



ISSN 0718-0675

ISSN en ligne 2260-6017

Femmes mapuches williches de la Patagonie chilienne au croisement des rencontres interculturelles

Michel Duquesnoy

Universidad Bernardo O'Higgins

Centro de Estudios Políticos Culturales y Sociales
de América Latina, EPOCAL

Santiago du Chili

michel.duquesnoy@ubo.cl

Reçu le 29-01-2018 / Évalué le 05 -03-2018 / Accepté le 03-04-2018

Résumé

Au Chili, les Mapuches sont le peuple originaire majoritaire. Les politiques interculturelles donnent des résultats mitigés, à l'exception peut-être de la santé interculturelle. Mais l'interculturalité se vit au jour le jour au sein même de la population, mapuche et *winka*. Dans ce contexte, les femmes mapuches williches sont des agents importants d'interculturalité. Ces femmes jouent un rôle remarquable au profit du peuple mapuche. Elles témoignent d'une résilience culturelle communautaire alliée à une singulière logique *féministe*, celle des femmes natives de la Patagonie chilienne peu soucieuses des élaborations théoriques. Il s'agit de femmes en mouvement. Ce travail repose sur une étude empirique réalisée avec un ensemble conséquent de femmes mapuches williches, principalement en ayant recours aux focus group et entrevues personnelles, depuis une perspective anthropologique.

Mots-clés : femmes mapuche williche, interculturalité, résilience culturelle, Patagonie chilienne

Mujeres mapuches williches de la Patagonia chilena en el cruce de los encuentros interculturales

Resumen

En Chile, los Mapuches son el pueblo originario más numeroso. Actualmente, las políticas interculturales logran resultados dispares, con excepción de la salud intercultural. Sin embargo, la interculturalidad está presente día con día en la población mapuche y *winka*. En este contexto, las mujeres mapuches williches son agentes importantes de interculturalidad, juegan un papel notable para el provecho del pueblo mapuche. Demuestran una resiliencia cultural vinculada con una peculiar lógica *feminista*, aquella de mujeres nativas de la Patagonia chilena que se demuestran poco preocupadas con las elaboraciones teóricas. Son mujeres en movimiento. Este artículo se fundamenta en un trabajo empírico que se desempeñó con un importante conjunto de mujeres mapuches williches, principalmente a

partir de la aplicación de talleres focales y entrevistas personales, privilegiando un enfoque antropológico.

Palabras clave: mujeres mapuches williche, interculturalidad, resiliencia cultural, Patagonia chilena

Mapuche williche women of Chilean Patagonia at the crossroads of intercultural encounters

Abstract

In Chile, the Mapuche are the majority Native people. Cross-cultural policies have mixed results, perhaps with the exception of intercultural health. But the interculturality is lived from day to day within the population, mapuche and winka. In this context, mapuche williche women are important agents of interculturality. These women play a remarkable role for the benefit of the Mapuche people. They testify to a community cultural resilience combined with a singular *feminist* logic, that of native women in Chilean Patagonia, who are not concerned with theoretical elaborations. These are women on the move. This paper is based on an empirical study carried out with a large group of Mapuche williche women, mainly through focus groups and personal interviews, from an anthropological perspective.

Keywords : Mapuche williche women, interculturality, cultural resilience, Chilean Patagonia

1. Une problématique en trois volets et une méthodologie

Dans la Région des Lacs (*Región de los Lagos*) et dans celle des Rivières (*Región de los Ríos*) où se trouve la majeure partie de leur territoire ancestral, l'action des femmes mapuches williches a acquis durant les quatre dernières décennies une importance vitale tant pour le genre féminin que pour le peuple originaire auquel elles déclarent appartenir.

Nous entendons dissenter dans les lignes qui suivent sur trois des aspects qui nous ont semblé revêtir un impact particulièrement profond et ouvrir des espaces de discussions au niveau académique. Il s'agit de trois concepts qui ont connu et connaissent encore un certain succès parmi les chercheurs, au risque de parfois en atténuer la teneur. Citons l'interculturalité, les féminismes reposant sur une épistémologie du sud (ou périphériques) et la résilience communautaire¹.

Nous considérons ces trois notions sur le mode opératoire de trois tableaux scindés mais peu ou même pas séparés dans les faits quotidiens que vivent les femmes dont il sera ici question. Précisons enfin qu'à l'exception du vocable interculturalité qu'elles utilisent tel quel, ceux de féminisme et de *resilience* sont absents de leur

vocabulaire, tant en espagnol qu'en *chesungun*, la variante linguistique mapuche williche du *mapudungun*, la matrice linguistique dominante de la langue parlée principalement par les Mapuches de la Région de l'Araucanie. Cependant nous avons pu noter en ce qui concerne la résilience, des formules qui expriment parfaitement l'idée de se reconstruire en se fortifiant. Par contre, féminisme éveille, on le verra, une certaine suspicion ou même un rejet par la plupart des femmes interrogées. Nous n'avons connaissance d'aucun équivalent linguistique même de manière imagée. Quand elles en parlent, elles le font depuis l'espagnol mais de préférence et dans la même langue, elles recourent plus volontiers à l'*empowerment*. Ce qui, en tout état de cause, n'est pas banal.

Cela dit, notre travail repose sur les informations directement obtenues lors des 6 *focus groups* qui ont été organisés à notre requête à San Juan de la Costa (Secteur de Los Hualles), Puyehue (Secteur de Santa Elvira), Puerto Octay (Secteur de El Inca), Alerce Histórico, Panguipulli et Lanco (Secteur de Malalhue). Ces communes de la Région des Rivières et de celle des Lacs offrent une importante densité mapuche. Elles sont donc représentatives. Chaque groupe a compté sur une participation moyenne de 8 personnes dont l'âge peut varier entre 25 et 70 ans approximativement. Aucun critère de sélection n'a été privilégié, si ce n'est être membre d'une communauté native constituée selon les termes de la Loi Indigène (*Ley Indígena*) 19.253 de 1993, en son paragraphe 4. Une dizaine de séances d'entretiens individuels avec les responsables de la communauté, brèves, ont aidé à préciser certaines zones d'ombre que les rencontres groupales avaient laissées. *Focus group* et entretiens individuels ont tous été acceptés par les intervenantes et un consentement d'exploitation des données a été signé en double exemplaire entre elles et le chercheur. Les entretiens visaient à évaluer, depuis le discours propre des femmes, la construction d'une praxis féminine originale s'inscrivant dans les mécanismes conséquents propice à la survie culturelle de l'ensemble des Mapuches williches. Ce que nous avons entrevu comme un phénomène de résilience communautaire. Ce fut aussi notre hypothèse de travail en 2016 et 2017. Nous désirons signaler qu'en dépit de notre souci de ne pas intervenir dans les discussions, nous ne sommes pas libre de subjectivité et d'interprétations sans aucun doute éloignées de la pensée même de nos interlocutrices. Le travail de terrain est à ce prix.

