

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

Herausgeber: Schweizerische Ethnologische Gesellschaft

Band: 14 (2009)

Artikel: "Qui de la culture ou de la loi fait l'ethnie?" : Esquisse de réflexion en
cours sur la (re)connaissance légale de l'ethnie Diaguita

Autor: Gajardo, Anahy

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-1007320>

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>

«QUI DE LA CULTURE OU DE LA LOI FAIT L'ETHNIE?»

ESQUISSE DE RÉFLEXION EN COURS SUR LA (RE)CONNAISSANCE LÉGALE DE L'ETHNIE DIAGUITA

ABSTRACT: «IS IT CULTURE OR LAW THAT DETERMINES ETHNIC GROUP?»
A CHRONICLE OF THE DIAGUITA PEOPLE'S LEGAL RECOGNITION IN CHILE

Thought to have totally disappeared after the Spanish conquest, the Diaguitas were legally recognised as the ninth indigenous group in Chile in 2006. This text traces the process by which they made the transformation, in a little under ten years, from being invisible to becoming active players on the Chilean indigenous political stage. The text also analyses the territorial issues (which are at the heart of the tensions between the Chilean state and the indigenous organisations) which today divide the two principal Diaguita organisations in the Huasco-Alto region.

Mots-clés: Ethnicité • Autochtonie • Diaguita • Chili • Politiques de l'Etat • Compagnies minières

ANAHY GAJARDO

En 1993, le Chili – pays émergent récemment entré dans un processus de transition démocratique et de stabilisation économique – promulgue la «Ley Indígena 19.253», qui pose un cadre inédit pour la protection et le développement des ethnies autochtones¹. Ces dernières, estimées à 4,6% de la population lors du recensement de 2002 (Damianovic-Camacho 2005), figurent parmi les couches de la population les plus défavorisées, que ce soit en contexte rural ou urbain (Damianovic-Camacho 2005; Stavenhagen 2004). Parallèlement à ces mesures de reconnaissance et de soutien aux populations autochtones, on observe dans le pays, dès le début des années 1990, l'émergence ou la réémergence d'ethnies autochtones que l'histoire et l'anthropologie chiliennes avaient considérées comme «éteintes», soit qu'elles étaient «physiquement» disparues, soit que culturellement elles s'étaient complètement assimilées à la société nationale.

Cet article se penche plus particulièrement sur le cas des «Diaguita» de la vallée du Tránsito dans le nord semi-aride du pays (région du Huasco-Alto, province d'Atacama), dont j'étudie, dans le cadre de ma thèse de doctorat, le processus de (re)construction identitaire. Depuis une dizaine

d'années, plusieurs membres de cette communauté rurale s'autoproclament comme appartenant à l'ethnie «diaguita», ethnonyme donné par l'archéologue R. Latcham en 1928 à un peuple préhispanique de la région considéré comme totalement disparu peu après la colonisation espagnole. A ce titre, selon les manuels d'histoire du Chili, les seuls témoignages qui restent de cette culture sont de type matériel (la céramique précolombienne y occupe une place importante) et ne sont visibles que dans les musées d'archéologie. Comment comprendre alors la (re)naissance identitaire de cette communauté au XXI^e siècle autour des catégories d'«autochtones», d'«ethnie» et de l'appellation «Diaguita», ainsi que sa reconnaissance légale dans la loi 19.253 en 2006?

Ce texte retrace le processus par lequel les Diaguita sont passés en moins de dix ans du statut d'objet archéologique et muséographique à sujet de l'anthropologie culturelle, de culture éteinte à peuple vivant, d'entité culturelle et sociale inexistante à ethnie reconnue légalement, bref de l'invisibilité à la visibilité en tant qu'acteurs sociaux sur la scène de la politique indigéniste au Chili. Il analyse également les enjeux territoriaux – au cœur des tensions entre

¹ Dans le cadre de cet article, j'utilise de préférence le terme d'«autochtone» à celui d'«indigène» car il présente notamment l'avantage - d'un point de vue étymologique - de mieux contenir la dimension territoriale au cœur des enjeux des relations entre Etats et peuples autochtones. Par contre, dans les cas de citations ou de références à des textes en espagnol, ou lorsque je ferai référence à la politique de l'Etat chilien à l'égard des autochtones, je traduirai le terme *indígena* par «indigène». De manière générale, il convient de préciser que la terminologie utilisée pour désigner cette catégorie de la population présente plusieurs enjeux que je n'analyserai pas en détail dans ce texte.

l'Etat chilien et les organisations autochtones – qui, dans le Huasco-Alto, différencient aujourd'hui les deux principales organisations diaguita de la région. Nous verrons en conclusion que l'étude de ce cas particulier d'ethnogenèse pose des questions qui nous ramènent à l'origine de la réflexion anthropologique: qu'est-ce qu'une ethnie? Comment définir la catégorie d'appartenance autochtone? Et plus ardu encore, «qui de la culture ou de la loi fait l'ethnie»²?

DE L'INVISIBILITÉ À LA *LEY INDÍGENA*

Le 28 août 2006, Michelle Bachelet, présidente de la République du Chili, a adopté et signé la Loi 20.117 qui modifie la Loi indigène 19.253 (1993) et permet l'incorporation de l'ethnie diaguita dans la législation nationale, au même titre que les huit autres ethnies indigènes officiellement reconnues dans le pays: les Mapuche, Kawashkar, Yagan, Aymara, Quechua, Atacameños, Colla et Rapa nui. Dans son discours cérémoniel, la cheffe de l'Etat a affirmé que «la reconnaissance du peuple diaguita et de ses membres est [...] un acte de justice historique, qui signifie le dépassement de plusieurs années d'assimilation et de négation des identités fondamentales de notre Chili pluriel et rend manifeste l'histoire de l'un de nos peuples originaires»³ (Bachelet 2006).

Il y a peu de temps encore un tel discours aurait été impensable. Non seulement car il y a une dizaine d'années, personne au Huasco-Alto ne se serait identifié comme «autochtone» ou «indien», encore moins comme appartenant à une «ethnie» et moins encore comme étant «Diaguita», mais aussi, et surtout, car l'incorporation des Diaguita à la loi 19.253 s'inscrit plus largement dans une volonté politique de reconnaissance de la pluralité culturelle structurelle du Chili. Or, à lui seul ce fait signale une véritable révolution en cours des représentations de l'Etat-nation chilien, lequel est fondé sur le mythe de l'homogénéité culturelle et de l'unicité – mythe qui lui-même a été au fondement des politiques de l'Etat à l'égard des autochtones au cours de l'histoire, caractérisées, à quelques nuances près, par la négation, la discrimination, l'ethnocide et une volonté d'assimilation (chilénisation) forcée.

