

**ENCHANTER POUR PARTICIPER.
ASSOCIATIONS MAPUCHE AU CHILI ENTRE PROJETS
POLITIQUES ET MEDIATISATION**

Anna Pomaro

Doctorante en Anthropologie Sociale

IRIS-TEPSIS, EHESS

anna.pomaro@gmail.com

Résumé

Dans le contexte du Chili post-dictature, il s'agira d'analyser les carrières politiques et les stratégies de visibilité de certains leaders d'associations indiennes mapuche, notamment en ce qui concerne leur capacité à investir les médias locaux et nationaux, dans une tension permanente entre essentialisation et revendications politiques.

Mots-clés

Médiatisation, Mapuche, politiques identitaires, participation politique, usages

Abstract

This article analyzes the political careers and visibility strategies of some Indian associations leaders in post-dictatorship Chile. The focus is especially centered on their ability to invest the local and national media, in a permanent tension between essentialized representations and political demands.

Keywords

Mediatization, Mapuche, identity policies, political participation, uses

INTRODUCTION

La médiatisation des conflits politiques entre peuples autochtones et États, ainsi que le rôle joué par les médias dans la représentation folklorisée et stéréotypée de l'ethnicité sont des questions omniprésentes en Amérique latine. La population s'identifiant comme Mapuche, au Chili, n'échappe pas à ce phénomène. La représentation de la « question ethnique » par les médias chiliens est liée notamment à la situation de conflit dans le sud du pays autour de l'exploitation des ressources naturelles de la part des grandes compagnies nationales et étrangères et aux revendications territoriales des communautés mapuche¹. Une telle couverture du « conflit », qui comprend souvent une attention pressante aux parcours judiciaires des Mapuche impliqués dans des affrontements et jugés par la loi antiterroriste (Barbut, 2012), véhicule un scénario polarisé entre Mapuche et société chilienne et suscite la méfiance de certains secteurs de la population mapuche vis-à-vis des médias officiels.

Néanmoins, la réalité des Mapuche ne se limite pas à ce genre de portraits. Aujourd'hui, une part importante de la population mapuche habite en milieu urbain, comme l'ont démontré les recensements réalisés en 1992 et 2002. Bien qu'en le caractérisant de façon moins spectaculaire et conflictuelle, les médias s'attachent aussi à restituer une image de ce secteur, en chargeant notamment ce portrait d'éléments folklorisants et essentialisants. Ces portraits culturalistes tendent à représenter les communautés mapuche vivant en milieu urbain comme détachées de toute revendication politique et entretenant des relations de gratitude ou de dépendance vis-à-vis des autorités étatiques.

Or, cette population, en réalité tout aussi prise dans des enjeux de revendication politique, se retrouve à prendre en charge les attentes que les médias projettent sur elle et à composer avec les contraintes et les effets d'essentialisation que l'apparition médiatisée implique.

En fait, si, depuis les années 1980, on a assisté à une prolifération de travaux sur la représentation des minorités ethniques dans les médias, très peu d'études se sont attachées à comprendre la marge de manœuvre et l'usage que les sujets font de ces espaces de visibilité, ainsi que les contraintes auxquelles cette mise en scène médiatique les confronte.

Cet article vise à explorer les différentes modalités par lesquelles les ambitions politiques des Mapuche habitants en contexte urbain se font médiatiques et se saisissent des possibilités ouvertes par la presse, la radio, la télévision, les nouveaux médias. Tout cela en évaluant à chaque fois le poids des contraintes que la médiatisation entraîne. Sous quelles conditions les revendications politiques de cette partie de la population mapuche - qui est considérée comme moins critique vis-à-vis de l'État - s'adaptent-elles aux communications de masse ?

Pour explorer ces questions, il est important de revenir sur les récentes transformations en matière de politiques identitaires au Chili et, plus en général, sur la reconfiguration d'un imaginaire relatif à l'altérité ethnique. Suite à vingt ans de dictature militaire, les populations autochtones ont fait l'objet d'une série de politiques et programmes inspirés des principes du multiculturalisme. Bien que salué comme une avancée majeure dans la reconnaissance d'une nation pluraliste, le scénario que ces politiques ont configuré pose en fait plusieurs questions

¹ Le *mapudungun*, la langue des Mapuche, ne prévoit pas l'accord au pluriel des noms ou des adjectifs. Le terme « mapuche » est donc invariable. Je me tiendrai à cette prescription tout au long de ce texte.

par rapport aux espaces et aux possibilités de participation politique réellement ouverts à ce secteur de la population.

À partir de travaux d'autres chercheurs qui se sont intéressés à la question, je m'appuie sur une étude ethnographique menée dans une municipalité de Santiago du Chili, caractérisée par une forte présence de population autochtone mapuche. J'interroge notamment les façons par lesquelles celle-ci s'ouvre des chemins d'action politique en forçant les cadres de l'interculturalisme tel qu'il est pensé et mis en place depuis les institutions. On voit ainsi comment le recours à l'attention des médias joue un rôle essentiel dans ces stratégies politiques.

Les médias sont alors analysés à la fois comme l'un des principaux outils de visibilité des initiatives des habitants mapuche et comme cadre qui impose la conformation à une certaine image de l'ethnicité, qui soit assez « authentique », convaincante et spectaculaire pour le public.

