

Qu'est-ce qu'un paysage pour les Mapuche ? Controverses autour des figures paysagères du sud Chili (XIX- XXIe siècles)*.

“Para ellos [los mapuches] la línea divisoria entre persona, animal, árbol y montaña no está suficiente tensada. Ellos no diferencian ‘a primera vista’ entre ‘animado’ e ‘inanimado’, ‘sensible’ e ‘insensible’, ‘pensante’ y ‘no pensante’, sino ante todo entre fuerte y débil, grande y chico, fortaleciente y debilitante, útil y dañino: el Pellü determina la línea divisoria de su escala de valores. Para el mapuche Pichumilla el volcán Villarrica no es, en primer lugar, una elevada masa de basalto y lava, piedra muerta, sino un Am rico en Pellü, un ser que tiene poder, un Pillán ante el cual él se siente débil y pequeño con su diminuto Pellü, expuesto a la misericordia e inclemencia, como el impotente ante el poderoso”.

Ewald Böning, 1974 : 122

L'incendie du parc national *Torres del Paine* à la fin de l'année 2011 ou l'approbation, plusieurs mois auparavant, du projet HydroAysén, consistant en la construction de cinq barrages hydroélectriques en Patagonie sont autant d'événements qui ont récemment suscité, au sein de la société chilienne, diverses réactions et débats autour de la question environnementale. Les propos alarmistes qui ont pu être lus ou écoutés à ces occasions dépeignent une nature soumise au permanent danger de l'action et de la présence humaine. L'émotion provoquée par ces événements s'est avérée d'autant plus vive que les responsables désignés n'étaient pas originaires des lieux dont ils avaient souillé les paysages idylliques. Dans le premier cas, c'est un touriste étranger que l'on a accusé d'avoir provoqué l'incendie qui a embrasé plus de 15.000 hectares de *Torres del Paine*¹, tandis que dans le second cas, l'opposition au projet hydroélectrique a rapidement pris un élan de régionalisme, pourfendant les intérêts politiques et économiques centralistes², lorsque ceux-ci n'étaient pas suspectés d'être subordonnés à des multinationales étrangères. Les allochtones s'avèrent ainsi incapables de valoriser et préserver de la même manière que les populations locales les paysages de celles-ci, pire encore, ils participent à leur pillage et à leur destruction. La question des points de vue et de leur légitimité s'affirme dans le contexte de tels conflits et controverses environnementaux : la nature, les paysages, en tant que productions culturelles (Durkheim, 1912), ne sont pas perçus de la même manière à travers le temps et selon les groupes et individus. Forte de ces constatations, la question des paysages s'avère inhérente aux sphères du politique et de la culture.

Le cas de la région centre-sud du Chili est d'autant plus emblématique que depuis sa « découverte » sa nature sauvage a suscité la fascination de voyageurs, d'explorateurs (Vidal Gormaz, 1863), de scientifiques (Domeyko, 1846) et d'ecclésiastiques (de Espineira & Fray Fortunato De Drena, 1990). Comme en témoigne l'œuvre d'Alexander Simon, les figures paysagères qui se sont détachées de leurs récits de voyage ont bien souvent terminé par prendre une valeur politique. De par la popularité des clichés qui y étaient associés, ces paysages encensés dans la littérature de voyage du XIX^e siècle sont ainsi devenus durant le XX^e siècle le principal centre d'attrait touristique du Chili, mais également source de controverses. Ces dernières sont notamment liées à la présence de communautés autochtones sur ces mêmes territoires à la merci des activités touristiques et de l'exploitation à outrance des ressources naturelles. Ces populations qui s'identifient principalement en tant que Mapuche, « gens de la terre », aujourd'hui en minorité sur leur propre territoire, sont en première ligne pour prendre la défense de l'environnement face à un modèle de développement économique du pays faisant fi de toute préoccupation écologique. Les communautés et organisations Mapuche ont ainsi dû mettre en exergue leurs particularités, leur propre conception de la nature et de la manière avec laquelle il faut la traiter, réaffirmant ainsi l'idée qu'il existe différentes façons de percevoir, concevoir et vivre l'environnement. Dès lors, on peut se demander quelle peut être la perception que les Mapuche ont de leur environnement, le sens et le contenu donnés aux « paysages », au cas où ce concept fortement ancré dans une tradition épistémologique européenne serait transposable dans le contexte linguistique et culturel

*Cet article fait partie des résultats de la recherche « construire du paysage, construire de l'identité » développé depuis la Haute école d'art et de design de Genève et financé par la HES Suisse occidentale, son auteur a également bénéficié du soutien de la Direction générale de recherche et postgrado de l'Université Catholique de Temuco, du projet Mecesus UCT 0804 et du projet « Expresión y presencia del otro en la frontera araucana: inscripciones mapuches e hispanas en lugares y en relatos de parlamentos de tres áreas de la Araucanía colonial, 1605-1803 », FONDECYT Regular N°1120857.