Enfin nous avons délibérément choisi de réfléchir, non sur l'interculturalité institutionnelle ou telle qu'elle apparaît dans les programmes officiels (politiques publiques), mais sur l'expression et la mise en action que donnent les femmes mapuches de ce mode particulier de dialogue tel qu'il s'expérimente dans les contacts journaliers entre les Mapuches et les non mapuches (chiliens dans ce cas)

des régions mentionnées. Nous verrons que tel *agency*² pratique porte les traces d'une élaboration d'un féminisme singulier, que l'on pourra caractériser comme émanant *du sud*, situé dans l'orbite périphérique des centres de production des savoirs et de transformation du monde de la vie. A ce sujet, nous nous rallions une fois de plus à De Sousa Santos qui affirme que *pour apprendre à partir du Sud, nous devons, dès le départ, laisser parler le Sud* (De Sousa Santos, 2000 : 425)³. Sans aucun doute, ici se créent de nouveaux modes de production et de valorisation des savoirs depuis le sein même des groupes sociaux qui ont, historiquement, souffert toutes sortes de destruction, de violence et de discrimination dont les racines plongent dans le capitalisme conquérant, le colonialisme et les logiques patriarcales qui les soutiennent.

2. Un état des lieux alambiqué

Au Chili, comme dans la plupart des pays de l'Amérique Latine, les politiques interculturelles mises en branle par les gouvernements éveillent bien des attentes ainsi que tout un cortège de critiques les plus diverses. Pour Fuenzalida cela est certes peu surprenant quand on considère avec lui que *les revendications, de la part des peuples indigènes, de plus d'autonomie et d'implication⁴ de l'interculturalité dans les divers domaines de l'action de l'État, font partie des luttes de résistance et d'opposition aux logiques de développement que matérialisent les gouvernements* (Fuenzalida, 2014 : 113). De fait, ce qui semble important, en premier lieu, pour tous les acteurs consultés (Mapuche ou *winkas*⁵), c'est vivre en paix et éviter les problèmes interethniques inutiles et déplaisants.

En ce qui concerne la perspective *féministe* périphérique que nous abordons, les défis ne sont pas des moindres. On a dit plus haut que la référence explicite à une quelconque forme de féminisme de la part des femmes originaires mapuche williche est absente. De plus, à les interroger directement sur le sujet, les réactions les plus hétéroclites se font jour : l'une rejette l'idée de se sentir féministe ; l'autre affirme ne pas trop savoir de quoi il s'agit, et l'autre, enfin, se qualifierait telle s'il n'existait cette embarrassante mauvaise presse qui fait du féminisme une entreprise opposée aux hommes. Les schémas des féminismes académiques *blancs*⁶ se heurtent de front aux préoccupations nettement plus pragmatiques de ces femmes. Rosa lance : *Je n'ai jamais vu une féministe prendre au sérieux nos revendications et quand elles le font, c'est pour leur gloriole ou à leurs avantages*. Cependant nous défendons l'idée qu'il existe bien une trame féministe laquelle, à ne pas être étudiée avec les instruments conceptuels que nous donnent les sciences sociales, laisse complètement dans l'ombre tout un corpus théorique et pratique dont les femmes mapuches sont les créatrices. Ce sont nos *interprétations* fondées

sur leurs déclarations que nous présentons ici sans vouloir forcer les dires de nos collaboratrices. Ceci explique que nous ayons recours au concept de féminisme *sui generis* qui a été développé ailleurs (Duquesnoy, 2015).

Revenons quelques instants sur les enjeux qui sous-tendent l'interculturalité.

Tout d'abord, et si l'on nous permet de désigner comme interculturalité appliquée les initiatives officielles à charge de diverses institutions et organismes (citons la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena⁷ - communément connue comme CONADI ou les programmes d'Éducation Interculturelle Bilingue - sigles, EIB), là se trouverait un terrain fertile où foisonnent les rencontres enrichissantes comme les désillusions irritantes. Les initiatives locales ne manquent pas pour créer des liens et des lieux de discussion. Par exemple, la Universidad de los Lagos (ULA) à Osorno a pris le soin depuis quelques années de toujours inviter les Mapuches aux séminaires et journées académiques touchant des thèmes qui les concernent. Dresser un tableau exhaustif des bienfaits et/ou méfaits de l'interculturalité ne s'avère pas facile. De fait, pour la plupart des Mapuches elle ne serait ni bonne ni mauvaise, ce qui ne permet pas une vision claire des relations interethniques, bien que dans l'ensemble on noterait une tendance à une meilleure acceptation de leurs particularités parmi la population chilienne. (Voir Diaporama de l'Étude Longitudinale des Relations Interculturelles, *Estudio Longitudinal de Relaciones Interculturales*, ELRI, 2017). Cependant la discrimination positive dont jouissent les peuples originaires pour acquérir certains bénéfices, provoque pas mal de murmures chez les *winkas* et des effets pervers de compétition et de désarticulation entre les Mapuches parmi lesquels on observe *une érosion de la trame sociale présente dans les communautés parentales traditionnelles* (Caniguan et al., 2013 :220). Ce qui gêne parfois, on le comprend, les rapprochements tangibles. Cependant, en dépit des différences notables dans le jeu et les enjeux des relations interculturelles au niveau de l'organisation locale, on remarque que les acteurs unissent leurs revendications en cas de menace extérieure.

