

Zeitschrift: Revue économique et sociale : bulletin de la Société d'Etudes Economiques et Sociales

Herausgeber: Société d'Etudes Economiques et Sociales

Band: 67 (2009)

Heft: 2: Les suisses au travail : heureux, mais ... fatigués ; Les circulations au cœur de la mondialisation

Artikel: De la langue maternelle au patrimoine culturel national : les enjeux sociaux de la transmission du mapuzungun au Chili

Autor: Lavanchy, Anne

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-142291>

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 15.01.2026

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

DE LA LANGUE MATERNELLE AU PATRIMOINE CULTUREL NATIONAL: LES ENJEUX SOCIAUX DE LA TRANSMISSION DU MAPUZUNGUN AU CHILI

ANNE LAVANCHY
MAPS, Université de Neuchâtel
anne.lavanchy@unine.ch

> Cet article traite des effets ambigus des politiques de reconnaissance des minorités autochtones et de leurs droits. Au Chili, la langue dite maternelle est utilisée pour proposer une définition normative et stéréotypée de l'appartenance mapuche. Ces représentations se révèlent être un instrument de coercition des Mapuche en général, et des femmes mapuche en particulier.

Mots-clés: anthropologie, autochtonie, genre, transmission linguistique, Chili.

L'objectif de cet article est de présenter certaines des modalités selon lesquelles s'articulent rapports sociaux de sexe et définitions d'une altérité, celle de l'autochtonie mapuche au Chili. Les rapports sociaux de sexe, ou le genre, désignent la construction des catégories «hommes» et «femmes» et les valeurs, capacités et qualités y afférentes. Quant aux Mapuche, je m'appuie ici sur les données récoltées pendant mes séjours, entre 2000 et 2005, à Elicura, vallée de la cordillère côtière, à environ 650 km au sud de la capitale Santiago, ainsi qu'auprès des fonctionnaires impliqué·e·s dans le champ de l'autochtonie¹. Le champ dans lequel s'inscrit cette réflexion est constitué par la tension qui existe entre deux représentations apparemment concurrentes de la culture mapuche. D'une part, elle est perçue comme une constellation fixe, pérenne, qui se transmet d'une génération à l'autre par le biais de traditions immuables et propres à défier le temps. Le maître-mot en est l'authenticité. D'autre part, comme toute culture, il s'agit d'une constellation dynamique, soumise à des changements, des modifications, capable d'innovations, de créations, de réinterprétations². Les deux appréhensions de la culture et les définitions concurrentes de l'autochtonie qu'elles génèrent définissent un champ de tensions aux enjeux politiques, économiques et sociaux. Il se caractérise par le fait que les Mapuche se voient définis par des instances légales et au sein de rapports sociaux asymétriques, sur lesquels ils et elles n'ont que peu d'influence. Dès lors, comment se construit l'appartenance mapuche? Quelles sont les conséquences locales de cette tension? Les réponses à ces questions ont des résonances très concrètes au Chili, car la reconnaissance en tant qu'autochtone ouvre l'accès à des projets dits de développement qui, pour certaines familles, constituent une des seules sources de revenu.

¹ A. Lavanchy, *Comment rester Mapuche au Chili? Autochtonie, genre et transmission culturelle* Thèse de doctorat: Université de Neuchâtel, Th.1967, 2007

² E. Leach, *Les systèmes politiques des Hautes Terres birmanes: analyse des structures politiques kachin*, Paris, Maspéro, 1972

UNE AUTOCHTONIE CODIFIÉE PAR D'AUTRES

Au Chili, l'autochtonie est reconnue et codifiée depuis 1993 par une loi appelée Ley indígena, dite de reconnaissance. Pour en saisir la portée, il faut replacer son adoption dans le contexte national et international. Elle s'inscrit dans les bouleversements sociaux et politiques du début des années 90. Les mouvements de contestation envers le général Pinochet, à la tête du pays depuis le coup d'État de septembre 1973, conjugués à l'effondrement du bloc soviétique³, ont fini par imposer au gouvernement militaire la tenue d'élections présidentielles. En 1992, Patricio Aylwin, candidat de la démocratie chrétienne, un parti de centre droit, l'emporte sur Pinochet. D'inspiration humaniste, Aylwin avait affirmé lors de sa campagne sa volonté de reconnaître des droits sociaux à l'ensemble de la population, et, une fois élu, ses préoccupations se sont concrétisées dans les mesures destinées aux descendant·e·s des populations précoloniales. En outre, l'action d'Aylwin s'inscrivait dans une conjoncture internationale favorable aux revendications autochtones, avec la proclamation par l'ONU de la décennie des Peuples autochtones (1992-2002)⁴.

