions. Mais je l'ai mieux connu en 1978. Vers 1980, il a commencé à faire des lectures de la poésie qu'il écrivait, et m'a demandé de l'accompagner au chant et aux percussions. Je joue maintenant pour les cérémonies, les pow-wows, mais mes premières expériences en studio ont été avec John pour Tribal Voice (1). Nous avons travaillé (avec John et Jesse Ed Davis) sur cette musique et ça a été une grande expérience, même si j'ai dû m'adapter à la technicité des musiciens. Avec eux, il faut chanter dans un ton précis, et je n'y étais pas habitué.

Mais j'aime beaucoup ce qu'on fait, surtout que nous travaillons avec de très bons guitaristes. Je m'amuse beaucoup, et, malgré les propositions qu'on m'a faites, je ne souhaite rien changer.

Quiltman

interview et synthèse : Dee Brooks

1. Premier album enregistré par John Trudell (discographie complète dans *Nitassinan* n°37, page 27)



© Christine Nouvian

Lost Bird, le livre enfin paru !



Nous dénoncions, en page 31 de notre numéro 38, les retards qui affectaient la parution du livre *Lost Bird*, de Renee Sansom Flood. Or nous avons eu le plaisir d'apprendre que ce livre venait de paraître aux États-Unis. Merci aux lecteurs de Nitassinan qui ont écrit pour s'inquiéter de l'oubli qui semblait frapper cet ouvrage et en demander les raisons. Leur action n'est peut-être pas tout-à-fait étrangère à cette parution que nous attendions tous.



Il faut dire que ce livre tient largement ses promesses de livre "dérangeant".

"Lost Bird" - Zintkala Noni -, c'est la petite fille de quelques mois retrouvée près de sa mère morte sur les lieux du massacre de Wounded Knee et adoptée par le Général Leonard W. Colby.

Nous ne raconterons pas ici l'histoire - dramatique - de Zintkala Noni. Nous espérons que beaucoup de nos lecteurs auront l'occasion de la découvrir eux-mêmes en lisant le livre. Nous voulons cependant souligner les deux points qui, à nos yeux, en font l'originalité.

Renee Sansom Flood, qui a été pendant huit ans assistante sociale au Dakota du Sud, le pays lakota, pose le terrible problème des enfants indiens arrachés à leur famille, à leur peuple et adoptés dans des familles non-indiennes. Elle montre à travers sa propre expérience, le témoignage de psychologues et, surtout, l'histoire de son héroïne *Lost Bird*, le drame non seulement humain mais aussi sociologique et culturel que représente l'adoption d'un enfant indien hors de sa famille naturelle et de sa tribu. Renee Samson Flood a soutenu la loi de 1978 (Indian Child Welfare Act) qui recommande, chaque fois que c'est possible, l'adoption dans sa famille ou dans sa tribu d'un enfant indien, quand il doit pour des

motifs graves être retiré à ses parents naturels. Cette loi tend à être détournée par des juges, des médecins, soucieux de procurer des enfants à des couples en mal d'adoption, ce que Renee Samson Flood n'hésite pas à qualifier de « ventes illégales d'enfants indiens ».

Ce livre passionnant - et passionné - contient, dans ses deux premiers chapitres, des révélations historiques totalement accablantes sur les violences qui ont précédé de quelques semaines, ou de quelques jours, le meurtre de Sitting Bull, le 15 décembre 1890 et le massacre de Wounded Knee, le 29 décembre. Ces révélations sont appuyées par des témoignages apportés récemment par des Lakota âgés racontant ce que leur ont dit leurs parents ou leurs grands-parents, par des récits de témoins directs dont les paroles avaient été transcrites en

lakota mais non encore traduites, par des témoignages non encore exploités donnés par des acteurs blancs de ces événements, notamment d'anciens membres de milices, hommes de main ou soldats réguliers, ainsi que par de nombreux articles de journaux parus en novembre et décembre 1890.