Ensuite, il est impérieux d'évaluer l'existence (ou l'apparition) du Féminisme⁸ entendu comme mouvement ou phénomène quand il s'agit d'interpréter le dynamisme saisissant des femmes mapuches williches. En ce sens, il ne fait aucun doute qu'elles sont les actrices et agents qui invente[nt], à partir de [leur] propre expérience, les conditions futures de vie ensemble (Zask, 2017 : 15), mais aussi actuel. De fait, à adapter ce que nous livre cette autrice, nos femmes mapuches williches inventent ces conditions puisque, comme destinataires de ce qui leur a été transmis, elles en transforment et adaptent les éléments tout en prenant une part active à ce processus. Voyons que pour beaucoup de celles-ci, les affubler de *féministes* semble n'être qu'une extrapolation inopportune due au fait qu'elles

accolent aux militantes féministes tous les stéréotypes imaginables dont il se dégage la nette image d'un genre de femme occidentale, revancharde, aux pantalons bien ajustés (si l'on nous permet cette expression) et surtout en lutte constante contre les hommes et pour la satisfaction de leur propre confort et de leur plaisir sexuel. Les femmes natives préfèrent évoquer la complémentarité des sexes —laquelle ne peut être assimilée à l'égalité pas plus qu'elle ne l'implique— alliée à celle des genres dont leurs mythes rappellent l'émergence. Ce qui n'empêche aucunement la jouissance des plaisirs de tous ordres. On le sait : le peuple mapuche possède une cosmovision très riche et très complexe où tous les éléments occupent une place bien définie mais pas nécessairement statique ou contraire aux changements culturels. Il semblerait davantage que l'on assiste à des propositions existentielles et pratiques de femmes en mouvement plutôt qu'à un mouvement de femmes, sans vouloir forcer outre mesure ce jeu de mots que je reprends à Begoña Zabala. Il n'y a, en effet, que très peu d'activistes militantes lesquelles, par ailleurs, si elles peuvent affirmer leur lien ethnique, s'affichent d'abord comme féministe sans créer pour autant un mouvement de femmes natives féministes. De plus pour évoquer correctement un mouvement au sens des sciences sociales, il faudrait pouvoir ébaucher l'équivalent d'un type idéal qui mettrait au moins en exergue une ligne commune d'action et de pensée, une ferme solidarité basée sur la cohésion et sans doute un activisme fréquent et concerté débouchant sur des actions publiques, voire médiatiques. Dans les faits, nous pensons qu'il existe une sorte de noyau fort et actif, certes sans trop de base idéologique ou théorique, qui gère un discours et un ensemble de principes du type féministe. Ce noyau constitué de femmes plus audacieuses et clairement plus entreprenantes, entraîne à sa suite toutes les consœurs qui estiment meilleur d'unir les moyens et les forces pour faire entendre et valoir leurs points de vue, leurs demandes et leurs nécessités. Que tout ceci soit au profit du genre féminin est une chose, et qu'il le soit au profit du groupe ethnique ne semble pas nécessairement en être une autre tout à fait séparée puisque ce qui bénéficie à l'un profite à l'autre.

Voyons également, et pour revenir sur l'interculturalité dans les régions étudiées, que les politiques encourageant l'interculturalité dénotent généralement un déséquilibre épistémique, au moins dès leur conception dans les cénacles du pouvoir. Et souvent jusque dans leur application sur le terrain. Car, on s'en doute, ce sont les soi-disant bénéficiaires de ces politiques qui sont *les principaux acteurs affectés (...) [eux] qui peuvent donner des solutions enracinées dans leur cosmovision et valeurs intangibles, sans perdre la dimension culturelle sous-jacente à leurs problèmes.* (Figuerola, 2012 : 149). Nul ne s'étonnera que ce genre de politique s'origine dans une matrice de domination dans laquelle le plus fort domine, avec

des degrés divers d'oppression, ses minorités. De fait, paradoxalement, s'il fallait définir l'interculturalité *a contrario*, on n'hésiterait pas à affirmer que dans cette pratique du dialogue, base et objectif mêmes de la confrontation interculturelle entre pairs égaux, le plus difficile consiste sans aucun doute à faire fi de la supériorité que s'attribue le groupe dominant au détriment du groupe subordonné. L'interculturalité met en jeu une subtile dialectique entre les rapports de force. Depuis l'Etat, il s'agit couramment de mettre en œuvre des microprojets de développement, au sein des marchés globaux, de la part des membres des communautés rurales enchaînées à leurs territoires ancestraux. Par contre, ce qu'exigent les Mapuches a beaucoup plus à voir avec la compréhension et le respect de leurs singularités éducatives, sociales et culturelles (sans pour autant rejeter tout ce qui pourra les aider à améliorer leurs conditions de vie, qu'elles soient sanitaires, économiques, productives, etc.). A y regarder de plus près, la grammaire interculturelle officielle reste ambiguë malgré les indéniables possibilités d'ouverture entrevues ces dernières années. Encore que les politiques publiques devraient s'interculturaliser de fond en comble. Une éducatrice bilingue nous manifestait il y a peu : *Avant, dans les écoles, on nous empêchait de parler chesungun. Maintenant les instituteurs se moquent des gosses qui ne parlent pas leur langue. Ils les taxent d'ignorants ou de peu dévoués à leur culture. Et ils se mettent à ridiculiser leurs parents disant qu'ils ont perdu le sang mapuche en eux.* Réaction qui, pour ne pas être bien sûr généralisable mais, qui manifeste toutefois bon nombre de non mapuche sclérose l'identité mapuche qu'il juge inébranlable, c'est-à-dire pétrifiée et réifiée.