Finalement, la mobilisation de matériaux ethnographiques pour aborder ces questions permet de ne pas s'arrêter à l'analyse du simple discours produit par les médias officiels, et de restituer la dimension ordinaire du politique et des usages liés à la visibilité médiatique. Seulement à travers la restitution de leurs façons de faire au concret, en fait, on peut saisir comment les individus se construisent des marges de manœuvre pour mettre en pratique leur idée de participation.

UNE NOUVELLE PLACE POUR LES INDIENS AU CHILI

À l'aube de la restauration démocratique des années 1990, les nouveaux gouvernements s'engagent dans la mise en place d'une série de mesures législatives et de programmes qui visent à reconnaître la nature pluriculturelle de la nation chilienne et à permettre aux peuples autochtones d'accéder à des espaces d'expression et de négociation au sein de la société chilienne (Boccaro & Bolados, 2010).

Le premier pas dans cette direction a été la promulgation en 1993 d'une Loi Indienne, par laquelle l'État reconnaît l'existence de « peuples originaires » à l'intérieur de son territoire². Ce texte sera la matrice pour la constitution d'instances gouvernementales d'intermédiation, ainsi que des programmes de développement spécifiquement dédiés à la population autochtone. En fait, la loi décrète, la création de la *Corporacion Nacional de Desarrollo Indígena* (CONADI), un organisme public chargé de promouvoir, coordonner et exécuter l'action de l'État en « faveur du développement intégral des personnes et communautés indiennes et de stimuler leur participation à la vie nationale ». En outre, une reconnaissance juridique est conférée à la formation d'associations autochtones, principal moyen de regroupement de la population mapuche, surtout en milieu urbain.

² Par cette loi, l'État considère comme indien toute personne de nationalité chilienne « qui soient fils de père ou mère indiens, [...], qui habitent le territoire national, et qui possèdent au moins un nom de famille indien » et ceux qui « maintiennent des traits culturels d'une quelconque ethnie indienne, en désignant comme telles la pratique des formes de vie, des coutumes ou de religion de ces ethnies de manière habituelle » (Loi 19.253, paragraphe 2, article 2).

Or, dans ce nouvel environnement, quelles opportunités de participation politique directe ont réellement été créées pour les habitants mapuche au niveau local et, plus généralement, au sein de l'État ?

Des voix critiques se sont élevées dans le monde académique pour questionner les issues et pointer les effets pervers de ces politiques. L'anthropologue chilienne Paola Bolados, affirme que les instruments politiques créés par les réformes des années 1990, au lieu de rendre effective une participation politique directe de ces secteurs, représentent plutôt les piliers d'un nouveau champ bureaucratique, où les actions visent à administrer des aides sous une logique assistancielle, ou encore à organiser la course aux financements en forme concurrentielle (Bolados García, 2012).

Dans plusieurs de ses travaux, Guillaume Boccara (2002, 2007, 2011) signale que les politiques publiques et les programmes d'ethno-développement s'accompagnent de l'émergence d'un champ ethno-bureaucratique, marqué par la mise en place de procédures d'encadrement tendant à homogénéiser et à bureaucratiser les savoirs et la prise de parole des individus et groupes autochtones. En effet, la Loi Indienne et la CONADI, bien que saluées comme des avancements démocratiques majeurs au sens pluraliste, n'ont fait qu'engendrer la mise en place de toute une batterie de politiques publiques et de programmes d'ethno-développement, auxquels les bénéficiaires sont appelés à participer pour atteindre les objectifs via les dispositifs du « dialogue » et de la « délibération participative ».

L'exemple majeur de cette nouvelle approche « participative » est sans doute le colossal programme d'ethno-développement mis en place entre 2001 et 2009, nommé *Orígenes*. Il s'agit d'un programme financé par un prêt de la Banque Interaméricaine de Développement, qui s'applique aux domaines de l'éducation interculturelle, de la santé interculturelle, du renforcement institutionnel et du marketing social. Il a donc l'objectif de s'étendre à tous les domaines de la vie sociale, politique et économique des communautés amérindiennes, sans pourtant manquer d'entraîner des effets pervers, tels que ceux d'invisibiliser et de délégitimer les initiatives développées de façon autonome par les communautés indiennes dans les domaines de l'éducation et de la santé interculturelle (Bolados García & Boccara, 2014). Ce scénario prend forme lorsqu'on observe sur le terrain des situations comme des remises de prix et de financements à des associations ou communautés sur la base des indicateurs de « pertinence culturelle ».

Autre pilier de ces politiques, le processus de patrimonialisation de l'ethnicité amène à des effets de standardisation et de « marketisation » de la culture. Boccara et Ayala, dans leur analyse du Conseil des Monuments Nationaux³, observent que le discours institutionnel sur la culture traditionnelle indigène, transforme cette dernière en un bien exotisé et nationalisé et tend à diffuser un nouveau régime de vérité à propos de ce qui est culturellement « pertinent », authentique, patrimonial, et ce qui ne l'est pas.

Le scénario n'apparaît pas du tout optimiste en ce qui concerne l'exercice d'une véritable participation politique. Pourtant, il est fondamental de garder une vigilance au moment de penser les pratiques du politique dans ce cadre ; notamment, lorsqu'on est tenté de reproduire la typique dichotomie, renforcée au quotidien par le discours public au Chili, qui voit le peuple Mapuche soit comme l'exemple de la lutte violente contre le système néolibéral dominant, refusant toute sorte d'adéquation aux politiques étatiques, soit comme des sujets désormais

³ Le Conseil des Monuments Nationaux (CMN) est un organisme technique de l'État chilien qui dépend du Ministère de l'Éducation et qui, depuis sa création en 1925, se charge de la protection et tutelle du patrimoine de caractère monumental.

complètement assimilés à la logique de l'État national, devenus des citoyens communs, asservis à la logique assistancielle des politiques publiques. Les médias jouent un rôle fondamental dans cette fétichisation, notamment pour l'élaboration d'un imaginaire national et de politiques culturelles au niveau étatique.