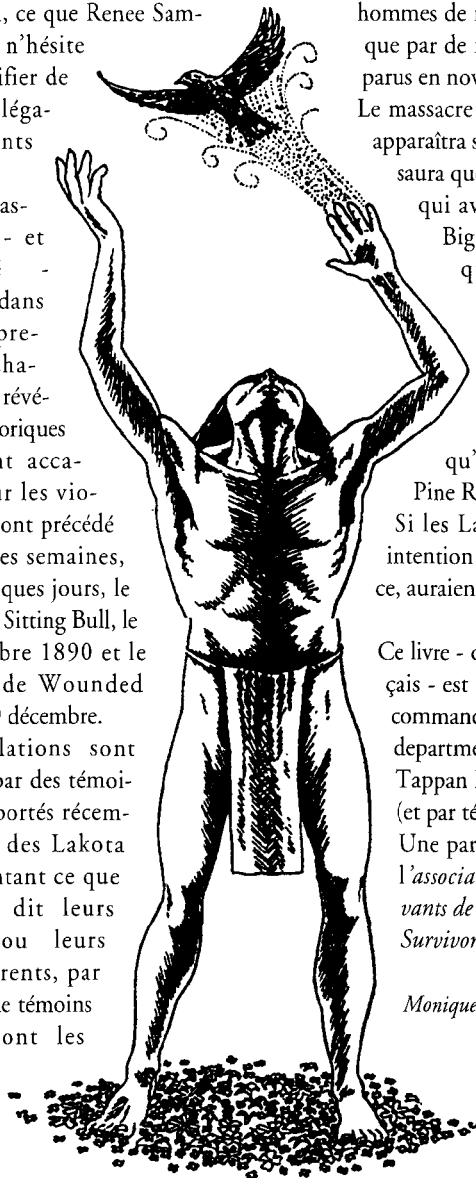
Le massacre de Wounded Knee lui-même apparaîtra sous un jour nouveau quand on saura que ce n'est pas le 7^{me} de cavalerie qui avait "intercepté" la troupe de Big Foot près de Porcupine, mais que ce sont les Lakota eux-mêmes qui se sont présentés, avec un drapeau blanc, à l'armée qui ne les avait pas vu venir, parce que le camp des soldats barrait la route qu'ils suivaient pour se rendre à Pine Ridge.

Si les Lakota avaient eu la moindre intention hostile, ou la moindre méfiance, auraient-ils agi ainsi ?...

Ce livre - qui n'est pas disponible en français - est édité par *Scribner*. Il peut être commandé à : *Simon & Schuster*, Order department, SAN 200-2442 - 200 Old Tappan Road, NJ 07675

(et par téléphone au 1-800-223-2336) Une partie du produit des ventes ira à l'association des descendants des survivants de Wounded Knee (*Wounded Knee Survivors Association*).

Monique Hameau



A propos du film *Pocahontas*



Ces dernières années, plusieurs films destinés au grand public ont fait une large place aux Indiens et ont parfois connu d'immenses succès mondiaux. Cependant, leurs messages étaient souvent ambigus à l'égard des Indiens. Aujourd'hui, *Pocahontas*, de la firme Disney, déferle sur les Etats-Unis, et bientôt le monde entier, avec tout l'attirail de gadgets et d'images qui l'accompagne. Le film n'a que peu de rapport avec la véritable histoire de Pocahontas, ce que regrettent certains Indiens, mais il a la force d'un mythe. Russell Means, l'un des fondateurs de l'American Indian Movement, estime que l'effet simplificateur et mythique de ce dessin animé pour enfants profite à la cause indienne, car il montre que les Européens étaient venus pour voler et tromper les Indiens. Or le mythe fondateur des Etats-Unis repose sur le don divin de la terre d'Amérique, peuplée de sauvages, aux Pères Pèlerins. Russell Means qui a été consulté par Disney et qui a participé à la réalisation du film, exprime ici son avis personnel et n'engage que lui-même. Il sera donc important de connaître le sentiment du public pour savoir si ce film a favorisé le combat contre le racisme.

Il y a eu beaucoup de conjectures injustes et de préjugés à propos de ce film, si bien que je voudrais saisir l'occasion pour partager mes pensées avec vous.

Pocahontas est une réalisation importante et historique pour Hollywood, et je pense que c'est le meilleur film, et le plus responsable, qui ait jamais été fait sur les Indiens d'Amérique.