Dans les faits les peuples originaires du Chili, dans leur ensemble, souffrent une discrimination constante, qu'elle soit positive ou non. Évidemment les pratiques ethno- et egocidaires appartiennent au passé (pas trop éloigné en fait). Cependant, dans les zones rurales les avancées des entreprises minières, forestières ou autres mettent en péril les écosystèmes, provoquant l'ire des peuples originaires qui n'hésitent pas à se mobiliser et mettre en branle au besoin les mécanismes juridiques nationaux et internationaux. Les manières ont changé mais elles s'inscrivent de nos jours dans un registre politique multiculturel responsable de l'apparition de nouvelles différences et d'une folklorisation outrancière. Le fait de ne pas avoir accordé jusqu'à nos jours la reconnaissance constitutionnelle aux peuples originaires du Chili, montre avec suffisance combien ceux-ci sont maintenus entre recommandations légales et les lenteurs ou précipitations en leur application. Et cela est tellement évident en ce qui concerne l'EIB (Educación Intercultural Bilingüe) dans les régions où les Mapuches sont néanmoins numériquement représentatifs.

En dépit des difficultés mentionnées, au niveau local, la plupart des personnes tente de vivre au jour le jour les meilleures relations possibles et cherche les façons d'articuler avec respect leurs différences afin de *resignifier* et réinterpréter les espaces qu'elles partagent tels le territoire, les lieux d'enseignement ou les hôpitaux. On inclura aussi leurs expériences et histoires de vie même si celles-ci se teignent de conflits ou de rapprochements heureux tels les mariages ou les invitations aux rites communautaires mapuches. C'est sans aucun doute dans ces espaces que se joue pratiquement au corps à corps ce que nous appellerions l'interculturalité non officialisée. En ce sens, on peut affirmer que les relations interculturelles se déroulent fréquemment en marge des discours et politiques officiels.

Hélas le tableau n'est pas toujours aussi rose. Les contacts quotidiens sont aussi le théâtre maussade de disputes qui mettent en cause la coexistence joviale entre les Mapuches et les non Mapuches (chiliens). On donnera comme exemples les heurts qui opposent les propriétaires fonciers locaux (en majorité descendants des colons allemands arrivés au début du siècle dernier) aux habitants des communautés, petits propriétaires de parcelles desquelles ils assurent souvent une économie de subsistance. L'unité territoriale réunie autour d'un ancêtre commun, *lof*, Coñuecar d'Alerce Histórico (Province de Llanquihue) est régulièrement exposé aux chantages et menaces, pour ne donner qu'un seul exemple. Conflits qui obligent autant qu'ils irritent les parties en d'interminables recours juridiques et qui donnent cette impression tout aussi agaçante que tous *les winkas sont pareils !*⁹, amalgame infécond, on nous le conviendra, aux rapprochements interculturels. Ces incidents soulèvent le problème de la carence d'apprentissage à la cohabitation et à l'entendement mutuel au quotidien tant de la part des pouvoirs officiels que de la part des Mapuches en général. Domine encore cette impression que, d'une part, l'État chilien cherche à homogénéiser ces populations (de nos jours au moins au niveau de la production économique) et que, d'autre part, les Mapuche se sentent *infériorisés* et minorisés. Quoique l'on ne puisse pas généraliser cette impression et qu'il faudrait la nuancer de façon plus aiguë, il reste que l'on peut l'ignorer complètement. *Mentez, prête-t-on à Catherine de Médicis, il en restera toujours quelque chose !* La peur de l'autre et l'ignorance qui la fonde alimentent le terroir des haines et des violences.

3. Et si on parlait de féminisme...

Il n'est pas aisé de parler de féminisme parmi les femmes mapuches williches cela pour les raisons entrevues plus haut. Le concept autant que ses manifestations pratiques et ses discours sont en perpétuelle et rapide évolution. Au niveau latino-américain, après une nette influence des courants hégémoniques issus du

centre global, on a assisté à une vive (et indispensable) critique qui a été menée de front tant au sein de l'académie qu'aux premières lignes des *nouveaux* sujets sociaux. Parmi ceux-ci mentionnons les actrices, tant intellectuelles que de la base, qu'elles soient natives, afro-descendantes, métisses, lesbiennes ou autres ont été et restent les protagonistes, donnant à n'en pas douter, une vitalité renouvelée à la pensée féministe. Il y a à cela des raisons historiques, sociales et idéologiques qui ne peuvent être traitées ici. Aussi nous nous permettons de renvoyer pour nos lecteurs et lectrices hispanophones à Magdalena Valdivieso (2014) qui dresse un tableau schématique mais suffisant de la situation des féminismes dans les Amériques Latines et dans les Caraïbes. Insistons enfin sur le fait que les auteur(e)s ne manquent pas parmi ceux et celles qui se font les porte-voix de cette importante contribution critique et périphérique 10. C'est dans ce sens que nous incorporons ces propositions comme enrichissant les épistémologies du sud. Pour reprendre à notre compte ce qu'en dit De Sousa Santos : elles incarnent les *exigences de nouveaux modes de production, de valorisation des connaissances valables, scientifiques ou non [car de fait] la compréhension du monde est bien plus vaste que la compréhension occidentale du monde* (De Sousa, 2009 : 16).

Dans les grandes lignes, ces femmes ont revendiqué haut et fort leur place au sein du quorum des femmes insistant que le fait que le sujet *femme* est loin d'être universel. Et offre au contraire toute une panoplie de gammes qui les distinguent entre elles. Citons la classe, la race, le niveau d'études, le travail, la condition économique, le lieu géographique, etc. Ce qui renvoie au concept d'intersectionnalité qui semble connaître depuis quelques années un vif intérêt dans certains cercles féministes de discussion. Bien qu'aucune définition ne s'impose, on admettra que cette notion permet d'explorer] *comment les divers axes de la différence s'articulent simultanément en de multiples niveaux [favorisant] l'apparition des modalités d'exclusions, d'inégalité[et] de formation des sujets spécifiques dans [leur] contexte* (Brah, 2013 : 16). Le recours à ce concept fut capital pour dévoiler les pièges de l'eurocentrisme et de sa prétention à hypostasier *la femme* (universelle). Gageons que cette simple mention relative à ce concept assez complexe puisse être suffisante pour poursuivre notre exposé.