[1]
L'origine israéliite de l'accusé a provoqué un débat au Chili et en Israël : le sénateur Alejandro Navarro, président de la commission sur l'environnement au Sénat, avait demandé qu'Israël paie des indemnités en insistant sur le fait que cela allait « plus loin que les responsabilités civiles ou pénales du touriste (...) cela engage la responsabilité internationale de l'Etat d'Israël, et la dignité du Chili comme nation libre et indépendante » (*La Segunda*, 2 janvier 2012) tandis qu'un éditorial du quotidien israéliite *The Jerusalem Post*, datant du 4 janvier 2012, dénonçait l'antisémitisme dans lequel baignaient tant l'enquête judiciaire que les débats qui l'entouraient

[2]
Le conflit généré par l'annonce du projet HydroAysén s'est caractérisé par l'émergence d'un mouvement de protestation se qualifiant de « citoyen » et « régionaliste » qui s'est allié au mouvement écologiste existant, principalement incarné par la coordination d'organisations *Patagonia Sin Represas*. Ces différents acteurs

mapuche. Dans le contexte actuel marqué par l'émergence d'un mouvement autonomiste mapuche, dans quelle mesure cette esthétique paysagère européenne utilisée pour décrire et conquérir le territoire mapuche ne ferait-elle pas l'objet d'une réappropriation symbolique à des fins politiques ?

Ces questions s'avèrent d'autant plus pertinentes que le concept de paysage doit être appréhendé de façon anthropologique, c'est-à-dire non seulement en le considérant en termes esthétiques ou écologiques, mais en envisageant également ses dimensions politiques (Droz et al., 2009), sociales et symboliques (Hirsch & O'Hanlon, 1995). Répondre à des telles questions sur les rapports entretenus entre les Mapuche et leurs paysages pose comme postulat de départ la nécessité de dépasser toute conception culturaliste ou essentialiste de la culture mapuche, dans le sens où leur perception de la nature s'est construite en porte-à-faux, mais aussi en interaction avec des visions du monde hégémoniques venues d'Europe qu'il est nécessaire de comprendre et de remettre dans leurs contextes historiques. Dans un premier temps nous évoquerons comment, à travers la littérature de voyage et de quelques représentations picturales, les paysages du pays mapuche ont été construits socialement et culturellement, non sans provoquer certaines tensions avec les habitants natifs de ces territoires. Puis nous verrons comment ces représentations hégémoniques européo-centriques s'opposent à la cosmogonie des Mapuche, en nous interrogeant sur la signification et la pertinence du paysage pour ce peuple. Nous explorerons ainsi les rapports qu'entretiennent les Mapuche avec leur environnement, les transformations que ceux-ci ont pu connaître ces 100 dernières années, avant d'observer comment des artistes mapuche et non-mapuche essaient de se réapproprier des représentations paysagères héritées du XIX^e siècle, en les « dénaturalisant », pour les inscrire dans un discours d'émancipation revendiquant des droits politiques, sociaux, culturels et économiques du Peuple Mapuche.

Tensions autour des paysages d'Araucanie.

Lorsqu'on lit les témoignages et chroniques de voyageurs qui depuis plus de quatre siècles ont transité par les terres du sud du Chili, la redondance des récits décrivant de vastes et épaisses forêts vierges, impénétrables est criante (Camus, 2006 ; Camus & Solari, 2008 ; Otero, 2006), cependant pendant longtemps ces paysages édéniques n'ont pas été représentés picturalement. Il est ainsi étonnant de constater qu'un artiste aussi prolifique que Johann Moritz Rugendas, qui avait dépeint admirablement les forêts vierges du Brésil, n'a reproduit de son séjour en Araucanie que les « us et coutumes » des Araucans, et rien des paysages. C'est donc à travers la littérature de voyage, produite par des conquistadores, puis des ecclésiastiques, militaires et scientifiques que tout un imaginaire s'est forgé autour de ces paysages qui semblaient être restés immuables au cours des siècles. Ce n'est que pendant le XIX^e siècle, avec la colonisation principalement allemande, que ces paysages commencent à se transformer et à être représentés picturalement. Les croquis d'Alexander Simon sont parmi les premiers qui dépeignent, à la fois, une infime partie de cette nature sauvage, mais surtout cette distanciation, commune dans la peinture européenne de l'époque (Descola, 2005), où les humains ayant réussi à dompter la nature et son adversité³ apparaissent en dehors des paysages naturels devenus lointains, en arrière plan. Ce type de représentations picturales des paysages du sud du Chili apparaît au moment où s'affirme dans la mentalité des voyageurs la distanciation entre les Humains et la nature mais surtout après qu'une véritable perspective soit ouverte, c'est-à-dire une fois les terres déboisées.

Les représentations picturales des forêts que l'on avait réduites, pendant longtemps, à leur impénétrabilité et à leur hostilité, se généralisent au moment où elles commencent à être exploitées et maîtrisées. Ces représentations paysagères marquent non seulement un nouvel attrait pour les paysages du sud du pays, s'illustrant avec l'extension des lignes de chemin de fer et l'arrivée croissante de touristes au début du XX^e siècle, mais elles s'inscrivent surtout dans l'intégration matérielle et idéelle d'un territoire, jusqu'à récemment indépendant, à celui de la Nation chilienne. Comme le montrent les maisonnées en lisière de clairières jonchées d'arbres abattus apparaissant dans les dessins de Simon⁴ ou la photo des « Troupes de Cornelio Saavedra dans l'Araucanie » pausant sur un terrain déboisé sur fond de forêt dense⁵, ces représentations tendent à réaffirmer la fin du « territoire indépendant araucan » et de ses forêts vierges et impénétrables, laissant place, dans les imaginaires, à un nouveau registre, celui de la « suisse chilienne » et du « grenier du Chili » (Booth, 2010). Quant aux populations de ces espaces récemment conquis, que les chroniques et certaines représentations picturales comme celles de Rugendas⁶ ont décrits sous leurs aspects les plus violents,

ont en commun d'insister sur le fait que les questions soulevées par ce conflit ne sont pas seulement d'ordre environnemental, mais qu'elles relèvent également de la démocratie en remettant en cause le centralisme historique du Chili.