Les gens qui sont négatifs à propos de ce film souffrent d'un manque d'innocence. Ils ont oublié d'où ils viennent. *Pocahontas* est une simple histoire d'amour qui traite du Bien contre le Mal. C'est un dessin animé de Disney qui attirera les enfants. La première question que chacun devrait se poser, est : que ressentent les enfants ? Que vont-ils retirer de ce film ?

Dans *Pocahontas*, les enfants découvriront les Indiens à travers une femme belle, forte, indépendante et sage, qui a du courage, de la persévérance et une confiance suprême en elle-même et dans ses décisions. Elle et les autres Indiens sont décrits dans un univers en quatre dimensions, qui inclut l'harmonie avec l'environnement.

Rétablir la vérité historique

Les Indiens sont à juste titre montrés comme étant pacifiques, spirituels et orientés vers la vie familiale, tout en ayant du respect pour les libertés individuelles. Pour Hollywood et pour les Indiens, *Pocahontas* a commencé une révolution. Avant, les films avaient absolument refusé

de rétablir la vérité historique pour notre peuple. Finalement, Disney a dit la vérité aux enfants du monde entier. Ils ont admis que la vraie raison pour laquelle les mâles européens étaient venus ici, étaient en premier lieu pour violer, pour piller le pays et pour tuer des Indiens.

Le film présente aussi une relation très juste entre un père et sa fille. Le père de Pocahontas, le chef de Powhatan, est montré comme un dirigeant indien très puissant, majestueux et sévère, mais avec un esprit modéré, gentil et affectueux. Il est assez humain pour écouter sa fille et pour changer d'avis en choisissant la paix contre la guerre.

Des membres des médias non-indiens ont fait de futilités tentatives pour dénigrer ce film et pour refuser d'accepter la vérité. C'est une manifestation de racisme institutionnalisé contre notre peuple ; ils ne veulent pas que nous soyons les bons ; ils veu-

lent nous remettre dans le rôle des méchants.

Mon opinion est que Disney a réussi sur plusieurs plans avec le film *Pocahontas* et que tous les Indiens devraient saluer cet événement dans l'histoire de Hollywood.

Les enfants et les adultes adoreront ce film et se distrairont tout en découvrant l'esprit de notre peuple et une vérité historique importante.

Russell Means

Source : Navajo Times, été 95

Traduction :

Fabrice Mignot

Nous publierons dans notre prochain numéro la véritable histoire de Pocahontas avec un article paru dans *The Circle* et une analyse sur le mythe et la réalité.



Marche contre l'exclusion

Deux semaines et beaucoup de courage auront été nécessaires aux représentants amérindiens et à leurs supporters pour faire à pied, du 12 au 24 juin, le tour de Paris par la banlieue et porter de ville en ville - jusqu'à six en une journée - un message de solidarité et d'échange, ainsi qu'un appel à la reconnaissance des droits des peuples autochtones.



Pas moins de sept délégués amérindiens ont conduit, à travers cinquante villes de la région parisienne, une « marche pour les exclus du monde entier », organisée par le *Collectif Guatemala*. Cette initiative, parrainée par Rigoberta Menchu Tum, prix Nobel de la Paix 1992, et soutenue par de très nombreuses associations, parmi lesquelles *Nitassinan-CSIA*, avait pour objectif de sensibiliser le public et les élus à l'exclusion, la marginalisation, le racisme, contre toutes les pratiques et les discours qui excluent des individus et des groupes, en France mais aussi ailleurs, et de donner une large audience aux luttes pour la dignité et la reconnaissance identitaire.

S'inscrivant dans le cadre de la décennie internationale des peuples indigènes, cet événement avait pour ambition de mettre en évidence la communauté des situations de détresse, individuelles et collectives, qu'engendre le non-respect, par les États, des droits humains les plus élémentaires, et de suggérer une approche globale des problèmes et des solutions à rechercher.

Les représentants autochtones étaient porteurs d'un parchemin réclamant le respect des droits de l'homme et des peuples autochtones, exigeant la libération de Leonard Peltier et demandant la ratification par l'État français de la Convention 169 de l'Organisation Internationale du Travail, dont l'application représenterait une avancée significative vers la reconnaissance des droits des peuples autochtones.