LES MAPUCHE DANS LES MEDIAS CHILIENS

Le discours des médias contribue à la définition de la « question ethnique » et constitue l'une des ressources culturelles auxquelles se réfère l'opinion publique pour appréhender ces sujets. Plusieurs travaux se sont attachés à analyser les modalités par lesquelles les médias chiliens façonnent l'image du monde mapuche et avec quelles conséquences. En s'appuyant sur la production étatique d'une catégorie d'indiens permis contre celle d'indiens insoumis théorisée par Charles Hale (2004), la sociologue Patricia Richards met en exergue le mécanisme par lequel les médias au Chili, et notamment la presse écrite, construisent des dispositifs rhétoriques à travers lesquels ils restituent une image tranchée et caricaturale des femmes mapuche, en les classant comme *bravas* (rebelles), *permitidas* (autorisées, soumises), ou encore *obsoletas* (obsoletes) (Richards, 2007). La première catégorie est souvent mobilisée lorsqu'il s'agit de couvrir des événements relatifs aux questions de revendications de terres ou d'affrontements entre police et communautés rurales dans la région de l'Araucanie. La deuxième, au contraire, est présente dans des articles relatifs aux événements de lancement, de bilan, d'évaluation des programmes interculturels. Cela pour montrer qu'il y a des femmes mapuche qui soutiennent les politiques étatiques et qui sont disposées à être intégrées dans la société chilienne. La dernière catégorie est mobilisée pour souligner l'incompatibilité du monde mapuche avec la modernité. Dans la même lignée, Maldonado et del Valle (2013), dans le domaine de la communication, ont montré comment les Mapuche sont représentés négativement dans les médias (« terroristes ») lorsqu'ils s'emparent de rôles actifs, notamment lorsqu'ils participent aux actions d'occupation de terres ou lors d'affrontements avec la police quand cette dernière réalise des descentes dans leurs communautés. En revanche, leur image est restituée avec des tons plus positifs lorsqu'ils occupent une position plutôt passive et docile, notamment en soulignant leur statut de bénéficiaires d'aides financières de la part du gouvernement.

Néanmoins, la plupart des travaux se concentrent sur l'analyse de la presse écrite. Lorsque des études traitent des médias télévisés, elles prennent en compte la seule production discursive de ceux-ci et la réception de ce discours de la part de l'auditoire (González Castro, 2012). Ce qui reste encore largement inexploré c'est la façon selon laquelle les Mapuche objets de l'attention des médias se saisissent de leur position de visibilité, les manières de faire par lesquelles ils arrivent à mettre en scène leur image et leurs revendications politiques, tout en jouant à l'intérieur des cadres contraignants de la représentation médiatique.

Ainsi, une fois quitté le registre des discours officiels et des dispositions institutionnelles, on peut voir comment, au niveau des pratiques concrètes, saisies par un regard ethnographique, beaucoup d'enjeux peuvent apparaître. C'est de cette manière que la mobilisation d'une méthode ethnographique exprime son intérêt. Une ethnographie du politique qui se soucie de restituer la complexité des effets concrets qui s'engendrent autour des politiques de l'identité, tant dans leur implémentation que dans leur mise en scène. Cette approche permet de dépasser le simple discours officiel (Dubois, 2012) sur ce qu'est la politique indigéniste de l'État, pour

rendre compte de la dimension ordinaire du politique, c'est-à-dire de l'échelle des pratiques concrètes, des usages, des façons de faire (Certeau, Giard, & Mayol, 1980) à travers lesquels les individus se construisent des marges de manœuvre pour mettre en pratique leur idée de participation.

Pour rentrer dans l'analyse de ces aspects, je présente le cas d'une association mapuche basée à Santiago, auprès de laquelle j'ai réalisé une grande partie de mes recherches de terrain entre 2014 et 2015.

KALLFULIKAN : MODELE ET DEFI A LA « PARTICIPATION MAPUCHE »

L'association Kallfulikan s'est formée au sein d'une municipalité de Santiago, La Florida, comme organisation reconnue par la Loi Indienne en 1998. Elle se veut comme un espace de partage et de récupération de la culture mapuche dans le milieu urbain. Comptant aujourd'hui plus de 80 membres, elle représente le principal centre d'activités culturelles mapuche du secteur. L'association est reconnue aujourd'hui comme l'une des organisations mapuche les plus actives et les plus influentes dans le secteur de La Florida, mais aussi dans la capitale.

Les principales activités de l'association, comme pour toutes les associations qui se sont formées sous les auspices de la Loi Indienne, sont encadrées par les dispositifs de soutien étatique. Autrement dit, la réalisation des activités est en grande partie dépendante de l'État, lequel apporte un soutien économique, mais aussi façonne l'agenda des associations à travers le système d'appels à projets. Ces derniers consistent en financements ponctuels visant à promouvoir la réalisation de projets de développement économique, comme des initiatives d'ethno-tourisme, d'entrepreneuriat artisanal ou culturel, telles que des activités liées aux savoirs traditionnels, à l'apprentissage de la langue mapudungun, à l'illustration des principes de la cosmogonie mapuche, etc.