[3] Cette perspective de la colonisation est d'autant plus forte dans le discours des colons d'origine germanique qu'elle se fonde sur une idéologie qui connaîtra un franc succès en Allemagne, un demi-siècle plus tard, sous le nom de *Blut und Boden* (« le sang et le sol »). Celle-ci exaltait la paysannerie, ses efforts pour exploiter la nature et son enracinement comme fondement de l'identité allemande.

[4] Nous nous référons principalement aux dessins *Puerto Montt* (1850) et *Colonia Trinidad del Trumao* (1852) exposés au *Museo Nacional de Bellas Artes* de Santiago du Chili.

[5] La photo apparaît dans l'ouvrage de Gustave Verniory (2001 : 59), on peut également la trouver sur internet (http://en.wikipedia.org/wiki/File:Tropas_de_Cornelio_Saavedra_en_la_Araucan%C3%ADa.jpg [page consultée le 9.11.2012]). Dans les deux cas, on ne peut pas déduire l'auteur, la date et le lieu de cette photo.

[6] L'une des œuvres les plus connues de Rugendas, *El malón* (1845), est issue d'une série de travaux réalisés entre 1836 et 1845, sous le nom de *La Cautiva* qui met en scène les mœurs des Araucans sous des traits peu favorables, même si certains commentateurs y voient l'influence de l'œuvre de poésie épique *La Araucana* de Alonso de Ercilla et son admiration pour les actes héroïques de ce peuple insoumis (Ibero-Amerikanisches Institut, 2010).

[7] La présente partie et les suivantes se basent sur différents entretiens et conversations tenus entre juillet 2011 et janvier 2012 avec diverses personnes d'origine mapuche, parlant ou ne parlant pas le *mapudungun*. Je remercie Leonel Lienlaf (Alepue, San José de la Mariquina), Juan Salgado Caniulef (Huerquehue, Panguipulli), Monica Aillapan Caniulef (Huerquehue, Panguipulli), Eduardo Rapiman (Huilio, Freire), Francisco Huichaqueo (Santiago), Rosa Huenchumilla (Itineto, Vilcun), Flor Caniupill (Ilowe, Galvarino) et Wanglen Huisca (Temuco) pour avoir participé et contribué notablement au contenu et au bon déroulement de cette recherche.

[8] Généralement *ad-mapu* est utilisé pour se référer à la « loi de la terre »,

elles sont appelées à faire partie de la « grande famille chilienne ». La vigueur de cette dernière est symboliquement représentée par la fusion de la nature exubérante du continent et de ses natifs avec la culture et les bonnes mœurs des colons européens (Le Bonniec, 2012).

Les rationalités économiques, productives et environnementales mises en œuvre dans ces nouvelles provinces du Chili sont dominées par la vision des colons européens qui vont modeler à leur manière ces paysages, introduisant avec plus ou moins de succès de nouvelles pratiques et techniques d'agriculture, et d'exploitation des ressources naturelles. Le rapport qu'entretiennent les Mapuche avec leur milieu naturel s'avère différent de celui qui, il y a un siècle, s'est brusquement imposé sur leur territoire quant à la division entre nature et culture qui gouverne généralement les modes de pensée en Occident. Parmi les pratiques socioculturelles que l'on peut encore observer aujourd'hui dans les communautés, existe la croyance en l'existence de *gen mapu*, sorte d'esprit, maître et protecteur qui caractérise chaque espace lui donnant une spécificité. Chaque espace correspondant à ces entités surnaturelles est ainsi classé en fonction de son paysage, de son « identité territoriale » (Caniupil, Huilcapan & Quinchao, 2011 : 30-31). Plantes, rivières, collines, bois sont autant d'éléments provenant de l'environnement naturel mais qui ont une existence sociale. Ce sont des esprits propriétaires et protecteurs, dotés de forces (*newen*) à qui il faut vouer un certain respect, demander la permission avant d'entrer dans leurs espaces, et que l'on remercie lors des cérémonies. Certaines maladies, accidents, événements, ou catastrophes sont ainsi expliqués par la transgression de l'*ad-mapu*, la « loi de la nature », c'est-à-dire le non-respect de ces forces. Certains espaces se caractérisant par la présence de plantes spécifiques ou par une topographie particulière sont ainsi connus pour être habités par des forces ou des esprits nocifs. En y pénétrant, on risque de faire une « rencontre » (*trafentun*) affectant l'équilibre et l'énergie vitale de la personne et se manifestant par des pathologies spirituelles et physiques. Ces différents esprits et forces sont complémentaires et participent à l'harmonie du monde mapuche.