Le départ de la marche a été donné le 12 juin sur la place des droits de l'homme au Trocadéro, en présence de madame Mitterrand, présidente de la Fondation France-Libertés, à l'issue d'une conférence de presse à laquelle participait également Marc Gowé, de l'association des étudiants stagiaires

kanaks de Nouvelle Calédonie.

Les sept délégués : Sabina Sales Lopez, Maya Mam (Comité d'unité paysanne - Guatemala), Juana Ofelia Charar Chavez, Maya Quiché (Defensoria Maya - Guatemala), José Morales, Maya Quiché (Guatemala), Bobby Castillo, Apache Chirichahua (American Indian Movement, porte-parole international de Leonard Peltier - USA), Sylvestre Rock et Gilbert Pilot, Innuat (Coalition pour Nitassinan - Canada) et Jikiti Buinaima, Miraña (Amazonie colombienne) ont rappelé, tout au long de ces 15 jours de marche, l'urgence d'un échange véritable entre les hommes et les peuples et la nécessité d'une vraie solidarité. " C'est une main blessée, meurtrie que nous vous tendons, mais nous le faisons car il faut se dépêcher de réagir avant que tout cela ne finisse mal " a répété Gilbert Pilot lors des soirées-débats organisées à chaque étape par des associations locales. Il s'agit bien d'échange : nos sociétés génératrices de destruction et d'exclusions, où, comme le souligne José Morales, l'économique prime sur le culturel, seraient bien inspirées de regarder du côté de certains exemples indigènes.

Les marcheurs ont rencontré des milliers de personnes, reçu le soutien d'innombrables associations, organisations et syndicats. Plus d'une centaine d'élus de différentes tendances politiques, dont des députés-maires, se sont engagés à interpeller le Parlement et le gouvernement français et de nombreux conseillers municipaux ont signé le parchemin. Seules quelques mairies ont refusé de recevoir les marcheurs. En revanche, ceux-ci ont été accueillis par des exclus d'ici, associations de chômeurs et de sans-abri, avec lesquels ils ont partagé leurs soucis et leurs projets. En visitant écoles, collèges et centres de formation, ils sont allés à la rencontre des jeunes et des enfants,

car c'est sur eux que repose l'avenir.

Les délégués ont tenu à participer à la manifestation du 20 juin contre la reprise des essais nucléaires français dans le Pacifique. Ils ont également rencontré leurs ambassades et différents ministères français et attiré leur attention sur la situation critique dans laquelle se trouvent leurs peuples. Les délégués maya ont souligné la condition particulièrement préoccupante des femmes, qui, parce qu'elles sont indigènes, pauvres et femmes, subissent une triple discrimination. À l'occasion du 20^e anniversaire de "l'incident d'Ogla-la", une soirée spéciale, dédiée à Leonard Peltier, s'est déroulée à Fontenay-sous-Bois, grâce au soutien actif de la municipalité.

Les marcheurs sont arrivés le 24 juin à Vitry-sur-Seine où, escortés par des musiciens sénégalais, ils ont fait une entrée remarquée au Festival de la Jeunesse du Val de Marne. Les échanges se sont poursuivis pendant tout le festival, au cours duquel Bobby Castillo a pu s'entretenir avec plusieurs personnalités du spectacle.

Le parchemin est toujours distribué et la collecte des signatures continue jusqu'en décembre où les documents seront remis aux autorités nationales et internationales. Vous pouvez encore vous joindre à cette campagne et recevoir la pétition en envoyant à Nitassinan-CSIA une enveloppe timbrée à votre nom.