La reconnaissance légale des Diaguita doit donc, en premier lieu, être replacée et comprise dans un contexte historique et politique particulier: celui qui a rendu envi-

sageable et possible la réaffirmation d'une identité autochtone, la réapparition de la catégorie ethnique diaguita et la revendication de son existence sur le plan légal.

Au niveau national (et en ne retraçant que les principaux événements récents), ce contexte est celui d'un pays qui, au cours des années 1990, est passé d'un régime dictatorial – où la question autochtone avait purement et simplement été évincée dans la mesure où, selon ce régime, il n'y avait pas d'autochtones au Chili – à un gouvernement de transition démocratique qui essaie de mettre en place tant bien que mal des mesures spécifiques de reconnaissance et de soutien à ces populations. Ainsi, «[t]he return to democracy in 1989 signalled a new phase in the history of the relationship between indigenous peoples and the Chilean State» (Stavenhagen 2004: 7).

Cette nouvelle phase s'est concrétisée, dans un premier temps, par la signature en 1989 de l'Accord de Nueva Imperial auquel ont contribué de nombreux représentants d'organisations autochtones et Patricio Aylwin, alors candidat à la présidence. Un deuxième temps a vu la création, sous le gouvernement de ce dernier, de la *Comisión Especial de Pueblos Indígenas* (CEPI, Commission spéciale des peuples indigènes) dont les objectifs étaient de développer un programme d'action pour répondre aux revendications et aux nécessités les plus urgentes de la population autochtone et de proposer un avant-projet de Loi indigène. Finalement, troisième temps et point culminant de cette nouvelle phase, la «Ley 19.253», plus connue comme *Ley Indígena*, est adoptée en 1993. Dans cette loi, le gouvernement chilien reconnaît pour la première fois des droits spécifiques aux peuples indigènes et établit des normes pour leur protection, leur promotion et leur développement. La même année est créée la *Corporación Nacional de Desarrollo Indígena* (CONADI, Corporation nationale de développement indigène), organe de l'Etat avec à sa tête des représentants autochtones chargé de promouvoir, coordonner et exécuter la politique publique de l'Etat en faveur des ethnies autochtones.

La prochaine étape importante de cette nouvelle phase se déroule en 2001 sous le gouvernement de Ricardo Lagos, qui crée la *Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato hacia los Pueblos Indígenas* (Commission de vérité historique et de nouveau traitement). Composée par un collectif de chercheurs et de spécialistes, y compris des autochtones,

² Les guillemets sont là pour signifier qu'il ne s'agit pas d'un questionnement de ma part. Un commentaire à ce propos est fait en conclusion.

³ Texte original en espagnol. Toutes les traductions de l'espagnol ont été effectuées par mes soins.

son mandat était d'éclaircir les faits historiques et de formuler des recommandations pour établir une politique d'Etat de nouveau traitement des peuples indigènes par la société chilienne. Le rapport de cette commission (2003) mènera à la mise en place de la politique dite «de Nuevo Trato 2004-2010» dont les trois axes de travail principaux sont: les droits des peuples indigènes, le développement de l'identité et l'adéquation de l'Etat à la diversité culturelle.

De manière générale, on voit que la mise en place d'une nouvelle politique indigéniste au Chili s'articule significativement avec le développement d'un discours inédit dans l'histoire de ce pays sur la pluri-culturalité de l'Etat chilien, discours qui est lui-même en résonance avec une rhétorique d'actualité sur la diversité culturelle au niveau international et avec la prise en compte des avancées du droit international dans la question autochtone. Pour les peuples autochtones du Chili, le retour à la démocratie en 1990 a représenté le passage d'une invisibilité juridique à une reconnaissance légale, ce qui, en termes de droits, peut signifier concrètement: exister socialement, culturellement, territorialement et politiquement.

BRÈVE CHRONIQUE D'UNE (RE)NAISSANCE ETHNIQUE

«Très rares sont les chercheurs, académiciens ou historiens qui n'ont pas décrété l'extinction des Diaguita, la seule chose qui varie étant la date d'extinction de ce peuple, pour certains entre la fin du XVI^e siècle et pour d'autres à la moitié du XVII^e. Heureusement, cette extinction semble pouvoir être remise en cause. Les faits commencent à révéler une timide et nouvelle réalité [...]. Nous postulons qu'avec le temps, il va se confirmer que les Diaguita vivent encore dans la localité d'Alto del Carmen⁴.» (Cortés 2004: 299)

Campos (2005) relève qu'il est fait mention pour la première fois officiellement de l'ethnie diaguita en 1971 dans les discussions autour du projet de Loi indigène 17.729 que mit en place le gouvernement de l'Unité populaire (1970-1973). Cet avant-projet précisait que les Diaguita, avec les Atacameños et les Changos, tous des peuples localisés historiquement dans le nord aride et semi-aride du Chili, forment une population d'environ 20 000 personnes qui conservent «certaines formes de vie et de traditions»⁵. Ce fait est surprenant car, à ma connaissance, il n'existe à cette période aucune donnée ethnographique sur les Diaguita, ni aucun

groupe de personnes qui se soit identifié comme tel à cette époque. Quoi qu'il en soit, le coup d'Etat militaire de 1973 interrompit ce processus de reconnaissance des peuples autochtones qui ne reprit véritablement qu'au début des années 1990. Au cours de cette période, l'ensemble de la recherche sur les Diaguita continuera à se limiter, comme à son habitude, au domaine de l'archéologie.

Il faudra attendre 1998, à l'occasion d'une rencontre de femmes autochtones organisée par l'*Asociación Nacional de Mujeres Rurales e Indígenas* (Association nationale de femmes rurales et indigènes) et l'*Asociación de Mujeres Mapuche Rayen Voygüe* (Association de femmes mapuche Rayen Voygüe), pour que se manifestent pour la première fois publiquement des Diaguita «contemporaines». La déclaration finale de cette rencontre fait mention de la demande de reconnaissance légale des Diaguita (Declaración de Cañete 1998).