Ainsi, parler de nature, d'environnement et de paysage ne signifie pas la même chose pour les Mapuche et les non Mapuche. Tout comme l'a signalé Sara Mc Fall (2002 : 311), l'utilisation de la terre par les Mapuche n'a jamais eu vraiment d'impact visuel pour les non-Mapuche qui y voyaient seulement des espaces sauvages. Comme le signale l'historien de l'art d'origine mapuche José Ancán, ces « *vastes espaces, même s'ils n'étaient pas utilisés à des fins d'habitation, ne signifiaient pas pour autant qu'ils n'avaient pas de sens (...) Ces terrains inhabités avec tous leurs incalculables composants (...) ont toujours constitué une partie indispensable de l'imaginaire collectif* » (2000 : 134). L'un des principes de l'*ad-mapu* repose sur le fait que chaque espace naturel possède ses *gen mapu*, et donc ses spécificités, avec lesquels il faut cohabiter. La présence de ces *gen mapu* présuppose l'absence de transcendance de l'humain sur la nature. L'*habitus* des sociétés occidentales et leur cosmologie « naturaliste » qui considère une humanité extérieure et supérieure à un monde naturel qu'il faut dominer et exploiter, nous empêchent de voir autre chose que de la nature et de considérer les continuités existantes au niveau de l'intériorité entre humains et non-humains (Descola, 2005). Les Mapuche portent ainsi un autre regard et entretiennent un rapport distinct avec les différents composants de ce que l'on perçoit traditionnellement, à partir de l'esthétique occidentale, comme des paysages. Aux yeux des Mapuche, ces paysages peuvent ainsi prendre d'autres formes, d'autres qualités et relever d'autres modes de sociabilité difficilement appréhendables d'un point de vue établissant la distinction entre culture et nature, et la transcendance de l'une sur l'autre.

Le paysage en tant que « forme de la terre »⁷

Fort de ces différentes observations, illustratives du décalage épistémologique pouvant exister entre les collectivités mapuche et la société dans laquelle elles se trouvent insérées et aidant ainsi à comprendre les conflits actuels, on ne peut que se demander ce que le paysage veut dire pour les Mapuche. Il n'existe guère de consensus quant à la traduction en *mapudungun* (la langue mapuche) de cette notion polysémique qui a été édifée dans un contexte culturel et politique européen. Lorsque l'on demande d'évoquer le paysage dans leur langue maternelle à plusieurs personnes mapuche de diverses communautés, une expression revient cependant « *azy chi mapu* » pour dire que « le paysage est beau » ou littéralement que « la terre est belle ». Une autre expression moins courante « *azwentulay mapu fantepu* » exprime qu'« aujourd'hui la terre n'est plus belle » ou littéralement qu'« à ce

les normes qui régissent la vie, bien que selon l'une des personnes interviewées la notion exacte qui devrait être utilisée pour parler de droit mapuche serait *noruüm az mapu* (règles des formes de la terre).

[9] Les rêves (*pewma*) ont une grande importance dans la culture mapuche (Morales, 2000). L'une des fonctions des rêves étant de reconnaître les bons et mauvais présages, leur interprétation permet d'évaluer régulièrement si on suit le bon chemin. Le contenu des *pewma* est dialogique, car leur interprétation et donc leur sens, résulte d'une conversation le matin avec une personne proche. Les discussions qui suivent les rêves font resurgir des événements passés, fictifs ou réels, qui ont été refoulés ou alors dévalués dans la mémoire de la personne. Il arrive que l'on rêve de certains espaces mythiques ou réels qu'il faut transformer ou récupérer. Le territoire qui résulte d'un tel rêve, qui à la base est individuel, s'affirme au moment où il est discuté comme une production collective de sens historique et culturel autour d'un lieu.

[10] L'observatorio Ciudadano (www.observatorio.cl) est l'une des ONG les plus importantes en matière de défense des droits de l'Homme au Chili, et plus particulièrement ceux des Mapuche.

[11] Communication personnelle avec Francisco Huichaqueo, 2 février 2012.

[12] Propos recueillis dans un article publié en 2006 par le journal mapuche *Azkintuwe* sur la biennale d'arts indigènes et intitulé « Arte, cultura y algo más ». N°18.

stade, la terre n'a plus de forme». Dans les deux expressions, on retrouve la notion centrale de *az mapu*, concept polysémique dans la culture mapuche⁸, qui ici renvoie à l'impact visuel des changements environnementaux, c'est-à-dire les « formes de la terre ». D'autre part, on peut observer que la première formule se réfère à un paysage intemporel, figé dans le temps tandis que la seconde contient une idée de transformation du paysage par les êtres humains. Dans la logique de la seconde expression, *mapu* doit être ici compris comme l'ensemble des éléments d'une terre, montagnes, rivières, forêts, plantes et leurs entités spirituelles respectives (*ngen*). L'*az mapu* s'avère être une façon de regarder le paysage. Cette locution met en exergue la dimension transformative du paysage, les changements observés sont considérés en tant que « perte », terme caractérisant également la perception par les Mapuche de la colonisation et de la *reducción* : perte du territoire, de la souveraineté, des traditions, des richesses et des paysages en tant que « forme de la terre ».