Source : documentation du Collectif Guatemala et reportages sur place

Synthèse : Barbara Pagel

Juana, Sabina, José et Bobby mènent la marche, juin 95



BULLETIN D'ABONNEMENT

NITASSINAN revue trimestrielle d'informations sur les nations amérindiennes

NOM - Prénom :

Adresse :

Code postal : Ville Pays

Je m'abonne / ré-abonne pour 160 F (220 F hors Europe) aux 6 prochains n° =

Abonnement de soutien à partir de 250 F pour les 6 prochains n° =

Je commande les n°, soit..... dossiers simples n° à 37 F port compris = F
les n°, soit..... dossiers doubles n° à 66 F port compris = F

Je commande livres **Ike Mun Anam** à 70 F port compris = F

Je commande livres **Contes Iroquois** à 80 F port compris = F

Je commande pin **Nitassinan 92** à 40F port compris = F

Je commande tee-shirt **Nitassinan** à 80 F port compris = F

medium large extra-large total = F

J'envoie un chèque de F libellé à l'ordre de "NITASSINAN-CSIA", adressé à :
NITASSINAN - CSIA, BP 317, 75229 Paris Cedex 05, France

NITASSINAN : revues disponibles à partir du n°15

n° 15 Mapuche (Chili) - n° 16/17 Femmes indiennes (Amérique du Nord) -
n° 18 Colombie indienne - n°19 Shoshone (USA) - n° 20/21 Cherokee (USA) -
n° 22 Kuna/Tarahumara (Panama - Mexique) - n° 23/24 Huron - Abenaki
(Nord Est Canada) - n° 25/26 Cri - Mohawk (Nord Est Canada) -
n° 27/28 Attikamekw/Ojibway (Nord Est Canada) - n° 29 Yup'it/Inupiat
(Alaska - Nord Sibérie) - n° 30 92, Quelle "découverte" ? (général) -
n° 31 Lil'wat, Gwich'in, Rigoberta "Nobel" ? - n° 32/33 Makuxi, Peltier, etc. -
n° 34 Rigoberta Menchú, CPR, etc. (Guatemala) - n° 35 Apaches, la lutte
pour le Mont Graham (USA) - n° 36 Canada, les nations indiennes contre
l'uranium - n° 37 ; Tierra y libertad ! La révolte maya du Chiapas (Mexique) -
n° 38 La déforestation en terre indienne (général) - n° 39 Les prisonniers du
rêve américain (prisonniers aux USA) - n° 40 Les gardiennes de l'avenir
(femmes amérindiennes) - n° 41 La terre sacrée des Blackfeet (USA)

Tarifs : dossier simple 30F (+ 7F frais de port)

dossier double 50F (+ 16f frais de port)

NOTRE PIN : "Nitassinan 92" 40 F port compris

NOS LIVRES : IKE MUN ANAM, *Il était une fois, la Dernière Frontière en Guyane*, d'Eric Navet, une analyse et un constat sur la situation de "nos" (!) Indiens (70 F, port compris)

CONTES IROQUOIS, traduction intégrale d'un livre d'Akwesasne Notes, illustrée de pictogrammes originaux (80F port compris)

NOS T-SHIRTS : gris chiné, logo en noir et rouge au recto, disponible en medium, large et extra-large (80F port compris)

BULLETIN D'ADHÉSION

J'adhère pour un an au Comité de soutien aux Indiens des Amériques
o à partir de 240F
(membre bienfaiteur)

o 120F (adhésion simple)

o 80F (bénéficiaires du RMI et du minimum vieillesse, chômeurs, étudiants, détenus)

Nom :

Prénom :

Adresse :

J'envoie un chèque de F libellé à l'ordre de "Nitassinan-CSIA", adressé à : Nitassinan-CSIA, BP 317, 75229 Paris Cedex 05, France

notre adresse / our address
nuestra dirección

**Nitassinan C.S.I.A., BP 317
75229 Paris Cedex 05
France**

lorsqu'on l'a priée et qu'on lui a présentée des offrandes. Sans doute le souvenir de la lutte primordiale entre *Treng-Treng* et *Kay-Kay* (la terre et l'eau) a-t-il stimulé la compréhension symbolique de ce phénomène.

Etre "expert" en rêves, c'est-à-dire connaître les labyrinthes énigmatiques de l'onirique, est un métier forgé par la précision même des desseins. Jadis les *pewmafe* ont pu prédire aussi bien l'arrivée des envahisseurs sur le territoire mapuche que le début d'une très longue guerre ou de quelque épidémie. Praticiens d'un art délicat, puisqu'en relation avec l'inspiration et la subtilité – combien d'exploits guerriers lui sont-ils dus ! – les *pewmafe*, ou devins, furent aussi les premiers à souffrir des assauts de la "civilisation" et du "progrès". De même pour les *machi*, dont la pratique fut qualifiée de sorcellerie. Le métier de rêver – dangereux dans toute société – a dû chercher refuge dans l'intimité de la vie familiale mapuche.