Cette même année, le bureau de la CONADI de la région d'Atacama reçoit pour la première fois des demandes de «bourses indigènes» pour des enfants et des jeunes originaires des municipalités de Alto de Carmen, de Vallenar et Copiapó, qui correspondent à une partie de la région historiquement occupée par les Diaguita. Octroyées en fonction des mesures de discriminations positives prévues par la Loi indigène de 1993, ces bourses furent accordées, mais à défaut de pouvoir spécifier précisément l'ethnie d'appartenance, la CONADI enregistra les bénéficiaires de ces bourses sous la catégorie générale d'«indigènes», parfois de Colla ou de Mapuche. Toutefois, en 2001, la CONADI se rétracta et retira les bourses à plusieurs enfants qui en avaient obtenu une avec l'argument qu'ils n'avaient pas été reconnus comme autochtones.

C'est à partir de ces événements – en apparence en réaction au retrait des bourses par la CONADI et à son verdict de «non-indigénité» – que la mobilisation des Diaguita commence à se mettre véritablement en place, que s'entame un processus d'organisation autour notamment des Centres culturels diaguita qui se créent dans les différents chefs-lieux de la région et que la demande de reconnaissance comme «ethnie indigène» dans la Loi 19.253 apparaît comme une des revendications principales. Ce processus fut notablement soutenu par Madame Yasna Provoste Campillay, à l'époque intendante de la région d'Atacama, qui en s'auto-identifiant publiquement comme autochtone

⁴ Alto del Carmen: chef-lieu de la région du Huasco-Alto.

⁵ 35^a Sesión Cámara de Diputados de Chile, 1971, p. 3235, cité par Campos (2005).

et comme Diaguita, et en appuyant elle-même la demande de reconnaissance légale, lui donna une visibilité et une force politique particulières.

C'est également au cours de cette période que les Diaguita du Huasco-Alto deviennent un sujet d'intérêt pour l'anthropologie et l'histoire contemporaine et que sont menés et publiés les premiers travaux sur les caractéristiques socioculturelles contemporaines de cette communauté (Lorca 2002) et sur le processus de renaissance identitaire en cours (Cortés 2004).

En 2002, une motion est déposée par des députés parlementaires de la Troisième région au Congrès national pour demander l'incorporation de l'ethnie diaguita à la Loi indigène 19.253 (Biblioteca del Congreso Nacional de Chile 2006). Elle sera votée favorablement par la Chambre des députés deux ans plus tard, en 2004, et mise en attente de son examen par le Sénat et par le président de la République. Le dépôt de cette motion et, en termes généraux, le passage du dossier «diaguita» au domaine légal, eut un impact important dans les milieux concernés, y compris dans l'opinion publique, qui semblèrent réaliser soudainement qu'il s'agissait d'une affaire au demeurant sérieuse et pas seulement d'une lubie «ethnique» de quelques néo-indiens nostalgiques du passé. Une véritable controverse s'ensuivit.

Dans les milieux scientifiques, fortement sollicités par l'opinion publique et les politiques pour se prononcer sur ce projet de loi, les archéologues se sont distingués pour avoir manifesté un scepticisme particulier, que je dirais «teinté d'ironie», à l'égard de cette renaissance ethnique (Ampuero 2006). Ainsi, lors de ma visite au Musée d'archéologie de La Serena, qui conserve la collection précolombienne d'artefacts diaguita la plus importante du pays, j'ai eu l'occasion de m'entretenir avec d'éminents archéologues reconnus pour leurs travaux sur les Diaguita (Ampuero, Castillo). Très schématiquement, leur interprétation de ce phénomène était qu'il ne s'agissait, bien malheureusement, que de la simple expression d'un opportunisme d'un groupe de personnes face aux mesures de discriminations positives prévues par la Loi 19.253. Cet argumentaire m'a été donné de manière informelle. L'argumentaire scientifique, transmis aux autorités, se base sur les recherches archéologiques et ethno-historiques, qui ont décrété l'extinction des Diaguita et, dans des recherches plus récentes, qui mettent en doute la pertinence même de l'ethnonyme «Diaguita» donné par Latcham dans les années 1930 aux populations indigènes du nord semi-aride du Chili.

Cependant, en 2003, le rapport de la *Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato hacia los Pueblos Indígenas* (Commission de vérité historique et de nouveau traitement, Bengoa 2004) consacre un chapitre entier aux *Diaguitas de la quebrada del Huasco* («Les Diaguita de la vallée du Huasco», Molina 2004), ce qui dans une certaine mesure, anticipait leur reconnaissance légale par leur reconnaissance par une partie des milieux scientifiques et politiques.

Au cours de l'année 2004, un groupe de recherche pluridisciplinaire, composé d'historiens, anthropologues, géographes, juristes et archéologues, est mandaté par la *Secretaría Regional Ministerial de Planificación de la III Región de Atacama* (SERPLAC, Secrétariat régional ministériel de planification de la Troisième région d'Atacama) pour effectuer un «Diagnostic socioculturel de l'ethnie diaguita». Le but de cette investigation était d'«identifier les éléments qui constituent cette identité indigène, à travers la récupération de la mémoire historique, des pratiques culturelles et des antécédents documentaires qui caractérisent la population qui dans l'actualité s'identifie comme Diaguita» (Molina, Campos, Yañez et al. 2005: 12). Les conclusions du rapport de synthèse affirment que: «Les aspects suivants de l'identité diaguita: territoire ancestral; continuité des lignages, termes vernaculaires de la langue *kakán* qui s'expriment dans les noms de familles, la toponymie et les activités quotidiennes, maintien d'activités traditionnelles comme l'agriculture, l'élevage, le tissage et la céramique; survivance d'éléments de cosmovision en lien avec d'anciennes divinités [...] ainsi que l'auto-assignation de la population à sa condition ethnique diaguita et de peuple originaire, sont des éléments concluants qui rendent évidents la présence diaguita actuelle, comme un peuple vivant et d'actualité.» (Molina, Campos, Yañez et al. 2005: 163) Au premier rang des recommandations, les auteurs soulignent la nécessité d'avancer dans le processus de reconnaissance légale des Diaguita – processus qui comme nous l'avons signalé, a abouti en août 2006.