Tout comme dans les sociétés occidentales (Schama, 1999), le rapport entre mémoire et paysage s'avère fondamental chez les Mapuche, puisqu'il participe de la sémiotisation des espaces et donc au phénomène de territorialisation inhérent à toute société humaine. On peut observer l'expression de ce mode de territorialité dans la tradition des *Nampülkafe* qui consistait jusqu'au début du XX^e siècle à faire des excursions transandines à cheval à des fins économiques, sociales et politiques (Bello, 2011). Mais cette pratique eut également des effets territorialisants en assignant à travers le temps différents marqueurs culturels aux lieux parcourus, selon José Ancan « un réseau géographique complexe et efficace, qui donnait fonctionnalité et cohérence à cette immense contrée, la nommant à partir d'une logique spatiale déterminée, marquée par son sens d'orientation ouest-est » (2000, 106) Sentiers (*rüpi*), miradors (*azkintuwe*) et autres lieux à forte connotation culturelle sont autant de composants d'un horizon transandin, le *kallfumapu* (« la terre au loin dans le bleu azur »), témoignant de la forte anthropisation de paysages considérés comme naturels et déserts, mais également de la mobilité comme un phénomène socioculturel caractérisant la société mapuche d'antan et qui fut restreinte avec l'établissement des Etats nations et la politique de mise en réserve. Cette forme d'appropriation symbolique de l'espace se fait à travers des pratiques quotidiennes d'ordre productif, rituel, voire onirique⁹, elle permet de faire le lien entre le social et le territoire, et reste ancrée dans les mémoires qui se transmettent à travers les récits oraux. Ceux-ci participent aujourd'hui d'une « géographie imaginaire » propre aux Mapuche, donnant matérialité à un territoire transandin : le *wallmapu*, coupé arbitrairement par des Etats nations au XIX^e siècle, où la Cordillère ne constituait pas un obstacle aux populations et aux biens qui y circulaient librement, mais seulement un géoréfèrent naturel auquel on se rapporte pour situer l'Autre, soit en *puelmapu* (« terre de l'est »), soit en *ngulumapu* (« terre de l'ouest »). Dans ce réseau de sites à signification socioculturelle, l'*azkintuwe*, littéralement « lieu où l'on cherche la forme », constitue un lieu de diversion, d'observation et de contemplation du paysage, mais il semble qu'il avait dans le passé une fonction de communication : on y sonnait le *kull-kull*, instrument traditionnel formé par une corne et utilisé pour envoyer un signal à une autre personne se trouvant à plusieurs lieux de distance.

L'aménagement des paysages.

Pour le poète mapuche, Leonel Lienlaf, la notion de paysage n'existe pas dans sa culture, « ce qui ne signifie pas qu'il n'existe pas de concept esthétique de l'idée d'habiter le territoire, mais cela n'obéit pas aux canons relatifs aux paysages (...) quand on parle de *az mogen* qui est la 'façon de vivre', généralement on l'entend comme la réalité, la manière dont tu vis en tant que personne, mais cela engage immédiatement ta relation avec le territoire que tu habites, comment tu t'insères dans ce territoire pour vivre, non pas comment tu adaptes le territoire à ta manière de vivre, mais comment tu t'adaptes et comment tu travailles avec cette identité territoriale. Alors, le paysage en définitive, enfin le concept, en tant qu'esthétique, c'est vivre, comment tu 'vis ensemble' avec le territoire, c'est vivre ensemble (...) c'est comment tu ordonnes le *wallmapu* ». Les propos de Leonel Lienlaf rappellent un adage souvent entendu chez les Mapuche, à savoir que « la terre ne nous appartient pas, mais nous appartenons à la terre », renvoyant ainsi à une discussion exposée antérieurement du rapport entre nature et culture, celui-ci se caractérisant par une osmose, une indifférenciation entre les éléments humains et non-humains, entre la personne et la nature qui l'environne. Des conclusions similaires ont été tirées par Ewald Bönning qui notait, après une discussion avec un mapuche de Pucura au début des années 70, que lorsque ce dernier saluait une pierre, un arbre, un oiseau, il ne réfléchissait pas s'il y avait un intellect,

une personne ou un esprit dans ceux-ci, ajoutant « un Européen, qui ne connaît pas cette pensée mapuche, ou plutôt ce sentiment mapuche, mettrait immédiatement les saluts et les prières en rapport avec les esprits et la croyance en Dieux : une mauvaise interprétation ! » (1974, 137). L'ecclésiastique d'origine allemande, membre de la Société du Verbe-Divin, réaffirme ainsi l'idée d'une dichotomie ontologique entre nos sociétés judéo-chrétiennes fondées sur l'exploitation de la nature et les sociétés amérindiennes « se fondant dans la nature ». Pourtant le rapport qu'entretient tout groupe humain avec son environnement n'est pas donné de fait, mais s'inscrit dans des dynamiques propres à des rapports de forces et à des contextes, et bien souvent, les représentations que l'on peut en avoir comme celle, par exemple, de l'Indien écologique diffère des pratiques des acteurs.