Pour les Mapuche, et notamment pour les activistes impliqués dans la lutte pour le retour à la démocratie, la perspective d'être re-connu officiellement en tant que peuple autochtone signifiait avant tout la prise en considération du vécu historique spécifique lié à l'expérience de colonisation. Les entreprises coloniales successives de la Couronne espagnole, puis de l'État chilien ont signifié la spoliation territoriale, la désarticulation de leurs structures sociales et leur paupérisation⁵. Ces conséquences dramatiques ont culminé avec la guerre de pacification menée par l'État chilien entre 1882 et 1884, qui a réduit les Mapuche du sud du pays, qui nomadisaient sur le vaste territoire patagonien argentin et chilien, à vivre dans des réserves. Ces petites enclaves étaient de surface limitée, avec en moyenne moins de deux hectares par famille. Le reste du pays austral a été ouvert à la colonisation européenne et diverses mesures financières et pratiques ont été prises afin de favoriser leur implantation. Les réserves sont devenues les premières terres autochtones lorsque l'État chilien a contraint les chefs de famille étendus à obtenir des titres de propriété entre 1900 et 1912, ce qui, de fait, entérinaient la spoliation du reste de leur territoire. Les terres aujourd'hui reconnues comme autochtones par la loi 19'253, de même que celles qui font l'objet de revendications dans le cadre du «conflit mapuche»⁶, sont celles qui sont explicitement mentionnées dans ces titres de propriété.

Le dispositif légal mis en place en 1993 ne concerne que très indirectement la question de la dette historique, et met l'accent sur le fait que les cultures autochtones sont «différentes» - bien qu'il ne soit jamais spécifié en quoi, ni de qui. La loi, qui s'applique à huit⁷ «ethnies» (le terme officiel est *etnias*) officiellement reconnues, définit l'appartenance autochtone de

³ Cet effondrement modère l'engagement des USA qui avaient soutenu le coup d'État de Pinochet dans le but de contrer l'avancée des communistes en Amérique latine.

⁴ I. Schulte-Tenckhoff, *La question des peuples autochtones*, Bruxelles: Bruylant, 1997

I. Schulte-Tenckhoff (dir.), *Le droit et les minorités*, Bruxelles: Bruylant 2000 [1ère édition 1995]

⁵ P. Mariman Quemenado, «Recuperar lo propio será siempre fecundo» in: Roberto Morales Urra (dir.), *Territorialidad mapuche en el siglo XX*, Temuco: Instituto de Estudios Indígenas, 2002, p. 51-121

⁶ A. Seguel *Radiografía al conflicto forestal en el Gulumapu (antecedentes del conflicto, invasión y consecuencias ocasionadas por empresas madereras en el territorio Mapuche - República de Chile)*, http://www.ambiente-ecologico.com/ediciones/informesEspeciales/011_InformesEspeciales_InformeSobreForestacionEnChile.pdf [Site consulté en ligne le 27.05.07]

⁷ A savoir: les Alacalufes, les Atacameños, les Aymara, les Colla, les Mapuche, les Quechua, les Rapa Nui et les Yámana (Loi 19'253 Article 1)

manière assez vague. Toutefois, un élément joue un rôle important, celui de la continuité entre des populations précoloniales et les personnes se disant autochtones. Cette continuité se manifesterait par la persistance de certains éléments culturels concrets, comme des connaissances liées aux plantes, à la cosmogonie ou à la langue qualifiée de «maternelle», en l'occurrence, pour les Mapuche, le *mapuzungun*⁸.