Ce qui frappe au premier abord à la lumière de ces simples faits chronologiques qui ont marqué ce processus de reconnaissance légale, c'est le rôle joué par les politiques et les «anthropologues»⁶. Ce n'est en effet qu'à partir de l'adhésion de certains membres influents des milieux concernés, qui ont en quelque sorte justifié et «crédibilisé» ce processus, que ce dernier s'est vraiment mis en marche. Au deuxième abord, on peut noter le rôle joué par

⁶ En fait l'ensemble des chercheurs issus de différentes disciplines qui se sont penchés sur ce phénomène anthropologique.

la loi, qui apparaît comme une instance supérieure à la science, puisque c'est elle, au demeurant, qui tranche sur l'existence de l'ethnie diaguita.

Une question épineuse pourrait être: quelle est la part du politique et de l'anthropologie dans la construction de l'objet «ethnie diaguita»? Le «sujet» diaguita existe-t-il autre part que dans la tête des anthropologues et dans les projets des politiciens? Si oui, comment définit-il lui-même son «ethnicité»?

L'ENJEU TERRITORIAL: DES DIAGUITA «AVEC» OU «SANS TERRE»?

Lors de mon premier séjour sur le terrain, en février 2006, j'ai remarqué que les Diaguita qui vivent aujourd'hui dans la région comprise entre le Huasco-Alto (vallée du Tránsito, Alto del Carmen), les chefs-lieux régionaux et les villes de Vallenar et de Copiapó ne constituent pas un groupe homogène par rapport à la signification qu'ils donnent à leur ethnicité. Ce fait s'avère être, me semble-t-il, un point essentiel peu ou pas mentionné dans la plupart des rapports de recherche sur les Diaguita consultés à ce jour. En affirmant qu'ils ne constituent pas un groupe homogène, je ne me réfère pas aux éventuelles différences inter-individuelles, qui ne seraient *a priori* pas surprenantes, mais au fait que j'ai pu observer deux tendances (voire deux factions) non pas opposées mais en tension, qui correspondent schématiquement, pour l'une, aux Diaguita «sans terre» et, pour l'autre, aux Diaguita «avec terre», et dont les discours des dirigeants respectifs⁷ présentaient des nuances significatives quant à, notamment, certains aspects du processus de reconnaissance légale et l'importance accordée au territoire.

Les premiers, les Diaguita que j'appelle ici «sans terre», constituent un groupe organisé associativement autour des Centres culturels diaguita. Ces derniers ont commencé à voir le jour au début des années 2000 dans les différents pôles

urbains et chefs-lieux régionaux autour d'une revendication principale: leur reconnaissance comme «ethnie indigène» dans la Loi 19.253. Ils réunissent aujourd'hui à la fois des habitants du Huasco-Alto et de la vallée du Tránsito et des personnes ayant migré pour des raisons économiques, parfois depuis plusieurs générations, de leurs terres d'origine vers les villes, villages et chefs-lieux de la région. A ce titre, pour beaucoup d'entre eux, leur mode de vie et de subsistance n'est plus lié ni au travail agricole ni à l'élevage de petit bétail avec cycles de transhumance, qui sont parmi les deux activités traditionnelles encore en vigueur dans la vallée du Tránsito et qui, selon les «experts», seraient parmi les caractéristiques principales du mode de vie «diaguita». En ce qui concerne les critères d'inclusion/exclusion au groupe ethnique, les Diaguita «sans terre» disent se référer à la *Ley Indígena*. Ainsi, depuis leur reconnaissance légale en 2006, toute personne reconnue comme indigène selon les critères qu'elle définit⁹ peut, en théorie, être reconnue comme appartenant à l'ethnie diaguita et devenir membre d'un Centre culturel. Dans la pratique, seul un critère mentionné dans la loi est retenu et considéré comme déterminant: celui du nom de famille (Mideplan 1993: article 2, point b), lequel doit être attesté comme étant d'origine diaguita. L'attestation en question est délivrée par la CONADI sur la base d'une liste de noms de famille élaborée par des «experts» et «estampillés» comme «authentiquement diaguita». Depuis leur incorporation dans la *Ley Indígena* en 2006, les activités des Centres culturels diaguita sont désormais centrées sur la «récupération culturelle» et bénéficient du soutien logistique, politique et financier de la CONADI.

Les deuxièmes, les Diaguita que je nomme ici «avec terre», appartiennent à la *Comunidad Agrícola Diaguita Los Huascoalinos* qui est propriétaire d'un territoire d'une superficie de 239 918 hectares qu'ils occupent et exploitent communautairement par étages écologiques. Tous les membres de la *Comunidad Diaguita Los Huascoalinos* sont des habitants de la vallée du Tránsito dans le Huasco-Alto; ils vivent dans un milieu rural de moyenne montagne grâce à

⁷ La «terre» - la *tierra* en espagnol - est le terme couramment utilisé par mes interlocuteurs. Il semble à la fois désigner le «territoire» en tant qu'entité géographique et politique aux contours délimités, en tant que lieu de vie et de reproduction d'une communauté partageant un espace, une histoire et une identité collective communes, et la «terre», désignant un mode de vie et de production spécifique (le travail agricole et l'élevage de caprins/bovins) et une forme de relation «holistique» à l'environnement et aux éléments qui le compose, bref une façon d'être au monde, qui distinguerait (dans une certaine mesure) les Diaguita «avec» et «sans terre» et, d'un autre côté, les Diaguita des non-Diaguita.

⁸ Entretiens avec Madame Ana Huanchicay, présidente du Centre culturel diaguita de Alto del Carmen, et Messieurs Sergio et Rubén Campusano, dirigeants de la *Comunidad Diaguita Agrícola Los Huascoalinos*, février 2006.