La renommée de cette association est étroitement liée au développement d'un service de médecine traditionnelle mapuche dirigé par le *machi*⁴ de la communauté, encadré par le Programme spécial de Santé et Peuples indiens (PESPI), financé par l'État et mené en collaboration avec le centre médical du secteur.

L'intérêt que suscite Kallfulikan, notamment à travers son service de médecine interculturelle, et sa capacité de se faire connaître et d'élargir son réseau au sein de la municipalité, s'appuie en grande partie sur la capacité de ses membres dirigeants de faire jouer leur maîtrise à la fois de la cosmogonie et des codes politico-administratifs pour asseoir leur légitimité. Bien que toujours dépendante du soutien économique des institutions, la légitimation donnée par cette double maîtrise a pu faire naître au sein de l'association des perspectives critiques sur l'encadrement formel dans lequel elle est obligée, comme les autres organisations de la commune, de mener ses activités.

En fait, au cours de ses presque vingt années d'histoire, l'association a gardé en parallèle l'objectif de s'insérer comme agent actif dans la vie de la municipalité, aussi bien dans le domaine des services (et notamment dans le champ de la santé), que dans celui de la

⁴ Individu qui remplit le rôle de référent spirituel et de shaman curateur d'une communauté dans la culture mapuche, et qui est donc considéré comme un expert en pratiques de soins traditionnelles

représentation politique. Parmi les projets les plus importants dans ce sens on peut signaler l'organisation d'une série de campagnes électorales entre 2012 et 2013, où l'association a appuyé sa présidente dans sa candidature pour être élue conseillère municipale, et ensuite députée pour la circonscription de La Florida. Aucune de ces deux expériences n'a été couronnée de succès, néanmoins, selon les membres de l'association, cela a marqué un changement relativement important dans la position de Kallfulikan vis-à-vis des institutions locales, car cela a permis de démontrer leur capacité à s'organiser et à s'exprimer politiquement, sans devoir passer par l'intermédiation des politiciens de profession. C'est en fait suite à l'expérience des élections nationales que l'association convoque une réunion portes ouvertes avec le maire pour renégocier les termes de la participation des organisations mapuche à la vie de la municipalité. De cette réunion naîtra le Conseil Municipal Indien, un espace politique de dialogue parallèle au conseil municipal, où toutes les organisations mapuche de la commune discutent et proposent leur vision de l'interculturalité dans les différents domaines gérés par la municipalité et transmettent leurs recommandations aux organismes municipaux compétents. Ce projet s'arrêtera en octobre 2013.

La richesse des initiatives ouvertement politiques mises en place par cette association montre bien comment les programmes d'ethno-développement proposés par le gouvernement ne comblent pas les réelles aspirations à la participation politique des acteurs ciblés. La façon dont ses membres cherchent à créer des occasions pour se faire reconnaître comme acteurs politiques à part entière au sein de leur commune met en lumière les possibilités d'action et les usages possibles à l'intérieur du champ de l'interculturalisme. Tout cela en faisant jouer leur réputation d'association active et reconnue, tant par les institutions que par les habitants.

Cela nous amène à réfléchir aux facteurs qui expliquent la capacité de Kallfulikan à lancer constamment des initiatives qui visent plus que le simple espace de « participation » offert par les programmes officiels. Un premier facteur est l'expertise politique de leurs dirigeants. On a déjà évoqué les principales initiatives politiques de la présidente, Marcela. Sa légitimité en tant que représentante de la communauté mapuche du secteur provient du fait d'avoir reçu une éducation « traditionnelle », basée sur les principes de la culture mapuche. En outre, elle a su conjuguer cet intérêt pour ses racines avec un savoir plus technique, en suivant des formations spécifiques, comme un diplôme de Leadership de Femmes indiennes international et un diplôme de Politiques publiques indiennes, obtenu dans une université de Santiago. Marcela représente donc une figure de transition au sein de l'association, en tant que membre formée et experte dans les codes des deux mondes.

Cependant, le principal point de référence pour les initiatives politiques est Samuel, mari de Marcela et l'un des fondateurs de l'association. Au sein de la communauté Kallfulikan il représente l'une des autorités traditionnelles, le *lonko*, le chef traditionnel de la communauté. Il est originaire de Temuco et a grandi dans une communauté. Il est une personnalité très reconnue dans le cadre du réseau des organisations mapuche de la capitale. Il est de plus un point de référence pour ce qui concerne le savoir traditionnel, la cosmologie et la connaissance des pratiques anciennes. Cependant, son rôle pourrait difficilement être réduit à celui d'autorité traditionnelle de sa communauté. Plus proche en fait du dirigeant social, engagé sur plusieurs fronts au sein de la municipalité, il entretient des relations étroites avec des fonctionnaires municipaux, des responsables de services et d'autres personnalités du milieu associatif. Son intérêt pour l'engagement politique lui vient, d'après lui, d'une socialisation qu'il a reçue depuis son enfance, car dans sa communauté d'origine « on parlait toujours beaucoup de politique » et les membres de sa famille lui assignaient souvent des tâches de médiateur ou de messenger auprès des communautés voisines. De son côté, il a alimenté cet intérêt par la formation aux compétences de dirigeant en militant, pendant et après la fin de la dictature, dans un parti

politique. Sans vouloir tracer en détails ici sa carrière politique, au sens que l'école de Chicago a donné au concept (Goffman, 1961; Becker, 1998), on peut déjà constater à quel point Samuel est extrêmement outillé pour jouer un rôle de leadership dans l'association et mener des stratégies d'action. L'exemple de l'histoire de militance et de formation de ces deux dirigeants est indicatif d'une dynamique plus générale, qui implique plusieurs autres membres des associations mapuche urbaines, et donne à voir comment peut prendre forme l'activité politique des associations.