Nous ne pensons pas pour autant utile de proposer une autre définition de féminisme car cela nous exposerait à rivaliser vainement avec nos collègues et à nous livrer à une surenchère tout aussi épuisante que oiseuse. Aussi nous nous contenterons de citer l'une ou l'autre qui ont l'avantage d'être suffisante sans pour autant être complète et couvrir un ensemble de réalités et de contextes historiquement et géographiquement changeants autant que soumis à des paramètres philosophiques versatiles. Mais nous pensons que, dans son essence même et ses

objectifs transhistoriques et transculturels, une pensée et une praxis chère au Féminisme émerge là où des femmes se rebiffent, seules ou ensemble contre l'oppression et la domination qu'elles endurent dans des sociétés de type patriarcal et exigent en conséquence leur droit à transformer les modes de vie qui les oppriment. Telle appréciation, on en conviendra, évite délibérément la dichotomie manichéenne chère à certains courants qui opposent la femme/femelle à l'homme/mâle, laquelle est étrange et étrangère à la pensée des Mapuches. Et, tout au moins pour les courants de la deuxième vague et tout au long du sous-continent latino-américain, ceux-ci ont été fort probablement le phénomène subversif le plus significatif du XXème siècle, de par sa profonde remise en question des modes de pensées unilatéraux et hégémoniques relatifs aux relations humaines ainsi qu'aux contextes sociopolitiques, économiques, culturels et sexuels dans lesquels elles sont vécus (Vargas, 2002 : 1).

L'observation de terrain qui comporte toujours, on le sait, des heures de patientes et animées conversations, nous ont appris que ce que privilégient nos collaboratrices d'enquête est d'atteindre une satisfaisante réconciliation politique et la reconnaissance de leurs singularités culturelles. Cela tant dans le domaine privé que public. Et elles le tentent dans le dialogue et en confrontation avec toutes les formes de pouvoir qui subjuguent les femmes : époux ou compagnons, pères ou frères, représentants des structures patriarcales (souvent machistes) communautaires, Etat et institutions en tous genres. En ce sens, elles cherchent à induire des changements consistants à l'intérieur de leur groupe ethnique ainsi qu'au sein de la société ambiante. Ce qui serait suffisant pour comprendre qu'elles mettent en question les structures de la domination masculine et visent leur libération sociale et psychologique chaque fois que les conditions de désavantage sont concrètes. La combativité s'allie alors à l'ingéniosité : toutes deux se vivant la plupart du temps dans l'associativité, le partage et la participation. S'approche alors du moins à titre d'hypothèse de travail une forte dose de résilience. Et voilà réunis les ingrédients de l'*aptitude adaptive et de l'intelligence sociale* (Buxó i Rey 1991 : 234) sans lesquelles l'*agentivité* signalée en note ne pourrait voir le jour.

S'il nous est permis d'arguer l'existence (émergente) d'un féminisme singulier (ou *sui generis*, comme nous l'avons proposé en d'autres occasions), il est loisible de dégager une clef importante pour entrer dans cette conception peu banale : mettre en syntonie les inquiétudes sociales et ethniques de ces femmes, c'est à dire communautaires, avec le souci de *se sentir et être femme*. S'il nous est permis de citer au moins une de nos collaboratrices, écoutons Cristina Arón : *Pour moi, redécouvrir le mystère d'être femme, c'est cela le féminisme et je vis ça dans ma tradition. C'est d'être l'autre face qui complète l'homme. Et cela est un*

chemin merveilleux qui me guide jusqu'à mes racines, jusqu'à ma culture. Nous revoici à un pas de notre point de départ : la complémentarité entre la femme et l'homme ; entre le sexe masculin et le sexe féminin ; entre les corps sexués homme et femme. Mais avec une précision importante : ce féminisme-là ne sépare pas de la culture acquise ou redécouverte car il en devient le chemin et en quelque sorte, le prétexte.

Nous considérons que les féminismes natifs des Amériques Latines offrent cette originalité (par ailleurs déjà soulignée par d'autres) qui lie la pensée, la praxis et les besoins du genre féminin avec la pensée, la praxis et les besoins du groupe ethnique auquel les femmes appartiennent et qu'elles revendiquent comme leur. Ceci nous permet d'assister à un mode originaire et féminin d'être pour soi tout en étant *pour les autres*. De telles avancées alimentent l'énorme richesse des féminismes continentaux auxquels une constante dynamique impose une critique fertile. Des féminismes périphériques, certes, qui en raison de leur multi-dimensionnalité mettent en évidence un phénomène *très profond, différencié, indépendant et en mouvement* (Śniadecka-Kotarska, 2013: 165). De fait, leur rayon d'action sociale, politique et culturelle interpelle : 1) le système politique (mais avec une présence réelle encore déficiente), 2) l'activité publique locale et régionale pour élaborer et proposer des alternatives en vue de 3) l'édification d'une société civile et des espaces privés plus justes et davantage équilibrés¹¹.

Nous aborderons avec ce dernier point les interstices d'interculturalité que fomentent ces femmes.

4. Une interculturalité engagée par les femmes mapuches williches

Nous ne nous étendrons pas sur la théorie liée à l'interculturalité. On en connaît les lignes principales qui se résumeraient à dire que l'interculturalité consacre la pratique de dialogues et de conflits assumés librement entre parties partageant des cultures différentes. Cette pratique du dialogue ne peut s'engager que si elle se galvanise dans une volonté politique de transformation pour le bien des interlocuteurs considérés comme égaux à tous points de vue. Ce qui exclut une logique de subordination et par conséquent, celle de majorité ethnique jalousement dépositaire des seuls vrais paramètres sociaux, politiques et culturels. L'interculturalité n'est possible que si elle meut en toute bonne foi les partenaires qui s'y exposent. Elle est donc une alternative pour le bien-être et le vivre mieux des sociétés contemporaines trop soumises aux antagonismes desséchants qui n'entraînent que le cloisonnement des parties ainsi que la peur mutuelle.

En ce qui concerne l'interculturalité au Chili, ce thème est beaucoup trop dense pour le traiter judicieusement ici. Par contre, nous avons donné plus haut certains éléments utiles pour aborder les réflexions suivantes, du moins pour les régions politiques où nous menons nos enquêtes de terrain.