⁹ En résumé, les indigènes d'après la Loi 19.253 doivent pouvoir prouver, au moyen de leurs noms de famille, qu'ils descendent des groupes humains présents sur le territoire national avant l'arrivée des Espagnols. Ils doivent avoir conservé des caractéristiques ethniques et culturelles spécifiques et considérer la terre comme un élément central qui fonde leur existence et leur culture. Un autre point important est qu'ils s'auto-identifient comme autochtones.

une agriculture de subsistance et à l'élevage caprin/bovin, et depuis peu grâce aussi à la production de fruits destinés à la vente (citrons, avocats, etc.). Bien que la pratique de la transhumance soit en diminution, plusieurs familles partent encore durant l'été et vivent plusieurs mois dans la partie haute de la vallée avec un mode de vie quasi semi-nomade. Plusieurs *comuneros huascoalinos* – à condition qu'ils aient un nom de famille attesté comme diaguita – sont également affiliés au Centre culturel diaguita de Alto de Carmen. A la différence des «Diaguita sans terre», les dirigeants de cette organisation ne considèrent pas le nom de famille comme un critère déterminant d'inclusion ou d'exclusion et se distancient des critères définis par la *Ley Indígena*. Ainsi, Sergio et Ruben Campusano me disent lors de l'un de nos entretiens: «Nous n'avons pas besoin de la Loi indigène et de la CONADI pour nous dire si nous sommes ou non des indigènes, nous sommes indigènes.» Sergio me précise aussi que ce qui est probablement déterminant pour eux est le fait d'habiter le territoire, de partager sa destinée et un mode de vie. Un autre détail qui différencie encore les Diaguita «avec terre» des «sans terre» est leur relation à l'ethnonyme ainsi que la terminologie utilisée, «ethnie» pour les «sans terre», «peuple» ou «communauté» pour les «avec terre»¹⁰. Alors que pour les Diaguita «sans terre», l'ethnonyme semble investi d'une valeur extrêmement importante, les Diaguita «avec terre» ont une position beaucoup plus distante vis-à-vis de cette appellation et en renvoient même la responsabilité aux soi-disant experts. Ainsi, lorsque j'ai posé la question aux frères Campusano, ces derniers m'ont rappelé que ce sont les anthropologues et archéologues qui leur avaient attribué cet ethnonyme et que, faute d'avoir eux-mêmes mémoire de leur appellation, ils avaient fini par l'adopter pour des raisons d'identification face à l'«extérieur».

Le territoire des Diaguita *huascoalinos* est habité ancestralement par des familles majoritairement d'ascendance autochtone qui se transmettent les droits territoriaux – *derechos de estancia* – de génération en génération. Ainsi, l'histoire du territoire de la *Comunidad Diaguita Los Huascoalinos* remonterait aux premiers temps de la colonie, l'organisation ayant cependant changé de nom et de statut à plusieurs reprises au cours du temps. Selon Molina, Campos, Yañez et al. (2005), les autochtones de la région auraient tout d'abord été confinés par les Espagnols dans cette vallée difficile d'accès; puis le territoire serait devenu une «région de refuge» qui aurait échappé aux dif-

férentes mesures de réduction et d'usurpation des terres autochtones effectuées lors de la colonie et plus tard, lors de la République chilienne.

RECONNAISSANCE OU ETHNOCIDE?

«Gravé dans la pierre par la pluie et le vent, il y a le droit du pays qui vit dans le cœur, mais le cœur est peut-être mort, enseveli sous les gravats par les compagnies minières, laissant aux survivants, fumées de diesel et poussières d'explosions.» (Assier-Andrieu 1996: 85)

Bien que les deux groupes – Diaguita «sans terre» et Diaguita «avec terre» – aient milité côte à côte pour leur reconnaissance légale et que beaucoup d'habitants de la vallée soient membres des deux organisations, le discours de leurs dirigeants révèle à l'anthropologue quelques nuances intéressantes à mentionner quant aux enjeux que représentait à ce moment-là du processus la perspective d'être incorporés à la Loi indigène.

Ainsi, pour les Diaguita «sans terre», l'enjeu était à la fois celui de pouvoir restaurer une identité autochtone niée, négligée et malmenée au cours de l'histoire, et de pouvoir bénéficier des mesures de discriminations positives prévues par la loi en faveur des indigènes reconnus. Dans ce sens, le discours de ce groupe est plutôt axé sur les conditions d'existence difficiles en termes économiques (accès à l'éducation, au système de santé, etc.) et fortement teinté par la nostalgie d'un passé idéalisé, où les traditions auraient encore été en vigueur. L'on pourrait parler alors d'une «ethnicité mythique et programmatique» où tout reste à faire, à récupérer, à revaloriser, voire à inventer. Dans ce cadre, la loi accomplit le rôle de catalyseur et de légitimation d'un processus qui reste à mettre en œuvre.

Pour les Diaguita «avec terre», l'enjeu était à la fois plus simple et plus complexe: il s'agissait avant tout et surtout de la préservation de leur territoire et d'un mode de vie y étant étroitement associé. Le territoire de la *Comunidad Diaguita Los Huascoalinos* est effectivement en danger depuis la moitié des années 1990 à cause d'un méga-projet d'exploitation minière que l'entreprise canadienne *Barrick Gold Corporation* entend développer à la frontière argentine-chilienne sur un glacier à la source des fleuves qui arrosent la vallée du Tránsito.

¹⁰ Sans pouvoir entrer dans les détails de ces enjeux terminologiques, précisons qu'au Chili, la Loi 19.253 reconnaît les «ethnies» et non pas les «peuples» autochtones; ce premier terme a l'avantage, du point de vue de l'Etat, de n'avoir aucune implication politique et légale particulière au niveau du droit international, en particulier le droit à l'autodétermination.

Baptisé *Pascua-Lama*, ce projet exploitera un gisement d'or, d'argent et de cuivre qui se trouve à plusieurs mètres au-dessous du glacier et impliquera notamment le déplacement de pans entiers de roches et de glace. *Pascua-Lama* a causé l'indignation et la mobilisation des organisations environnementales et de défense des peuples autochtones, tant au niveau national qu'international. Leurs craintes sont à la fois d'ordre écologique (la destruction d'un glacier, la pollution irréversible des eaux des fleuves, etc.) et socioculturel (l'impact du projet sur le mode de vie des habitants de la vallée, la mort d'un ethno/éco-tourisme en développement, etc.). Au niveau juridique, plusieurs organisations ont dénoncé des irrégularités dans la procédure (études d'impact, approbation de la COREMA¹¹) et des pressions – sous mode de «dons» – faites aux habitants/associations de la vallée qui se sont opposés à *Pascua-Lama*. Précisons que les enjeux économiques et politiques sont énormes. La *Barrick Gold* est non seulement parmi les multinationales aurifères les plus puissantes au monde, mais le gisement trouvé sous le glacier devrait lui permettre des bénéfices exceptionnels et une extraction intensive du précieux métal pendant plus de vingt ans.