ENCHANTER LES AUTRES : UN PROJET POLITIQUE MEDIATIQUE

Si les positions à l'intérieur de la « société politique » mapuche ne sont pas homogènes, on peut toutefois dégager, à partir des analyses du politiste José Marimán (2012), deux tendances principales : d'un côté un discours politique qui emphatise l'ethnoculturel et la tradition et qui vise la réappropriation d'une épistémologie et d'institutions propres. De l'autre, un discours qui met l'accent sur les droits civiques et politiques et demande une forme étatique nouvelle, où pouvoir instaurer des nouvelles relations sociales et politiques entre mapuche et chiliens. Bien qu'au premier abord elle pourrait se situer au sein de la première tendance, la position de Kallfulikan semble finalement échapper aux cadres de ces typologies, pour esquisser quelque chose d'inédit. Lors d'un entretien réalisé en juillet 2015, j'ai eu l'occasion de discuter avec Samuel des principes qui guident son agenda. L'objectif principal, selon lui, est de montrer qu'à côté d'un système de gouvernement et d'une forme de vie basés sur les valeurs de la société dominante, il y en a un autre, le mapuche, qui doit aspirer à être reconnu comme autant légitime : « Aujourd'hui, la lutte est entre la philosophie de vie mapuche et le système dominant, qui est celui de l'État. [...] De ce point de vue, le Mapuche doit démontrer qu'il peut se sauver ».

La récupération et la valorisation des savoirs médicaux à travers le service de médecine mapuche est, dans cette perspective, une expérience éminemment politique. Il dit à propos de cela :

« Ce qu'on est en train de faire c'est de construire un petit pays, une petite nation, un petit gouvernement, c'est de montrer l'exemple de comment on devrait gouverner. C'est une question collective, de montrer comment les indiens appliquent une politique basée sur leurs propres normes, règles, lois. Une politique fondée sur leur propre détermination et leur propre autonomie. »

L'essence du projet politique qu'il envisage pour son association est donc de se saisir de plus en plus d'espaces d'action à investir et à administrer selon celle qu'il appelle une « philosophie de vie mapuche », avec l'objectif de donner à connaître et à légitimer un modèle politique mapuche de gestion face à la société dominante. La stratégie pour arriver à cela serait celle de visibiliser et de mettre en valeur ce qui a été fait jusque-là, et de le faire à travers la capacité à enchanter les autres :

« Tu dois enchanter l'autre, tu dois être un habitant enchanteur, pour que les autorités et les instances viennent te chercher et veuillent travailler avec toi. [...] Celle-ci est une lutte, disons, d'apparences, de modèles et de systèmes. Donc si tu le vois de ce point de vue, tu es obligé à travailler, à démontrer que ce que tu proposes est viable. [...] Donc quand tu travailles depuis cette perspective, automatiquement tu es en train de faire de la politique. »

On commence ainsi à comprendre où s'insère le recours aux médias dans le projet politique de l'association et les raisons qui se cachent derrière la recherche d'une visibilisation par les médias. Cet objectif s'appuie sur une représentation des rapports de force extrêmement lucide et stratégique : se rendre visible, affirmer sa propre valeur, doit se faire selon des codes qui vont à l'encontre de l'horizon d'attente de la société dominante, qui l'enchante, car elles s'inscrivent dans ses critères de jugement. C'est cette vision des rapports de force qui informe l'approche de l'association aux médias.

La recherche de la part des membres de Kallfulikan de l'attention de la presse et des médias m'est apparue évidente dès mes premières participations aux événements de l'association. Les célébrations, les fêtes religieuses et les rituels ont été justement des occasions fortes intéressantes pour observer ce rapport aux médias et les enjeux politiques qui s'y exprimaient. Lors de la célébration du Wiñol Tripantu, le Nouvel An dans la cosmologie mapuche, les membres de Kallfulikan réalisent d'habitude une double cérémonie : une, considérée comme plus « intime et sérieuse », réservée aux membres de l'association. L'autre, organisée, selon certains membres, sous la forme d'un « show », censée constituer un outil de visibilisation. Le caractère spectaculaire de cette dernière cérémonie permet d'attirer de nombreux spectateurs et la presse, tout en constituant un cadre parfait pour s'assurer la présence d'autorités locales, régionales et même nationales. Cette présence vient à la fois légitimer Kallfulikan comme l'association mapuche la plus représentative de la commune, et refléter l'extension des réseaux de cette dernière dans le milieu politique de la capitale. Tous des acquis qui sont amplifiés et relayés par la presse.

LIMITES ET CONTRAINTES DE L'APPARITION MEDIATISEE

Comprendre la visibilisation auprès des médias comme une stratégie d'action politique ne dispense pas l'association des coûts engendrés par l'apparition sur la scène médiatique. Autrement dit, gagner un espace de visibilité n'est pas en soi une garantie de reconnaissance (Boukala & Pastinelli, 2016) ; au contraire, c'est une opération traversée par des rapports de force, qui se jouent autour de la capacité à imposer ou à défier les règles de l'apparence médiatisée. Cela implique de penser la scène médiatique autant comme un espace chargé de potentialités, que comme un dispositif de contrôle et de formatage des contenus (Voirol, 2005).