Les peuples originaires du Chili vivent en contact fréquent et régulier avec les *winkas*. Une immense majorité habite et travaille dans les villes de petite, moyenne ou grande densité de population. Dans le cas des Mapuches, on estime à plus de 60%, selon l'enquête réalisée en 2016 par le Centro de Estudios Públicos (Centre d'Etudes Publiques) ceux-là qui se sont établis dans les centres urbains, notamment Santiago¹². Cependant, si on reste dans la Région des Lacs ou des Rivières, une importante proportion vit à Osorno, Puerto Montt ou Valdivia. C'est dire que très peu n'entreprendrait que de rares ou fortuits rapports¹³ avec le monde *winka*, lequel représente le parangon culturel discrétionnaire au grand dam des Mapuche. Cette répartition géo-sociale très éparse permettrait d'ébaucher une échelle hautement nuancée des degrés d'interculturalité acquise et promue. On pourrait affirmer très schématiquement que les Mapuche urbains, plus acculturés que leurs frères ruraux, se montrent plus ouverts au dialogue et à l'enchevêtrement interculturel. Cependant, on risquerait de commettre bien d'erreurs à généraliser ce modèle schématique. Néanmoins il n'interdit pas une certaine logique.

Toujours est-il que la plupart des femmes mapuches accordent beaucoup d'importance aux relations interethniques, que ce soit évidemment avec leurs sœurs des 8 autres peuples originaires reconnus au Chili ou celles d'autres pays et continents, mais aussi avec les femmes de la société *blanche* du Chili. Avec ces dernières mais aussi avec les hommes, les plus ouvertes au dialogue déploient une activité interculturelle forte, soutenue et critique. Ce qui ne va pas sans accrocs, irritations, incompréhension ou déceptions. De plus, elles jouent souvent le rôle de charnière interactive entre les deux mondes culturels auxquels inexorablement elles ne peuvent échapper : le mapuche et le *winka*. Car elles sont ce que nous appellerions des timonnières interculturelles. Dynamique complexe qui, ici, les expose couramment aux accusations et blâmes acerbes de la part des Mapuche moins ouverts ou hermétiques aux rapprochements avec les Chiliens ; là engendrent des attitudes de rejet ou de moquerie de la part des Chiliens plus réactifs. Dans le premier cas elles se calquent de *chilien*, les admoneste-t-on (*se awinkan*, soit de s'entacher de *winka*) ; dans le second, elles se voient accusées de ne plus être que des femmes natives à demi et fourbes. Ce sont bien sûr des réactions extrêmes mais elles parsèment le chemin de ces passeuses (inter)culturelles. Cependant, malgré ces déboires, elles continuent de l'avant et victorieuses au sein de leurs communautés, elles grappillent cette crédibilité unique qui favorise un accès chaque fois

plus important à la visibilité interne et externe. Ce qui est un gage de force et de revitalisation de leur estime de soi, individuelle et collective. On l'aura compris, nous venons d'ouvrir la porte à quelques réflexions sur la résilience.

5. D'une certaine résilience

Ici nous avons beaucoup souffert. On nous a volé notre terre, nos lacs, nos forêts.

On nous a punis durement quand nous parlions notre langue.

Nous avons presque tout perdu, notre religion, notre identité, notre mapu.

Mais nous sommes ici, debout. Nous sommes forts. Notre histoire nous rend forts.

Tout ce que nous avons souffert, nous rend forts.

Celia, Association Meli Willi Mapu (Puyehue). Interview d'enquête.

(Notre traduction).

Il peut paraître aventureux d'emprunter à la psychologie le concept de « résilience » pour l'appliquer à un ensemble d'analyse d'ordre anthropologique et sociologique. Cependant nous pensons que cette audace est justifiée car, comme on le verra, nous ne commettons pas l'imprudence d'outrepasser certaines limites. Ce qui nous intéresse, c'est cette idée force qui consiste à sublimer les traumatismes par une attitude positive et constructive. Nous postulons avec l'École latino-américaine que la résilience se vérifie également quand un groupe est affecté très durement (cataclysme naturel, politique ou social) et qu'il se remet, vigoureux et inventif. C'est alors un envol qui potentialise le bien collectif et communautaire. Le long exergue met ce principe en évidence, croyons-nous.

On observe sur le terrain, et si notre hypothèse est juste, que les femmes mapuches williches n'hésitent pas à remémorer les événements tragiques auxquels leur peuple a été soumis, bien qu'ils soient relativement récents. On se souviendra avec tristesse et rage du massacre de Forrahue (1912) ou des disparitions et les outrages survenus pendant la dictature de Pinochet (1973-1990). Chaque coup dur, même ceux qui peuvent survenir au quotidien de la vie politique chilienne, semble redoubler de force et de vigueur l'énergie combative d'un peuple qui ne veut pas mourir. Au niveau communautaire, la résilience met en branle une somme interactive de procédés et de stratégies en faveur de la réorganisation des signifiants, symboles, attitudes, valeurs et comportements culturels usuellement admis, partagés et transmis par un tout ethnique à la fois relativement uniforme quoique diversifié (voire fragmenté parfois). Ces mécanismes aujourd'hui principalement assurés par les femmes visent à assurer la permanence (entendons la survie) et la reproduction du groupe. Ils permettent accessoirement d'équilibrer et de réajuster les moyens, les potentiels et les nécessités de l'ensemble pour en garantir

la survivance. Ce qui oblige à considérer la résilience communautaire comme « contextuelle et historique » (Gómez et Kotliarenco, 2010 : 108). Affirmation qui l'insère chacun des moments du processus dans un incessant mouvement évolutif interdépendant des circonstances, lieux et personnes en étroite relation.

Il semble admis que la résilience octroie divers bénéfices à ceux-là qui ont été exposés à de violentes commotions et qui ont trouvé sur leur chemin les facteurs qui ont déclenché une réaction résiliente. Toutefois les traumatismes doivent être re-signifiés et réélaborés avec de subtils mécanismes qui mettent en jeu la mémoire et les façons dont la remémoration des séquences traumatiques se déroulent. Car ils doivent se réintégrer dans le devenir de celui-là qui a souffert et qui lui donne un sens nouveau, source du rebond prometteur et porteur d'opportunités. Ces mécanismes sont indispensables : ils assurent, en effet, la transmission de la mémoire, qu'elle soit selon les cas, individuelle ou collective et confortent le saut dans le présent.