Au début des années 2000, la *Comunidad Agrícola Diaguita Los Huascoaltinos* a pris contact avec l'*Observatorio de Derechos de los Pueblos indígenas* (Observatoire des droits des peuples autochtones), une organisation non gouvernementale chilienne de défense des droits des peuples autochtones, afin qu'il les soutienne juridiquement dans leur démarche d'opposition à ce projet. Selon le rapport publié par cette organisation, «la réalisation du projet minier *Pascua-Lama* est inconcevable dans un contexte où l'Etat chilien a manifesté sa volonté de soutenir une politique de nouveau traitement des peuples indigènes, alors qu'en même temps, il fait fi des droits reconnus dans la juridiction chilienne, comme ceux mentionnés dans la Loi indigène» (Yañez 2005: 2). Plus encore, «[l]a réalisation du projet *Pascua-Lama* dans le territoire ancestral de la communauté diaguita *huascoaltina* ne respecte pas des droits indigènes reconnus amplement dans le droit international et national. Il ne respecte pas le droit à la terre et aux ressources naturelles, le droit de participation, le droit à la préservation de l'habitat et des formes de vie de la communauté diaguita» (Yañez 2005: 17).

En 2004, l'ODECU¹² publiait une lettre et un rapport juridique transmis au président de la République soulignant l'urgence de la procédure de reconnaissance légale des Dia-

guita face au projet *Pascua-Lama*: «ODECU a présenté une lettre au président de la République exigeant qu'il donne un caractère d'urgence à l'approbation du projet de loi qui modifie la Loi indigène 19.253 et reconnaît les Diaguita comme ethnie. [...] Etant donné que le Sénat n'a pas encore ratifié le projet de loi qui rend légal la reconnaissance des Diaguita comme peuple indigène, il existe un grave danger que ce peuple soit victime de dégâts irréversibles et que lui soit refusée la possibilité de faire appel juridiquement. Etant donné le principe de non-réactivité de la loi, les Diaguita seront privés de tous les effets de la Loi indigène même s'ils sont reconnus légalement. La loi peut seulement s'appliquer dans le futur [...] et n'a donc pas d'effet rétroactif. [...] Si les Diaguita sont reconnus légalement après que la Barrick ait complété le processus d'évaluation d'impact environnemental, les Diaguita ne pourront pas réclamer la nullité du procès car la préservation d'une culture et les droits à l'eau de tout peuple indigène légalement reconnu ne seront pas considérés comme prioritaires» (ODECU 2004, souligné par moi).

Toutefois, malgré toutes ces manifestations d'opposition à *Pascua-Lama*, le projet d'exploitation minière a été approuvé en février 2006 par la COREMA et la CONAMA¹³ et le feu vert donné à sa poursuite. Les Diaguita seront reconnus légalement comme «ethnie indigène» six mois plus tard.

En ce qui concerne les enjeux de cette reconnaissance légale, on pourrait résumer les choses ainsi: pour les uns (les Diaguita «sans terre»), leur incorporation à la Loi 19.253 a représenté une sorte d'acte de «naissance» ethnique, mais qui a légitimé, en fait, un processus d'«ethnification» en cours. Pour les autres, les Diaguita «avec terre», elle signifiait, avant que le projet *Pascua-Lama* ne soit approuvé, la possibilité de mobiliser un instrument légal qui leur permette de préserver l'intégrité de leur territoire et donc d'empêcher leur disparition en tant que groupe culturellement distinct. La nuance est d'importance. Pour ces derniers, l'interrogation, douloureuse, qui les taraude depuis, est la suivante: est-il trop tard?

La question de la relation à la terre et celle de la territorialité indigène sont parmi les points les plus polémiques de la thématique autochtone, partout dans le monde là où elle se pose, et particulièrement peut-être au Chili. La plupart des définitions des autochtones approuvées au niveau des organisations internationales (BIT 1989; Cobo

¹¹ *Comisión Regional del Medio Ambiente* (Commission régionale de l'environnement).

¹² *Organización de Consumidores y Usuarios de Chile* (Organisation des consommateurs et des usagers du Chili).

¹³ *Comisión Nacional de Medio Ambiente* (Commission nationale de l'environnement).

1986) s'accordent sur le fait que c'est par rapport à la relation à la terre que ces populations se distinguent des autres sociétés. Les autochtones auraient non seulement un lien particulier – spirituel et matériel – qui les relie à leurs terres mais ils se caractériseraient par une détermination à conserver et transmettre aux générations futures les territoires de leurs ancêtres qui sont à la base de leur identité ethnique et constituent un élément essentiel de la continuité de leur existence en tant que peuple.

Au Chili, cette question est extrêmement délicate et constitue le nœud principal des conflits et des tensions entre autochtones et Etat. Selon le Rapporteur spécial sur la situation des droits de l'homme et des libertés fondamentales des populations autochtones, c'est dans le domaine des droits fonciers et de la reconnaissance des territoires que les problèmes sont les plus graves pour les peuples autochtones du Chili (Stavenhagen 2004). Certains analystes de la politique indigéniste du Chili observent avec préoccupation la tendance actuelle à criminaliser les mouvements autochtones qui réclament leurs droits territoriaux (Aylwin 2005; Stavenhagen 2004). A ce titre, il semblerait que cette politique se caractérise par un soutien relativement clair aux «indigènes sans terre» (sans revendications territoriales) et une opposition, voire une répression, vis-à-vis des autochtones «avec terre», qui entrent en conflit avec des projets soutenus par l'Etat – ou par des compagnies multinationales – sur leur territoire. Cette analyse semble, dans une certaine mesure, pouvoir s'appliquer au cas des Diaguita de la Troisième région d'Atacama, dont les «sans terre» reçoivent l'appui de l'Etat, à travers notamment la CONADI, pour la mise en place de programmes de récupération culturelle. La CONADI n'est par contre quasiment pas entrée en matière sur la question de la préservation du territoire des Diaguita *huascoalinos*, qu'elle ne reconnaît d'ailleurs pas entièrement comme organisation autochtone – et donc comme un interlocuteur valable. Tant que les «Indiens» s'en tiennent à faire du tissage, des spécialités culinaires, à chanter et à danser sur des musiques traditionnelles, etc., ils rentrent dans le programme «politiquement correct» de promotion de la diversité culturelle de l'Etat, mais s'ils prétendent à l'autodétermination et au territoire, ils deviennent à nouveau d'indésirables «sauvages».