Bien évidemment, les membres de l'association n'échappent pas aux contraintes de l'infrastructure médiatique. Leur soumission au registre essentialiste de la représentation du contexte mapuche urbain de la part des médias m'est apparue clairement lorsque j'ai visionné un reportage diffusé par la principale chaîne télévisée chilienne, portant sur la médecine ancestrale et, spécifiquement, sur le service de santé interculturelle de Kallfulikan.

Le service de médecine interculturelle offert par la communauté Kallfulikan, est, au-delà d'un projet politique, une importante vitrine, qui permet à l'association de se distinguer par son importance, sa visibilité et son « authenticité » par rapport aux autres associations de la commune. Mon approche du service de santé de cette association s'est réalisée à travers ma participation directe au sein du service. En m'engageant en tant qu'assistante dans l'accueil et l'enregistrement des patients, j'ai pu me rapprocher du cœur de cette dernière, rentrer dans sa logique de fonctionnement, dans son système de hiérarchie et côtoyer ses membres les plus actifs, en m'ouvrant un regard sur leurs différentes trajectoires et sur les réseaux dans lesquels ils étaient insérés. Dans cette émission un journaliste se soumet au traitement en parcourant toutes les étapes du « patient ». En soi on pourrait considérer cela comme une bonne vitrine pour l'association. Néanmoins, à l'occasion de cette mise en scène, les différents passages sont habilement maquillés : dans la salle d'attente les chargés de l'accueil apparaissent habillés de leurs costumes traditionnels, alors que les assistants les plus « blancs » du service, des étudiants ou des bénévoles étrangers, sont systématiquement évités par la caméra. Tout est intentionnellement folklorisé : le shaman réalise sa divination et donne son diagnostic dans la langue mapuche, le *mapudungun*, chose qui ne fait habituellement pas avec les patients, et tout cela devant la caméra (alors que je n'avais jamais eu l'autorisation de le prendre en photo quand il était en consultation, car « c'est des choses sacrées, c'est sérieux »). Samuel se tient debout, à ses côtés, autre anomalie par rapport au déroulement normal des consultations. Le reportage se conclut avec le journaliste qui invite les spectateurs de l'émission à découvrir « le monde de cette médecine ancestrale, pleine de racines, naturelle ». Le reportage est diffusé enfin avec le titre : « la millénaire médecine mapuche ».

Si les médias offrent un espace de visibilité et représentent, comme le signale Olivier Voirol, l'un des lieux privilégiés pour la construction des catégories partagées de l'imaginaire commun, ils imposent en même temps des formes standardisées de représentation, dans lesquelles les acteurs et les énoncés doivent forcément s'inscrire pour y apparaître. Or, plusieurs travaux en sociologie et en anthropologie des médias ont montré qu'il existe des stratégies pour s'attaquer à ces contraintes, ou du moins pour les contourner. Goldenberg et Proulx (2011), dans un article sur l'agir politique au regard des TIC, dégagent différentes formes de militantisme médiatique. Parmi celles-ci, certaines s'attacheraient à investir les médias pour en modifier les formes et les contenus, via des pratiques de détournement symbolique. France Aubin (2012), en s'intéressant aux attentes exprimées par les autochtones vis-à-vis des médias au Canada, ne manque pas de faire état de leur crainte par rapport aux effets de stéréotypisation qu'ils subissent et des stratégies qu'ils mettent en œuvre pour se réappropriier un contrôle sur leur propre représentation. Ainsi, en reprenant la typologie des approches aux médias formulée par Cardon et Granjon (2003), Aubin identifie une approche « expressiviste », qui cherche à reconfigurer, en se les réappropriant, les modalités de représentation du monde, notamment en agissant sur les contraintes imposées par les formats médiatiques. Cette façon d'agir au sein des médias serait subversive notamment dans la mesure où ces derniers tendent à privilégier l'expression des locuteurs capables d'en respecter les exigences sociales et culturelles, et à écarter ceux qui ne peuvent pas les satisfaire.

Or, tous les acteurs ne sont pas dotés du même pouvoir pour rentrer en relation avec les médias. La relation avec les médias suppose, en fait, de développer des stratégies d'apparence basées sur des compétences communicationnelles. Les possibilités de rentrer dans l'espace de visibilité médiatique pour des individus ou des groupes qui, généralement, n'y ont pas accès se jouent entre deux extrêmes : soit ils accèdent aux médias par la voix des journalistes, soumis à des définitions d'eux-mêmes qu'ils ne contrôlent pas ; soit ils ajustent leur registre de revendication

sur les catégories médiatiquement acceptables, « bonnes à entendre », pour s'assurer un accès « sur leurs propres jambes » à l'univers d'apparition publique (Voirol, 2005).

L'ART DE MEDIATISER UN MESSAGE POLITIQUE

Dans le cas de Kallfulikan, comme vu précédemment, les compétences communicationnelles et la capacité de lecture des codes médiatiques sont des atouts consolidés. Mais au-delà de la capacité à s'adapter au registre médiatique, quelle marge reste-t-il pour défendre un espace de visibilité politique autonome ? C'était en ayant davantage la possibilité de parcourir ces allers-retours entre texte caché et apparence publique (Scott, 2008) des membres de l'association que j'ai pu saisir de plus en plus leurs formes et leurs usages politiques de la communication publique. Je vais décrire brièvement un épisode lié à une apparition télévisée de Samuel, lequel met en évidence comment ces « compétences communicationnelles » sont mises au service d'un objectif politique formulé de façon discrète.