IMAGINAIRES LINGUISTIQUES ET POLITIQUES IDENTITAIRES

La question des compétences linguistiques joue le rôle de référent central dans la construction de l'appartenance autochtone en tant que catégorie sociale et se voit conférer une portée emblématique: un rapport flou et ambigu est posé entre culture et langue, et la première est implicitement censée passer par la maîtrise de la seconde. La loi 19'253 est la première à reconnaître les différentes langues autochtones comme formant partie intégrante du patrimoine national. Dans cette optique, les sénateurs et sénatrices démocratiquement élu·e·s tenaient à assurer la protection étatique aux savoirs culturels autochtones. Auparavant, elles étaient considérées au mieux comme des survivances, au pire comme des dialectes, par opposition à la langue espagnole, dont ils auraient menacé la pureté. Pareilles représentations ont constitué la base de politiques linguistiques actives, basées sur l'interdiction des langues autochtones.

Ces interdictions ont été très efficaces dans le milieu scolaire. Depuis 1960, la scolarisation des enfants est obligatoire, et elle s'est accompagnée de mesures visant à éradiquer le *mapuzungun*. Les entretiens que j'ai eus avec l'enseignante responsable de l'école de la vallée, la Señora Vilma, illustrent certaines de ces mesures. La Señora Vilma, qui a pris sa retraite peu après la fin de ma recherche, en 2007, a passé plus de 35 ans dans cette école. Elle m'a raconté qu'au début de sa carrière, elle «devait battre les enfants pour qu'ils ne parlent pas mapuche entre eux, sinon ils n'auraient jamais pu apprendre à lire et à écrire». Son attitude reflète l'idée selon laquelle deux langues ne pourraient coexister sans se nuire mutuellement. Aucun bilinguisme n'était concevable, ce qui explique que l'intégration des Mapuche au projet national passait non par l'imposition d'une langue commune avec le reste de la population, mais par l'imposition d'une langue unique. Pour apprendre l'espagnol, les Mapuche devaient oublier leurs propres références linguistiques.

Les mesures prévues par la loi 19'253 ont semblé très novatrices et ont paru se démarquer foncièrement des politiques précédentes. Dans les mesures d'encouragement explicitement prévues (loi 19'253, articles 35 et suivants) il s'agissait de garantir la sauvegarde du *mapuzungun*, en mettant sur pied des programmes d'éducation interculturelle bilingue (EIB). Pareilles mesures de protection se justifiaient par la constatation du déclin drastique du nombre de locuteurs et de locutrices en une génération⁹. Or la loi venait de reconnaître le *mapuzungun* comme participant du patrimoine culturel national; sous de pareils auspices, la menace de sa disparition affectait l'ensemble de la population chilienne.

La situation que j'ai rencontrée à Elicura reflétait ces tendances générales¹⁰. Les personnes de

⁸ Dans les conventions de transcription que j'ai choisi de suivre, proposées par Anselmo Raguileo Lincopil et connues sous le nom de graphème Raguileo, le «z» se prononce à la manière du «th» anglais.

⁹ F. Chiodi, E. Loncon, *Por una nueva política de lenguaje: temas y estrategias del desarrollo lingüístico del Mapudugun*, Temuco: Perún, Universidad de la Frontera, 1996

¹⁰ A. Chavarría, A. Lavanchy, *Informe final del diagnóstico sociolingüístico: proyecto de mejoramiento educativo intercultural bilingüe*, Temuco ; Cañete: Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de la Frontera, 2004

60 ans et plus, qui étaient trop âgée au moment où la scolarisation est devenue obligatoire, me disaient « parler encore la langue », contrairement aux personnes plus jeunes. Parmi ces dernières, certaines me disaient posséder une connaissance passive du *mapuzungun*, mais ne plus savoir le parler, et les plus jeunes n'en connaissaient que quelques termes isolés. Durant les deux ans que j'ai vécus à Elicura, je n'ai entendu qu'exceptionnellement parler *mapuzungun*. Son emploi était limité à certaines occasions très précises, par exemple lors d'activités mises sur pied dans le cadre des projets interculturels financés par différentes institutions étatiques, et consistait en un discours fait par une personne âgée, qui souvent le traduisait ensuite en espagnol.