Voyons donc du côté des pratiques comment les Mapuche établissent ce soi-disant rapport privilégié avec l'environnement. La cérémonie traditionnelle du *ngillatun* semble être essentielle dans cette relation, puisqu'on y remercie les forces de la nature et on y invoque sa générosité en lui faisant des offrandes. L'espace de cérémonie et son organisation s'inscrivent dans un certain ordre du monde, une logique, qui selon Leonel Lienlaf relève du paysage dans le sens où ils ne sont pas désignés par la personne, mais ils s'imposent en tant que « sens de la terre », c'est-à-dire l'*az-mapu*. D'autre part, il existe différentes « identités territoriales » qui correspondent à des milieux écologiques différenciés (plaines, mer, cordillère...) auxquels on s'adapte. L'« ordre » mentionné par Leonel Lienlaf, est entretenu par les Mapuche, par exemple, autrefois lorsqu'une personne entreprenait un voyage vers *nometu lafken* (« l'autre côté de la mer »), c'est-à-dire qu'elle mourrait, on ornait sa sépulture d'un arbre. A chaque personne inhumée correspondait un arbre. Il se pourrait même que parmi les forêts vierges décrites avec tant de ferveur par les explorateurs des siècles antérieurs, certaines n'étaient autres que des cimetières. Ceci n'est pas sans nous rappeler les découvertes, il y a maintenant une trentaine d'années, d'anthropologues et ethnobotanistes travaillant dans la forêt amazonienne, qui avaient démontré que celle-ci était formée de nombreux espaces domestiqués, de véritables jardins, que l'observateur non avisé ne pouvait pas percevoir et confondait avec de la forêt vierge (Balée, 1989 ; Descola, 1986)

Mais il est une pratique, plus contemporaine, relevant plus de l'individu, qui témoigne de la manière dont de nombreux Mapuche continuent à contribuer à la formation des paysages de leur espace de vie quotidienne. Il existe, en effet, une pratique généralisée, que ce soit sur les plaines côtières de Toltén, dans les secteurs ruraux voisins de Temuco, sur les terres « récupérées » de Malleco ou dans la région de Panguipulli. Les interlocuteurs interviewés racontent qu'ils sèment des plantes et des arbres natifs sur leur terre sous divers prétextes tels qu'embellir le lieu, lui donner certaines qualités ou encore récupérer certaines plantes médicinales. Lorsqu'on demande à Juan Salgado Caniulef, paysan d'une communauté de Huerquehue, près de Panguipulli, ce qu'il apprécie dans son paysage qui forme son quotidien, il explique « *on peut regarder le volcan, le paysage, la colline, les falaises mais ici j'ai un endroit très spécial où il y a 3, 4, 5 noisetiers, j'y vais, je me relaxe, je reprends des forces, des énergies. (...) En tant que mapuche c'est important d'être en contact avec la terre, la force de la terre avec les énergies de la terre, que ce soit des arbres, des pâturages, en voyant la merveille de la nature. (...) C'est ma manière d'être, parce que depuis que je suis arrivé, je n'ai pas arraché d'arbres, au contraire j'en ai plantés, car c'est être en contact avec la nature, comme le faisait le Mapuche anciennement, il exploitait et usait la forêt en fonction de ses nécessités, non pas pour faire du commerce, il ne coupait pas tout non plus, car sinon cela devient un désert. C'est ce qui me donne de l'énergie, cela me donne des forces, c'est l'environnement dans lequel je vis, les oiseaux qui chantent, les voisins qui par chance m'ont compris, j'ai réussi à leur faire comprendre et à les faire participer à ce qui est une véritable renaissance mapuche* ». Dans ce témoignage, c'est une « valeur sacrée » (Droz et al., 2009 :25) qui est associée au paysage : ce ne sont pas des considérations esthétiques qui priment, l'environnement naturel est contemplé et valorisé sous la perspective des forces qui l'habitent et qu'il fournit à celui qui y vit et qui participe à son aménagement. La connaissance des plantes et plus généralement de leur environnement et de l'univers symbolique qui y est associé est ainsi utilisée pour l'aménagement des espaces naturels. Ainsi plante-t-on, le *rüime* près des puits pour assurer que ceux-ci ne se tarissent pas. Cette sorte de jonquille souvent présente dans les *mallin*, espaces humides se caractérisant par leur biodiversité, est connue pour préserver l'humidité des lieux. L'intervention du milieu est ainsi subordonnée à la connaissance des lieux et des plantes, le *kimüin*, une sorte de « savoir sacré », qui n'est pas détenu par n'importe quelle personne et qui confère une efficacité symbolique, voire politique dans

le contexte de querelles territoriales, aux rituels, aux pratiques et aux croyances relatifs à certains lieux.