Lors d'une réunion au siège de l'association, la question suivante était soumise à débat : comment influencer la construction des politiques publiques pour qu'elles prennent en compte la complexité de la spiritualité et des valeurs mapuche ? Selon Samuel cette problématique n'a jusqu'à maintenant pas eu d'impact sur l'opinion publique et les pouvoirs politiques parce que l'on s'est toujours référé au système de vie mapuche comme à des croyances, des traditions, des coutumes. Or, si l'on commence à installer dans le discours public le terme de religion pour se référer à tout cela, on obtiendrait probablement plus de considération, parce que :

« Politiquement, le terme religion est plus frappant. Au niveau international c'est reconnu et au Chili on a la loi de culte⁵. Tout cela donne la possibilité de valoriser publiquement cette lutte, avec des instruments politiques. Donc nous, les groupes indiens, nous devons commencer à réclamer des espaces sous ce prétexte-là, notre discours en général face à la société doit intégrer la religion. »

À cette même réunion j'ai appris que Samuel avait été invité avec sa femme Marcela à participer le lendemain au programme matinal d'une chaîne télévisée très connue.

Le matin suivant, je me suis alors positionnée devant la télévision pour suivre le programme et j'ai appris, avec grande surprise, que l'émission était dédiée à la finale de la coupe Amérique de football, qui se serait disputé le soir même, et que plusieurs autorités spirituelles avaient été invitées au programme pour envoyer des bénédictions aux joueurs de l'équipe du Chili. Samuel et Marcela, qui se présentaient pour l'occasion avec leurs vêtements traditionnels, étaient donc invités à performer leur rituel propitiatoire en direct télévisé pour l'équipe nationale. Au cours de l'émission, les présentateurs tendaient à presser quelque peu les invités, pour qu'ils

⁵ La référence est à la Loi 19638, mieux connue comme « loi de liberté de culte ». Cette loi établie, entre autre, le fait que « L'État garantit aux personnes le droit de réaliser librement ses propres activités religieuses, ainsi que la liberté des églises, confessions et entités religieuses » (art.3), En outre, elle assure le droit à « pratiquer en publique ou en privé, en forme individuelle ou collective, des actes de prière ou de culte, célébrer ses festivités, célébrer des rituels, observer son jour de repos hebdomadaire » (art. 6b).

respectent les temps et arrivent rapidement au « but », le rituel propitiatoire. Cependant Samuel, n'étant pas docile, a profité de ce petit moment de visibilité pour placer son harangue :

« Avant de commencer il faut tout d'abord rappeler que le Chili est formé par une diversité, qu'on n'est pas tous égaux, il faut reconnaître que le peuple mapuche fait partie de l'histoire de ce pays avec sa propre culture. En outre, il n'est pas correct de penser que la culture mapuche serait faite par des croyances, des formes de faire, mais elle est et doit être considérée comme une religion à plein titre, et comme telle être reconnue. »

Le message politique était passé! Le présentateur validait avec un mouvement de tête chaque affirmation comme s'il s'agissait de laisser passer des mots de préambule, et il pressait Samuel en ramenant l'attention sur l'acte du rituel. Les deux ont été directement incités à procéder à leur exécution. Après quelques secondes, le présentateur s'est approché du couple, probablement pour faire la transition avec le prochain invité, mais Samuel n'a pas laissé passer cette occasion et en a profité pour reprendre la parole : « Il faut rappeler que dans l'équipe nationale il y a eu des joueurs de sang mapuche, comme Marcelo Salas Melinao⁶ ». Le présentateur, surpris, a demandé si, à tout hasard, il était parent avec le joueur en question ; avec orgueil Samuel a répondu que oui, ils étaient des parents directs. Avec les remerciements du présentateur, la caméra s'est finalement déplacée vers les autres invités, en laissant les deux représentants mapuche hors champ.

Samuel a ainsi réussi une apparition spectaculaire : sa capacité rhétorique et son pouvoir de persuasion lui ont fait gagner plus de 5 minutes en direct sur l'une des chaînes télévisées les plus suivies du pays. Entre un coup de folklore et un clin d'œil aux anecdotes sur les origines des footballeurs, il est arrivé à placer son message, et il l'aura fait avec la conviction d'avoir avancé d'un pas vers son objectif politique, en ce moment voué à établir le lien entre culture mapuche et religion, tout cela en se tenant aux règles du jeu de la médiatisation.

D'un côté, on pourrait reconnaître, dans la performance de Samuel et de sa femme, une opération de résistance à la force de banalisation sur laquelle se basait la logique de l'émission. Il est facile en fait de reconnaître dans ce format le phénomène de fétichisation de l'information dans le sens qui lui donne Voirol (2005), c'est-à-dire un processus par lequel la fabrication des produits médiatiques se dégage de tout contact à la pratique pour ne plus répondre qu'aux critères marchands de la mise en scène médiatique. De ce fait, elle mène à la disparition des acteurs, de leur action et de leur parole en tant qu'ancrées dans l'expérience et dans leur contexte d'expression, au profit d'images abstraites sans rapport avec leurs référents, donc dénués de leur sens. Les réalisateurs de l'émission ont voulu mettre en scène les aspects exclusivement scénographiques de la performance des deux mapuche, en se donnant même la liberté de fabriquer une image vaguement obsolète (Richards, 2007) de leur rituel, qui ressort plus que par sa fonction propitiatoire, par son contraste avec la machine de technologies, médiatisation, connectivité, modernité qui encadre le spectacle du foot international.