« Notre race fut guerrière et rêveuse » répétait avec force et conviction le grand leader mapuche du début du siècle, Manuel Aburto Panguilef, qui recherchait dans une pratique aussi traditionnelle que le *pewma* une référence culturelle susceptible de donner une cohésion à une société menacée et dans l'impasse. Ses thèses, cataloguées comme fondamentalistes et combattues de son temps, ont signifié, au-delà de leurs répercussions socio-politiques, une sorte de légitimation du monde onirico-symbolique traditionnel dans un nouveau contexte. Panguilef, avec les grandes assemblées dans lesquelles les *lonko* (chefs) et les sages anciens se racontaient réciproquement leurs rêves, a cherché des réponses à la situation contemporaine de déchéance de tout un peuple.

Les rêves récurrents de la société mapuche actuelle, accablée de pauvreté dans le monde rural, renvoient presque toujours à des situations porteuses d'un haut niveau de tensions et de conflits. Les rêves de jadis qui parlaient de la grandeur du peuple sont aujourd'hui de petites histoires contant d'hypothétiques « mauvais sorts » jetés entre familles voisines à cause d'un problème de terres... Néanmoins, bien qu'ils soient prisonniers d'une réalité qui n'est pas satisfaisante, les *pewma* mapuche gardent dans le monde rural une sorte d'authenticité de formes et de



Machi mapuche pendant un *Ngillatun*, Lumako, 1987.

© Claudio Gracichy

contenus qui, au moment de l'interprétation, permet une lecture collective grâce à des paramètres communs. On continue, malgré tout, à entendre des voix d'antan et à voir des visages familiers dans le *pewma* traditionnel.

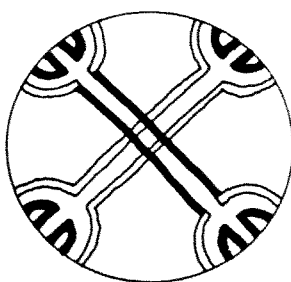
Le rêve brisé

Le XX^e siècle a inauguré, avec l'incorporation forcée de la société mapuche à l'État chilien, le contact interethnique dans les espaces urbains. La ville est un territoire méconnu et encore hostile à

dans l'intimité, qui constitue sans doute un espace privilégié lorsqu'il faut cacher son identité. Le *pewma*, qui dans le contexte rural prédisait un futur collectif, est en ville le dernier refuge d'une existence marquée par la précarité d'une vie en un lieu étranger. Les rêves du Mapuche urbain se chargent de significations étranges, pour la plupart incompatibles ou dépassant le code ancestral. Parfois, dans la ville, isolé par les milliers de carrefours du labyrinthe urbain, il n'est même pas possible de raconter ses rêves.

Mais le *pewma* émerge généreux, chargé d'images tributaires de nouvelles conditions. Se juxtaposent alors des formes et des symbolismes jusqu'alors méconnus. Ici, il n'est plus possible d'écouter parler les fleuves ou les pierres, leurs voix ont été remplacées par celles d'un engin ou d'un quelconque personnage de la télévision. Les rêves urbains, fragmentés en mille morceaux difficiles à assembler, mettent en cause leurs protagonistes. Ces images détournées montrent les coûts réels de l'"intégration".

Cette cassure des rêves atteint son expression la plus dramatique dans la présence désolante et saisissante de nombreux Mapuche dans les hôpitaux psychiatriques de Santiago. Les divers cas de patients mapuche internés dans les centres psychiatriques des grandes villes du pays, et catalogués comme



Motif ornemental de *kultrun*, tambour de machi.

une culture construite en rapport avec la nature. Les migrants, anonymes transplantés, ont pu occuper en silence les recoins cachés des grandes villes, en écrivant des histoires, invisibles au même titre que leurs individualités écrasées par le poids de la discrimination.

Le Mapuche transplanté a dû reconstruire son ancien discours onirique