Finalement, lorsque l'on demande à un paysan mapuche d'une communauté proche de Temuco, ce qu'il apprécie dans le paysage qui l'environne, il explique que c'est la terre qu'il peut travailler, qu'il peut comprendre, à laquelle il est habitué. Il dit ainsi des terres de la zone *lafkenche* (bord de mer) «*ka gey ta ti ad-mapu*», «la forme/beauté de cette terre est étrange» dont les *wigkul mapu*, les plaines, ne peuvent pas être bien travaillées. On retrouve ici la problématique, mentionnée par Leonel Lienlaf, des «identités territoriales». Chaque territoire a son identité propre caractérisée par son milieu écologique (la mer, les plaines, la montagne...) et ses *gnen mapu*, à laquelle on s'adapte et on apprend à vivre avec. Cette question a même des implications politiques, car la résurgence du mouvement autonomiste mapuche à la fin des années 90 s'est notamment caractérisée par l'émergence de revendications locales au nom de la particularité de chaque identité territoriale formant le peuple mapuche (Cloud & Le Bonniec, 2012). De même, cette question est au cœur des conflits actuels car les différents gouvernements qui se sont succédés ces 20 dernières années ont cru pouvoir régler les revendications des communautés et des organisations mapuche à travers l'achat de terre. Souvent, on procède à un véritable déracinement des communautés bénéficiant de ces politiques de rachat. Elles sont soumises à des déplacements d'une centaine de kilomètres, sous prétexte que les terrains assignés sont de meilleure qualité et de moindre coût. On les délocalise dans des milieux écologiques, des identités territoriales qu'elles méconnaissent et avec lesquelles elles rencontrent des difficultés d'adaptation. Cela met en évidence l'incapacité de la part de l'Etat chilien, de ses gouvernants et de ses fonctionnaires, de prendre en compte d'autres critères que ceux se basant sur l'économisme et le productivisme. L'échec de cette politique, s'illustrant par l'assignation de terres considérées comme «commerciallement improductives» (Gobierno de Chile, 2011), ravive au sein de la société chilienne les stéréotypes dépeignant un Mapuche fainéant, incapable de rendre productives les terres qu'il a en sa possession. Les mêmes stéréotypes qui, plus d'un siècle auparavant, étaient contenus dans les représentations relayées par les chroniques et qui avaient motivé l'invasion et la colonisation du territoire mapuche.

Une sémantisation politique du paysage.

Comme nous avons pu le constater, les controverses paysagères qui s'incarnent non seulement dans les luttes quotidiennes pour les ressources naturelles, leurs usages et transformations, mais également sur le plan idéal des représentations, recouvrent diverses dimensions qui dépassent les questions écologiques et culturelles. Des enjeux politiques, économiques, sociaux sous-tendant ces conflits sont également perceptibles. Certains chercheurs et artistes considèrent que la notion de paysage reste insuffisante pour rendre compte de ces enjeux, ils préfèrent se référer au territoire, en tant qu'espace se voulant avant tout politique et se caractérisant par des disputes, parfois violentes, autour de l'appropriation et l'usage de ses ressources naturelles et culturelles. Les paysages du sud du Chili ne peuvent plus être dépeints de la même manière qu'ils l'ont été jusqu'à maintenant, les conflits territoriaux actuels ne sont pas sans avoir d'incidence sur les paysages et sur les œuvres artistiques qu'ils inspirent, comme en témoigne l'œuvre de Gonzalo Cueto. Cet artiste visuel de Temuco a inventé une carte interactive (<http://desterritorio.net/>) permettant, à partir de n'importe quel ordinateur connecté à internet, de parcourir le territoire mapuche et de s'informer sur les différents conflits territoriaux qui s'y produisent. Se basant sur les rapports de l'Observatoire citoyen¹⁰, ainsi que sur les informations transmises en direct par les réseaux sociaux (Twitter, Flickr, Picassa et youtube) chaque lieu où un affrontement ou une violence policière a eu lieu est indiqué et spécifié. L'utilisation de l'interface API de *Google Earth* rend simple et familière l'exploration du territoire mapuche militarisé. Cette œuvre collaborative appelle à réfléchir sur les modes de représentation du paysage régional, sur la manière avec laquelle on assigne du sens et des événements à certains lieux, quitte à les rendre mythiques, les réifier ou leur donner une autre signification collective.

Divers artistes contemporains, dont une grande partie est originaire du sud du pays, contribuent ainsi à faire connaître les conflits affectant les communautés mapuche en s'inspirant de ceux-ci dans leurs œuvres qui bénéficient d'une diffusion sur Internet. L'art peut ainsi mieux mettre en évidence les subtiles formes de violences dont les communautés font l'objet. Francisco Huichaqueo évoque deux types de paysages dans ses œuvres audiovisuelles, les

premiers sont plus de l'ordre du spirituel « quand je filme l'eau, c'est un paysage ancien et spirituel qui entre en dialogue avec les ancêtres », les seconds, pouvant être incarnés par des eucalyptus et des pins, sont « clairement politiques »¹¹. Le « paysage spirituel » renvoie à une aspiration intime de « changement social pour obtenir le calme et la paix ». C'est un « paysage intérieur » comportant une dimension onirique qui se reflète à travers les images et les codes esthétiques exhibés par Francisco Huichaqueo. Quant au « paysage politique », il est en relation directe avec la « réduction », celle du « corps » comme dans le cas des Mapuche qui ont perdu une grande partie de leur territoire « ancestral » par leur « mise en réserve », obligeant les populations juvéniles des communautés à migrer en ville en quête d'opportunités de vie et de travail ; réduction et migration forcées constituent l'histoire personnelle de Francisco Huichaqueo. Certains artistes, comme dans le cas de ce dernier, revendiquent leurs origines mapuche, d'autres leur métissage, mais surtout, tous se sentent concernés par la spoliation et la violence, qu'elle soit physique ou symbolique, affectant cette population et venant former partie constitutive du paysage du sud du pays. Leurs œuvres transmettent ainsi plus que des valeurs esthétiques, des affects. Tout comme les représentations paysagères du XIX^e siècle, celles transmises par ces artistes sont investies de valeurs identitaires et suscitent des émotions collectives. Ces représentations s'inscrivent ainsi dans une véritable « renaissance » de la culture et de la société mapuche (Boccaro, 2006).