L'école de la vallée a été retenue dans le cadre du premier projet en EIB mis sur pied dans cette région. L'institutrice, la Señora Vilma, avait en effet posé la candidature de l'école pour y participer, en soulignant l'importance d'un tel programme dans un contexte où les élèves avaient perdu « leur langue maternelle ». Son intérêt pour ce projet peut paraître paradoxal au vu de sa conduite précédente. Pourtant, pour elle, il n'y avait pas de contradiction, et son apparent changement d'attitude face au *mapuzungun* reflète plus la situation de cette langue qu'une évolution des représentations des autochtones et de leurs langues. En effet, l'inscription de ces dernières comme patrimoine culturel national et les impératifs de sauvegarde qui en découlent coïncide avec la constatation de leur quasi disparition. Le danger de « contagion linguistique » se trouve singulièrement amoindri puisque la langue a été efficacement éradiquée par les politiques précédentes. La focalisation sur le nombre de locuteurs et de locutrices est utilisée comme un instrument de quantification de la culture.

C'est dans ce contexte marqué par l'idée de perte que l'imaginaire lié à une langue qualifiée de « maternelle » s'est développé depuis une quinzaine d'années. Dans le champ de l'autochtonie chilienne, l'expression « langue maternelle » se confond avec l'idée d'une langue « différente », le référent implicite étant l'espagnol. Mapuche et *Wingka*¹¹ sont différents car ils et elles n'ont pas la même culture, ce qui se manifesterait par le fait de ne pas posséder la même langue maternelle. Malgré leur conscience d'appartenir à une catégorie sociale stigmatisée, les Mapuche ne peuvent imposer leurs propres critères de définition, qui passent par l'idée de dette historique et prennent en considération les processus de colonisation et leurs conséquences, et se voient imposer les critères « culturels » retenus par les *Wingka*. La « langue maternelle », différente, est aussi présentée comme leur « propre langue », expression que j'ai souvent entendue comme partie de la définition de l'appartenance mapuche. Ces deux expressions, langue maternelle et langue propre, sont utilisées de manière synonyme et interchangeable – et surtout indépendamment de la langue espagnole, dans laquelle sont effectivement éduqués et socialisés les enfants dans la totalité des familles avec lesquelles j'ai travaillé¹². Le fait que cette représentation stéréotypée du bon autochtone soit loin de correspondre à la réalité sociale, puisque dans leur immense majorité les Mapuche ne maîtrisent pas, ou mal, le *mapuzungun*, contribue aussi à stigmatiser cette catégorie sociale, perçue comme ayant été incapable de sauvegarder ce qui fait son identité et sa richesses culturelle.

¹¹ En *mapuzungun*, le terme *Wingka* désigne les Chiliennes et chiliens non mapuche. Il est communément traduit par « qui a volé la terre ». Je l'utilise ici car il est le seul terme qui existe pour qualifier la population non autochtone, la société dominante, qui, elle-même, ne se nomme jamais (voir aussi Lavanchy 2007)

¹² Selon le recensement de 2002, la Vallée d'Elicura compte environ 1400 habitant-e-s, dont 700 Mapuche (Chile INE « Censo de Población »: 2002 INE (Instituto Nacional de Estadísticas)

Dans ce contexte, c'est non la valeur intrinsèque de la langue mapuche qui lui confère le rang d'élément du patrimoine national chilien, mais bien la constatation de son déclin.

Outre son rôle pour dire l'altérité autochtone, l'imaginaire lié à la langue «maternelle» souligne aussi la dimension genrée de la transmission culturelle. Les discours sur le déclin linguistique, la prise de mesures nécessaires à la sauvegarde, voire au sauvetage, de la langue est l'un des éléments qui mettent en évidence l'implication différenciée des hommes et des femmes en tant que Mapuche.

QUAND LA TRANSMISSION COMME IMPOSSIBLE IMPÉRATIF

La transmission, qui assure la continuité et la pérennité culturelles, est présentée comme la condition indispensable à la reconnaissance des Mapuche. Comme son nom l'indique, le devoir de transmettre la langue «maternelle» incombe aux mères et par extension à toutes les femmes mapuche¹³. Ce sont elles qui sont vues comme responsables de la transmission linguistique, ou plutôt, en l'occurrence, de l'échec de cette transmission. Lors de nos entretiens, la raison invariablement donnée par les Mapuche, activement impliqué·e·s ou non dans les politiques identitaires, était que l'ignorance du *mapuzungun* venait de leur mère. «Ma mère ne nous a jamais parlé <mapuche>», me disaient Manuel et Eugenio, deux dirigeants avec lesquels j'ai collaboré étroitement. De leur côté, plusieurs femmes âgées m'ont raconté que lorsqu'elles parlaient *mapuzungun* à leurs enfants, ces derniers ne comprenaient pas, et que pour cette raison elles ont dû apprendre l'espagnol. L'une d'entre elles, la Señora Matilde, m'a raconté que son mari, mapuche tout comme elle, et qui travaillait dans les années 60 comme journalier auprès de grands propriétaires fonciers *wingka*, la battait pour qu'elle cesse de parler «comme les Mapuche».