En fait, quelques instants après l'apparition de Samuel et Marcela, tout a été à nouveau phagocyté dans le cirque du programme matinal. Le lendemain, avec la glorieuse victoire du Chili sur l'Argentine dans la finale de la Copa America, je me suis demandé combien de gens

⁶ Footballeur chilien d'origine mapuche, très connu pour sa trajectoire de joueur dans des équipes chiliennes, argentines et italiennes.

se seront souvenu du leader mapuche parent du footballeur Marcelo Salas et de son rituel propitiatoire.

CONCLUSION

Dans un contexte de politiques officielles qui proposent une « participation sans participation », les nouvelles formes d'action politique qui se développent au sein du cadre institutionnel appellent à regarder de plus près les nouveaux usages de la mise en scène médiatisée, à interroger les différents registres, du plus discret au plus explicite, qui soutiennent cette médiatisation. Cela nous amène à réactualiser notre compréhension d'une certaine forme de médiatisation, notamment là où les acteurs qui s'en saisissent ne contrôlent pas les règles de l'apparence publique.

Si, pour conclure avec Voirol, il est vrai que les luttes pour la visibilité ne sauraient être appréhendées du seul point de vue de leur capacité à prendre place sur la scène médiatisée, il faut néanmoins affiner le regard sur cette capacité pour rendre compte de sa portée politique, et des façons dont elle contourne le cadre symbolique imposé, tout en s'appuyant sur celui-ci.

BIBLIOGRAPHIE

- Aubin, F. (2012). Communautés autochtones et médias : des attentes diversifiées. *Recherches amérindiennes au Québec*, 42(1), 15- 22.
- Barbut, M. (2012). « Qui sont les terroristes ? » Lutte de classement autour de la radicalité mapuche. *Lien social et Politiques*, (68), 79- 100. <https://doi.org/10.7202/1014806ar>
- Becker, H. S. (1998). *Outsiders: études de sociologie de la déviance*. (J.-P. Briand, Trad.). Paris, France: A.-M. Métailié.
- Boccaro, G. (2002). The Mapuche People in Post-Dictatorship Chile. *Études rurales*, (163- 164), 283- 304.
- Boccaro, G. (2007). Etnogubernamentalidad: la formación del campo de la salud intercultural en Chile. *Chungará (Arica)*, 39(2), 185-207.
- Boccaro, G. (2011). Le gouvernement des « Autres ». Sur le multiculturalisme néolibéral en Amérique Latine. *Actuel Marx*, 50(2), 191- 206. <https://doi.org/10.3917/amx.050.0191>
- Boccaro, G., & Bolados, P. (2010). ¿Qué es el multiculturalismo? La nueva cuestión étnica en el Chile neoliberal. *Revista de Indias*, 70(250), 651- 690. <https://doi.org/10.3989/revindias.2010.021>
- Bolados García, P. (2012). Neoliberalismo multicultural en el Chile postdictadura: la política indígena en salud y sus efectos en comunidades mapuches y atacameñas. *Chungará (Arica)*, 44(1), 135-144.
- Bolados García, P., & Boccaro, G. (2014). Du néolibéralisme multiculturel aux mobilisations post-multiculturelles. *Actuel Marx*, n° 56(2), 74- 84.
- Boukala, M., & Pastinelli, M. (2016). Présentation : Quêtes, luttes, parcours de la reconnaissance. Des théories de la reconnaissance aux pratiques médiatiques des acteurs. *Anthropologie et Sociétés*, 40(1), 9- 29. <https://doi.org/10.7202/1036368ar>

- Certeau, M. de, Giard, L., & Mayol, P. (1980). *L'invention du quotidien* (Vol. 1–2). Paris, France: Union générale d'éditions.
- Dubois, V. (2012). Ethnographier l'action publique: Les transformations de l'État social au prisme de l'enquête de terrain. *Gouvernement et action publique*, 1(1), 83.
- Goffman, E. (1961). *Asylums: essays on the social situation of mental patients and other inmates*. Baltimore, Etats-Unis d'Amérique: Penguin Books.
- Goldenberg, A., & Proulx, S. (2011). L'agir politique au regard des technologies de l'information et de la communication. *Globe : revue internationale d'études québécoises*, 14(1), 99- 120.
- González Castro, C. (2012). Discurso televisivo y conflicto étnico chileno-mapuche. *Perspectivas de la Comunicación*, 5(2), 54- 73.
- Hale, C. R. (2004). Rethinking Indigenous Politics in the Era of the. *Indio Permitido*". *Nacla Report on the Americas. Report on Race*, (Part 1), 16- 21.
- Maldonado Rivera, C., & del Valle Rojas, C. (2013). Medios de comunicación y narrativas hipertextuales: lógicas del desplazamiento del « conflicto mapuche » al espacio virtual. *Andamios*, 10(22), 283- 303.
- Marimán, J. A. (2012). *Autodeterminación: ideas políticas mapuche en el albor del siglo XXI*. Santiago de Chile, Chili: LOM Ediciones.
- Richards, P. (2007). Bravas, Permitidas, Obsoletas Mapuche Women in the Chilean Print Media. *Gender & Society*, 21(4), 553- 578. <https://doi.org/10.1177/0891243207304971>
- Scott, J. C. (2008). *La domination et les arts de la résistance: fragments du discours subalterne*. Paris, France: Ed. Amsterdam.
- Voirol, O. (2005). Les luttes pour la visibilité. Esquisse d'une problématique. *Réseaux*, 1(129- 130), 89- 121.



Cette œuvre est mise à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution 4.0 International.