Dans le Huasco-Alto, cette politique se déroule aujourd'hui avec le soutien et la bénédiction de la *Barrick Gold Corporation* qui, depuis la reconnaissance légale de l'ethnie, s'est elle-même activement engagée dans des programmes de «développement social et communautaire» en faveur des Diaguita «sans terre» (Barrick 2007, s.d.). La compagnie finance ainsi de nos jours plusieurs ateliers de tissage, de céramique, etc.,

souvent en partenariat avec les écoles de la vallée. Parallèlement, les bénéficiaires de ces programmes sont tenus, implicitement, d'adhérer au projet *Pascua-Lama* et de se détourner de la *Comunidad Diaguita Los Huascoalinos*, parfois en vendant leurs *derechos de estancia*, c'est-à-dire leurs droits territoriaux transmis de génération en génération par leur famille et conservés à travers l'organisation communautaire.

CONCLUSION

La question posée en intitulé, «qui de la culture ou de la loi fait l'ethnie», est-elle une question dans la même veine que «qui de la poule ou de l'œuf vient en premier»? Au-delà de la difficulté de pouvoir trancher de manière claire et définitive, cette interrogation-piège souligne, en premier lieu, la difficulté de déterminer des frontières artificielles entre le social et le légal, qui apparaissent intrinsèquement imbriqués et interdépendants. Tout comme les frontières ethniques, les limites entre ces deux mondes sont souples et perméables. D'un autre côté, la question en intitulé est révélatrice de la nature des débats qui se sont tenus autour de la reconnaissance légale des Diaguita, tant dans les milieux académiques, politiques que dans l'opinion publique, au-delà des divergences d'avis. En ce sens, elle nous renseigne sur la conception de l'ethnie qui a orienté ces discussions et sur la difficulté à dépasser – ou l'intérêt à maintenir? – une vision «classique» de l'ethnie, dont la caractéristique principale serait d'être un «support de culture».

Cependant, l'étude détaillée du processus de (re)connaissance des Diaguita oblige l'anthropologue à se départir des définitions classiques et substantivistes de l'ethnie. Il implique plus que jamais de dépasser l'équation classique de l'ethnie = une culture + une langue + un territoire, et de comprendre cette forme d'organisation sociale comme un processus dynamique toujours sujet à redéfinition et à recomposition (Poutignat et Streiff-Fenart 1995). Rejoignant une approche dynamiste et interactionnelle, Barth démontre déjà en 1969 que «les groupes ethniques sont des catégories d'attribution et d'identification opérées par les acteurs eux-mêmes» (Barth 1995: 205) dont la continuité dépend du maintien d'une frontière et d'une codification constamment renouvelée des différences culturelles. Dans ce sens, il s'agit moins d'étudier l'ethnie comme objet que les mécanismes d'«ethnification» et les logiques de l'ethnicité, toujours entendus comme des processus en contexte.

A partir de cette perspective, la (re)connaissance des Diaguita se comprend dans une convergence de facteurs historiques, culturels, politiques, économiques, ainsi que juridiques,

qui permettent, à un moment donné, à cette ancienne-nouvelle identité de s'exprimer sous une forme inédite et particulière. La question se pose alors de savoir si dans un autre temps et dans une autre configuration politique, les Diaguita «contemporains» auraient émergé et existé, à la fois en tant qu'entité sociale et légale. Quoi qu'il en soit, la reconnaissance des Diaguita dans la Loi 19.253 en août 2006 a fermé un chapitre important de ce processus d'«ethnification». Il en ouvre un nouveau, où tout reste à inventer.

Parmi les hypothèses les plus répandues et spontanées pour comprendre et expliquer la réapparition des Diaguita, il y a celles qui proposent une relation de cause à effet entre la promulgation de la Loi 19.253 en 1993 et cette renaissance ethnique. Dans cet ordre d'idée, nous serions devant un cas d'«ethnification» stratégique. L'identification à l'ethnie diaguita permettrait à un groupe d'individus d'obtenir un certain nombre de bénéfices prévus par la loi – dans ce cas particulier les mesures de discriminations positives – qu'ils n'auraient pas pu obtenir sans cette identification. Ces hypothèses sont proches des théories instrumentalistes et mobilisationnistes, décrites par Poutignat et Streiff-Fenart (1995), qui désignent une série d'approches qui situent l'ethnicité comme une ressource mobilisable dans la conquête du pouvoir politique et des biens économiques. Plus particulièrement, la théorie du choix rationnel explique la formation des groupes ethniques «quand les individus désirent obtenir des biens (la richesse, le pouvoir) qu'ils ne parviennent pas à obtenir selon des stratégies individuelles» (Poutignat et Streiff-Fenart 1995: 110). Dans ce

sens, pour Barton (1983 cité par Poutignat et Streiff-Fenart 1995: 111), le groupe ethnique ne serait rien d'autre que «la somme des individus qui le composent et la résultante de leurs actions rationnelles au sens weberien d'actions qui emploient des moyens appropriés (le regroupement sur une base ethnique) pour une fin donnée (l'obtention de biens rares dans une situation de compétition économique et politique)». Dans le cas précis du Chili, ces théories présentent l'intérêt de soulever la question des effets inattendus d'un système économique néolibéral à outrance sur l'organisation sociale des individus et leurs stratégies pour «s'en sortir». Cependant, elles ne peuvent, à mon avis, rendre compte de la complexité du phénomène. Ces théories ne font en quelque sorte que désigner «la pointe de l'iceberg» sans évaluer la profondeur de la «glace».

En ce qui concerne plus précisément la politique indigéniste en vigueur actuellement au Chili, il est frappant de constater que parallèlement aux différentes mesures de reconnaissance et de soutien aux populations autochtones prévues depuis le retour à la démocratie, le pays autorise le développement de plusieurs méga-projets d'exploitation forestière, hydro-électrique ou minière sur leurs territoires ancestraux. La mise en place de ces projets entre en contradiction frontale avec les politiques en faveur des autochtones promues par l'Etat et entraîne la radicalisation de plusieurs mouvements autochtones qui voient dans ces mesures la continuité d'une politique visant à déstructurer leurs communautés par la destruction de leur environnement écologique et culturel.



Autocollant édité par la Comunidad Diaguita Los Huascoaltinos contre le projet minier Pascua-Lama de la compagnie Barrick Gold Corporation. Vallée du Tránsito, décembre 2007.

© Anahy Gajardo 2008



Convocation à l'Assemblée générale de l'«ethnie diaguita». Appel lancé par la présidente du Centre culturel diaguita de Alto del Carmen. Vallée du Tránsito, décembre 2007.