Le fait de lier les femmes mapuche à des compétences dans des champs de connaissances dits traditionnels, telles la connaissance des plantes médicinales et celle du *mapuzungun*, permet d'affirmer la distance qui les sépare de la modernité, incarnée par l'État-nation chilien et la société dominante. Elles se retrouvent ainsi dans un univers paradoxal, face à une double contrainte, condamnées à incarner une tradition certes valeureuse, mais désuète voire obsolète¹⁴.

En conclusion, les nouveaux discours de reconnaissance ne marquent pas une rupture avec les politiques antérieures, ouvertement assimilatrices. Basés sur la sauvegarde d'un patrimoine linguistique et culturel, ils contribuent à figer les Mapuche dans des projets de société «différents», esquissés à leur détriment par des instances institutionnelles étatiques. Ils affectent particulièrement les femmes mapuche, reconnues dans la mesure où elles acceptent le rôle qui leur est confié dans la transmission de connaissances réputées traditionnelles, dont la langue dite maternelle. Paradoxalement, c'est parce que le *mapuzungun* a presque disparu que la menace qu'il était censé représenter envers l'espagnol a elle aussi perdu de son acuité et qu'il a obtenu le statut de patrimoine culturel national.

Cette brève analyse des politiques chiliennes envers les minorités ouvre des questionnements plus larges sur les rapports entre culture et langue. Elle met en garde contre les raccourcis

¹³ Pour plus de détails sur l'analogie entre la catégorie des mères et celle des femmes voir A. Lavanchy, *Comment rester Mapuche au Chili? Autochtonie, genre et transmission culturelle* Thèse de doctorat: Université de Neuchâtel, Th.1967, 2007

¹⁴ P. Richard, "Bravas, integradas, obsoletas: Mapuche women in the Chilean Print Media" *Gender & Society*, 21(4), 2007, p.553-578

simplicistes qui font de l'une analogie de l'autre, et éclaire les limites des politiques de discrimination positives, qui à elles seules ne suffisent pas pour abolir les hiérarchies sociales.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Chavarría A., Lavanchy A., *Informe final del diagnóstico sociolingüístico: proyecto de mejoramiento educativo intercultural bilingüe*, Temuco ; Cañete: Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de la Frontera, 2004

Chiodi F., Loncon E., *Por una nueva política de lenguaje: temas y estrategias del desarrollo lingüístico del Mapudugun*, Temuco: Perúén, Universidad de la Frontera, 1996

Lavanchy A., *Comment rester Mapuche au Chili?: autochtonie, genre et transmission culturelle* Thèse de doctorat: Université de Neuchâtel, Th.1967, 2007

Leach E., *Les systèmes politiques des Hautes Terres birmanes: analyse des structures politiques kachin*, Paris, Maspéro, 1972

Mariman Quemenado P., «Recuperar lo propio será siempre fecundo» in: Roberto Morales Urra (dir.), *Territorialidad mapuche en el siglo XX*, Temuco: Instituto de Estudios Indígenas, 2002, p. 51-121

Richard P., "Bravas, integradas, obsoletas: Mapuche women in the Chilean Print Media" *Gender & Society*, 21(4), 2007, p.553-578

Schulte-Tenckhoff I., *La question des peuples autochtones*, Bruxelles: Bruylant, 1997

Schulte-Tenckhoff I.(dir.), *Le droit et les minorités*, Bruxelles: Bruylant 2000 [1ère édition 1995]

Seguel A., *Radiografía al conflicto forestal en el Gulumapu (antecedentes del conflicto, invasión y consecuencias ocasionadas por empresas madereras en el territorio Mapuche - República de Chile)*, http://www.ambiente-ecologico.com/ediciones/informesEspeciales/011_InformesEspeciales_InformeSobreForestacionEnChile.pdf [Site consulté en ligne le 27.05.07]