On peut soutenir qu'un des rôles sociaux les plus accusés que la culture mapuche attribue au genre féminin reste celui de transmettre les éléments culturels et la mémoire. Ce qui fortifie, à l'intérieur du noyau culturel, la trame sociale et immunise celui-là contre l'oubli et, à l'extérieur, importune les trop fréquentes entraves ou négations institutionnelles. Il reste que la tâche de la passation culturelle, aussi ingrate qu'elle soit, met en œuvre tout un ensemble de facteurs protecteurs idoines à la résilience communautaire. La personne s'en trouve grandie mais aussi le groupe d'appartenance. Nous avons perçu cela notamment lors des entrevues réalisées auprès des fondatrices de l'Association *Malgnmapu*¹⁴ dont les racines plongent dans la clandestinité que la dictature imposa à toutes les formes possibles du monde associatif et dans les *Centros de Madres*. Toutes les femmes consultées rapportent avoir été avec plus ou moins de violence, victimes d'abus que seul le machisme justifierait. Toutes affirment avoir trouvé dans l'association et auprès de leurs compagnes les éléments qui les ont fait prendre confiance en elles et rebondir (littéralement). La distance que quatre décennies impose à la mémoire n'atténue pas l'émotion qu'elles manifestent à évoquer ces moments gratifiants en dépit des difficultés nombreuses que la dure main du mari ou du père, autre version en quelque sorte de la junte militaire, leur infligeait. Et cette association pionnière, composée exclusivement de femmes mapuche williche du monde rural d'Osorno, est reconnue aujourd'hui comme le berceau du renouveau culturel et ethnique des Mapuche Williche de la Patagonie du sud chilien. De ce berceau ont germé tous les groupements de femmes mapuche williche postérieur. Nous estimons que l'exemple de *Malgnmapu* que nous donnons, illustre à souhait notre réflexion.

La résilience communautaire favorise l'intégration de la personne dans une communauté culturelle, politique et symbolique, certes, mais aussi relationnelle qui évolue avec lui au rythme de son devenir subjectif propre. Ainsi si le groupe s'affaiblit, le sujet s'amenuise avec lui. Et vice versa. Mais, si au contraire, il se ragaillardit, alors l'individu avec lui se fortifie. L'acteur et son groupe social vivent l'intimité d'une relation d'interdépendance. Sur la scène publique, il est participatif, uni librement avec les autres acteurs avec lesquels ils partagent un minimum d'objectifs communs. Ensemble, ils sont capables d'affronter l'adversité et se mettent à la recherche d'une société plus inclusive et de laquelle la discrimination sera absente. Les femmes mapuche williche que nous avons ici évoquées n'ont pas d'autres buts.

6. Conclusions

Les femmes mapuches avec lesquelles nous travaillons, semblent plus intéressées à générer (inventer, créer) une pensée et une praxis féministes propres, indiquées à leurs besoins et conformes à leur cosmovision, cela avec une préoccupation qui puisse passer par-delà les classes sociales et dans une optique interculturelle seulement si cette dernière est possible et souhaitée entre les parties. Ces plateformes qui servent d'axes à une série d'actions communes, articulent des logiques de dialogue capables de fomentier des alliances constructives, propices également à la reconnaissance des différences. Donc une épistémologie du sud singulière car pensée et agie (actionnée) depuis le sud originaire mapuche williche. Elles témoignent de subtils processus résilients ancrés tant dans leur histoire personnelle que dans celle de leur peuple.

Remerciements

Le présent travail a été financé en grande partie, par la Universidad Bernardo O'Higgins à travers le projet UBO/VRIP 170104 : *Agrupaciones de mujeres mapuches williches de las zonas rurales de la provincia de Osorno. Empoderamiento, agencia-miento sociocultural regional, interculturalidad, memoria y feminismo sui generis*. L'auteur tient à remercier cette institution ainsi que Madame Iris Rumián qui a facilité, en tant qu'interface interculturelle, les nombreux contacts avec les participantes du secteur Misión San Juan.

Annexe : Emplacement géographique des communes mentionnées dans le texte

Commune de Panguipulli --- Province de Valdivia

Commune de Lanco --- Centre ouest de la Province de Valdivia

Commune de San Juan de la Costa --- Ouest de la Province d'Osorno
Commune de Puerto Octay --- Est de la Province d'Osorno
Commune de Puyehue --- Est de la Province d'Osorno
Commune de El Alerce Histórico --- Est de la Province de Llanquihue

<http://www.sigpa.cregionlos-lagos/> [Consulté le 21 janvier 2018].