© Anahy Gajardo 2008

BIBLIOGRAPHIE

AMPUERO Gonzalo

2006. *Algunos contenidos de la primera carta enviada a los diputados de la República Antonio Leal, Jaime Mulet y Manuel Rebolledo en agosto 2002*. Document non publié.

ASSIER-ANDRIEU Louis

1996. *Le droit dans les sociétés humaines*. Paris: Nathan.

AYLWIN José

2005. *Implementación y jurisprudencia nacional relativa a los derechos de los pueblos indígenas: la experiencia de Chile*. Temuco: Observatorio de derechos de los pueblos indígenas.

BACHELET Michelle

2006. *Discours sur l'incorporation du peuple diaguita à la Loi indigène*. Discours prononcé le 28 août 2006 à Santiago du Chili, disponible sur: www.presidencia.cl/view/viewBuscadorVideosSegegob.asp?seccion=Videos&Opmenu=Multimedia&idMultimedia=139 (consulté le 31 août 2006).

BARTH Friedrich

1995 (1969). «Les groupes ethniques et leurs frontières», in: Philippe POUTIGNAT, Jocelyne STREIFF-FENART, *Théories de l'ethnicité*, p. 203-249. Paris: Presses universitaires de France.

BARRICK GOLD CORPORATION

2007. *Etnia Diaguita*. Santiago de Chile: Compañía Minera Nevada Ltda.

(s.d.) *Etnia Diaguita. Pascua-Lama*. Site Internet de la Compagnie Barrick: www.barrick.cl/proyectos/etnia_diaguita.php (consulté en septembre 2008).

BENGOA José (Ed.)

2004. *La memoria olvidada. Historia de los pueblos indígenas de Chile*. Santiago: Publicaciones del Bicentenario.

BIBLIOTECA DEL CONGRESO NACIONAL DE CHILE

2006. *Historia de la Ley n°20.117. Establece normas sobre pueblos indígenas con el objeto de reconocer la existencia y atributos de la Etnia Diaguita y la calidad de indígena Diaguita*. www.bcn.cl/histley/lfs/hdl-20117/HL20117.pdf (consulté en août 2007).

BIT (Bureau international du travail)

1989. *Convention n°169 concernant les peuples indigènes et tribaux dans les pays indépendants*. Genève: BIT.

CAMPOS Luis

2005. «Informe sobre identidad y relaciones interétnicas en el Huasco-Alto», in: Raúl MOLINA, Luis CAMPOS, Nancy YÁÑEZ et al., *Diagnostico sociocultural de la etnia Diaguita en la III Región de Atacama*. Santiago: Grupo de investigación TEPU / Secretaría Regional Ministerial de Planificación de la III Región de Atacama.

COBO Martinez

1986. *Study on the Problem of Discrimination against Indigenous Populations*. New York: Nations Unies (E/CN.4/Sub.2/1986/7).

CORTÉS Guillermo

2004. «Los Diaguitas: revisión crítica al renacer en el Norte verde», in: Hernán CORTES, Patricio CERDA, Guillermo CORTÉS, *Pueblos originarios del norte florido de Chile*. La Serena: Fondo de Desarrollo Regional de la Cultura y las Artes (FONDART) – IV Región Coquimbo-Chile.

DAMIANOVIC-CAMACHO Ninoska

2005. *Estadísticas sociales de los pueblos indígenas en Chile. Censo 2002*. Santiago de Chile: Instituto Nacional de Estadísticas (INE), Programa Órigenes (MIDEPLAN / BID).

DECLARACIÓN DE CAÑETE

1998. *Declaración de Cañete*. www.anamuri.cl/docu.htm (consulté en juin 2006).

LATCHAM Ricardo

1928. *Prehistoria de Chile*. Santiago de Chile: Imprenta y Litografía Universo.

LORCA Mauricio

2002. *Hacia una antropología de las ausencias. El desarrollo histórico-étnico del Huasco Alto*. Municipalidad de Alto del Carmen, Fundación Nacional para la Superación de la Pobreza y Fundación Volcán Calbuco, Santiago de Chile: Lom Ediciones.

MIDEPLAN (Ministerio de Planificación y Cooperación)

1993. *Ley Indígena 19.253*.

MOLINA Raúl

2004. «Los Diaguitas de la quebrada del Huasco», in: José BENGOA (Ed.), *La memoria olvidada. Historia de los pueblos indígenas de Chile*, p. 247-266. Santiago: Publicaciones del Bicentenario.

MOLINA Raúl, CAMPOS Luis, YAÑEZ Nancy et al.
2005. *Diagnostico sociocultural de la etnia Diaguita en la III Región de Atacama*. Santiago: Grupo de investigación TEPU/Secretaría Regional Ministerial de Planificación de la III Región de Atacama.

ODECU (Organización de Consumidores e Usuarios de Chile)
2004. *ODECU lucha por la detención del proyecto Pascua Lama y por el reconocimiento legal de los Diaguitas*. www.odecu.cl/infoteca/archivos/ODECU%20PASCUA%20LAMA_SPANISH.doc (consulté le 27 mars 2006).

POUTIGNAT Philippe, STREIFF-FENART Jocelyne
1995. *Théories de l'ethnicité*. Paris: Presses universitaires de France.

STAVENHAGEN Rodolfo
2004. *Droits de l'homme et questions autochtones. Rapport du Rapporteur spécial sur la situation des droits de l'homme et des libertés fondamentales des populations autochtones, M. Rodolfo Stavenhagen, présenté en application de la résolution 2003/56 de la Comisión. Mission au Chili (E/CN.4/2004/80/Add.3)*. Genève: Nations Unies, Commission des droits de l'homme.

YAÑEZ Nancy
2005. *Las implicancias del proyecto minero Pascua Lama desde la perspectiva de los Derechos Indígenas*. Temuco: Observatorio de derechos de los pueblos indígenas.

AUTEURE

Anahy Gajardo est doctorante en anthropologie sociale à l'Université de Fribourg et assistante de recherche et d'enseignement à l'Université de Genève. Depuis 2006, elle a fait plusieurs séjours de terrain dans le Huasco-Alto (nord du Chili) où elle étudie le processus de (re)construction identitaire des Diaguita. Ses autres domaines d'intérêt et de compétence sont notamment la muséologie, l'anthropologie de l'éducation, la pédagogie interculturelle et l'anthropologie des migrations.

anahy_gajardo@hotmail.com, anahy.gajardo@unige.ch