Bibliographie

- Brah, A. 2013. Pensando en y a través de la interseccionalidad. In: Zapata M. et al. (coords.), *La interseccionalidad en debate*. Berlín: Lateinamerika- Institut der Freien Universität, p. 14-20.
- Buxó i Rey, M. J. 1991. Vitriñas, cristales y espejos: dos modelos de identidad en la cultura urbana de las mujeres quiché de Quetzaltenango Guatemala. In: Luna, I. (comp.). *Mujeres y sociedad. Nuevos enfoques teóricos y metodológicos*. Barcelona: Universitat de Barcelona, p. 231-240.
- Caniguan, N. et al. 2013. Relaciones interculturales en la Ruralidad. In : Durston, J. (coord.), *Pueblos Originarios y sociedad nacional en Chile: La interculturalidad en las prácticas sociales*. Santiago: PNUD, p. 211-225).
- De Sousa Santos, B. 2000. *Crítica de la razón indolente: contra el desperdicio de la experiencia*. Bilbao: Desclée De Brouwer.
- De Sousa Santos B. 2009. *Epistemología del sur*. México: Siglo XXI Editores.
- Duquesnoy, M. 2015. «Mujeres mapuche williche del sur austral chileno. Política y resiliencia comunitaria cultural en la construcción de un feminismo *sui generis*». *Nueva Antropología*, n° 82, p. 83-102.
- Duquesnoy, M. 2018. «¡Todos los winkas son iguales! El trabajo de campo en territorios subordinados». *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*, n° 76, p. 57-79.
- ELRI. (2017). *Estudio Longitudinal de Relaciones interculturales*. Santiago: Centro de Estudios Interculturales e Indígenas. [En ligne] : <http://elri.cl> [Consulté le 21 janvier 2018].
- Facio, Al. 2000. Hacia otra teoría crítica del derecho. In: Herrera, G. (coord.). *Las fisuras del patriarcado. Reflexiones sobre Feminismo y Derecho*. Quito: FLACSO, p. 15-44.
- Figueroa, V. 2012. «La realidad de los pueblos indígenas en Chile: una aproximación sociodemográfica para contribuir al diseño de políticas públicas pertinentes». *Anales*, n° 3, p. 139-153.
- Fuenzalida, P. 2014. «Re-etnización y descolonización: resistencias epistémicas en el currículum intercultural en la Región de los Lagos-Chile». *Polis*, n° 34, p. 107-132.
- Gómez, E., Kotliarenko, M. 2010. «Resiliencia Familiar: un enfoque de investigación e intervención con familias multiproblemáticas». *Revista de Psicología*, n° 2, p. 103-131.
- Śniadecka-Kotarska, M. 2013. ¿Se puede hablar de un feminismo indígena? In: Zapata M. et al. (coords.), *La interseccionalidad en debate*. Berlín: Lateinamerika- Institut der Freien Universität, p. 157-167.
- Valdivieso, M. 2014. Otros tiempos y otros feminismos en América Latina y el Caribe. In: Carosio, A. (coord.). *Feminismos para un cambio civilizatorio*. Caracas: Cerlag/Clacso/ Centro de Estudios de la Mujer, p. 23-38.
- Vargas, V. 2002. Los feminismos latinoamericanos en su tránsito al nuevo milenio (Una lectura política personal). In : Mato, D. (comp.), *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Caracas: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/cultura/vargas.doc>. [Consulté le 5 mai 2015].
- Zask, J. 2017. « Pour une nouvelle définition de la culture. La culture ou l'apprentissage de la liberté ». *La Terrasse*, n° 261. <http://www.journal-laterrasse.fr/pour-une-nouvelle-definition-de-la-culture/>. [Consulté le 21 janvier 2018].

Notes

1. Au sens que lui donne de Santos Sousa quand il évoque les théories émergentes, fruits du post occidentalisme latino-américain.
2. Nous n'avons pas vraiment trouvé de terme équivalent en français à l'espagnol *agenciamiento* proche de l'anglais *agency*. On parlerait d'*agentivité* dans le jargon philosophique du Canada. L'idée que nous voulons souligner est celle de la capacité d'un agent à agir sur le monde et les choses et de les influencer. *Agency* renvoie par conséquent à la perception qu'a la personne (et dans le cas de notre démonstration, un groupe ou un collectif) d'agir sur et dans le monde.
3. Nous sommes responsable de la traduction des citations dont l'original est l'espagnol ou le portugais. Nous signalons que presque toutes les citations traduites en français se font depuis leur original en espagnol. Les reporter en original en fin de texte alourdirait l'ensemble des notes. Nous assumons leur traduction que nous avons tenté le plus fidèle possible.
4. Nous avons choisi de traduire *inclusión* par implication, terme qui apporte, pensons-nous, un aspect décidé et volontariste aux politiques d'Etat.
5. Le *winka*, c'est le non mapuche, l'étranger, celui d'une autre culture (selon Viviana Lenny. Communication personnelle). Selon les contextes, ce mot peut receler de l'agressivité et de la rancœur.
6. Par *blanc*, nous entendons nous référer aux formes et aux discours féministes eurocentrés et importés la plupart du temps depuis le centre global. Ceux-ci restent étrangers aux plateformes locales. En effet, ils déploient des paradigmes propres aux ONG's qui font fi des réalités vécues par les femmes auxquels ils s'adressent.
7. L'article 38 de la Loi Indigène 19.253 (1993) précise que se créera *la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena como un servicio público, funcionalmente descentralizado, dotado de personalidad jurídica y patrimonio propio, sometido a la supervigilancia del Ministerio de Planificación y Cooperación*. Le texte intégral de cette loi est disponible sur la toile.
8. Avec le F majuscule, nous entendons renvoyer à l'ensemble historique et complexe *de tous les courants du féminisme [qui], à quelque niveau que ce soit de transformation du statut juridique et social des femmes, cherchent nécessairement à transformer les relations de pouvoir*. (Facio, 2000: 16).
9. Voir Duquesnoy (2018).
10. Signalons pêle-mêle Lugones, Bidaseca, Vázquez, Paredes, Segato, Carneiro, Curiel, Espinosa, Restrepo, etc. En langue française, nous recommandons les travaux de Jules Falquet.
11. Pour donner un seul exemple, on ne pourrait passer sous silence les revendications et les alternatives que proposent les femmes mapuche williche pour limiter et corriger la détérioration écologique en constante progression au Chili.
12. voir <https://www.cepchile.cl/los-mapuche-rurales-y-urbanos-hoy-marzo-mayo-2016/cep/2016-06-07/195127.html> [Consulté le 21 janvier 2018].
13. On nous a rapporté la situation d'isolement extrême propres à certains secteurs de la Région des Rivières situés au pied des Andes. Leurs habitants ne descendent que très rarement vers les centres urbains, cela uniquement en cas d'urgence. Ces cas sont exceptionnels. Il suffit d'insister sur le fait que les femmes sont alors les plus affectées par cette situation (violences en tout, impossibilité –interdiction– de se soumettre aux contrôles médicaux préventifs, etc.). Information reçue lors d'un *focus group* à Panguipulli, avec l'association féminine *Rayen Liwen*. Nous remercions nos amies pour nous avoir livré ce surprenant renseignement.
14. *Malgnmapu* signifie en chesungun *femmes de la terre*. Viviana Lemuy (1932 -), la cheville pensante de l'association, exprime clairement : *Ce nom s'est imposé de lui-même. Car, comme la terre, nous nous ouvrons et nous souffrons pour donner des fruits. Et cela nous rend heureuses car mapu nous sommes.*