L'une des figures emblématiques de ce courant artistique et politique est incarnée par Eduardo Rapiman dont l'œuvre est l'une des plus prolifiques en matière d'art plastique mapuche. Son travail a été exposé en Wallmapu, au Chili, en Europe, aux États-Unis et en Asie. Fils de carabinier, il est né à Santiago, il a vécu une grande partie de sa vie à Pitrufrquén près de Temuco et de la communauté d'où est originaire sa famille. Durant les années 90, il a obtenu une certaine reconnaissance grâce à des tableaux très stéréotypés représentant des symboles typiques assignés à la culture mapuche tels que les *kultrun* (tambours sacrés) ou les serpents mythiques. Au fil des ans, des rencontres et de ses séjours à l'étranger, il a développé une vision critique et cynique des représentations de l'indigène véhiculées par l'art. Il a remis en cause le « Kultrunisme » néologisme employé pour qualifier une tendance artistique à reproduire les quatre points cardinaux dessinés traditionnellement sur les *kultrun*. Il explique ainsi que « *du fait d'être un artiste mapuche on exige de toi une mystique et un symbolisme ancestral, j'ai joué à cela, ils voulaient de l'art et moi je leur dessinais des kultrunes* »¹². Il voit dans cette tendance un mode de représentation occidentale de l'Indien et une nouvelle colonisation des imaginaires destinée à prendre le contrôle du corps et de l'esprit de l'indigène. Ces dernières années, il a développé des projets d'art avec les organisations et les communautés. Il a intégré dans son travail la thématique du territoire en tant que production rituelle (lors du *ngillatún*) et orale (la mémoire).

Parmi ses œuvres récentes, Eduardo Rapiman mêle silhouettes et forêts, ces dernières sont représentées par des lignes qui ne sont pas sans rappeler les rangées d'eucalyptus formant un paysage devenu incontournable dans le sud du pays. Tout comme dans le cas de Francisco Huichaqueo, le paysage dépeint par Eduardo Rapiman renvoie au découpage et à la réduction du territoire mapuche, chaque œuvre en étant un fragment, un récit sur un cycle de la nature. Eduardo Rapiman, à travers son œuvre la plus récente, décrit ainsi la condition de nombreux Mapuche, dont la sienne, de vivre en ville mais d'être en constante recherche d'un « paysage naturel » qui pourrait être compris comme le « paysage spirituel » décrit par Huichaqueo. Les créations de ces artistes sont révélatrices de la manière avec laquelle les Mapuche font face au discours de « naturalisation » de la nation chilienne. Ils proposent leur propre géographie imaginaire, mais souvent à partir de l'esthétique des « paysages des autres » qui sont imposés mais constituent de véritables espaces interculturels, comme l'illustrent les silhouettes sur fond de lignes d'arbres d'Eduardo Rapiman. Les pouvoirs transformatifs et performatifs des paysages s'affirment dans la connexion au territoire mapuche revendiqué dans ces créations artistiques. Les œuvres et les discours de ces artistes introduisent des nouveautés dans le champ artistique mapuche, dont la constitution et la reconnaissance sont relativement récentes. Ils s'inscrivent en effet à la fois en porte-à-faux avec les représentations paysagères traditionnelles tout en puisant dans les registres de celles-ci. En ce sens ces dernières se veulent des pratiques contre-hégémoniques devenues de plus en plus communes dans le contexte de la renaissance culturelle et politique mapuche observée ces deux dernières décennies. Cette renaissance se caractérise non seulement par l'irruption sur la scène publique d'un mouvement revendicatif, mais également par la mise en place de politiques publiques propices à la reconnaissance de la culture mapuche, ainsi que l'émergence d'acteurs tels que politiques, intellectuels et artistes d'origine mapuche (Le Bonniec, 2011).

Paysages contre-hégémoniques en pays mapuche.

C'est dans un tel contexte que les Mapuche peuvent faire d'autres usages des représentations paysagères à des fins contre-hégémoniques. On assiste ainsi dans divers domaines à une revalorisation et à une revendication des paysages de la part des communautés et des organisations, notamment à des fins économiques dans le cadre de projets « ethno-touristiques » stimulés par des fonds publics et internationaux. Leurs promoteurs insistent sur la beauté et la virginité du cadre naturel dans lequel ces projets trouvent leur place, renvoyant ainsi à la représentation devenue classique de l'Indien au beau milieu d'une forêt vierge. Cependant, ces paysages et leur représentation stéréotypée sont souvent le lien entre les habitants de ces territoires, acteurs principaux de ces initiatives, et leurs usagés, « les touristes ». Ils constituent une plateforme de compréhension, c'est-à-dire un véritable espace interculturel (Pilquiman & Skewes, 2009). Dans le contexte des projets ethnotouristiques, on met ainsi généralement en valeur non seulement la nature mais également les éléments symboliques et historiques qui la constituent, tels que les connaissances au sujet des plantes, les habitations (*ruka*), les sculptures traditionnelles (*chemamul*) et les rochers sacrés (*Abuelito Huenteao*) ou encore les anciens sentiers qui servaient à traverser la Cordillère des Andes...

Les prospectus promouvant ces projets touristiques, dont l'esthétique des illustrations puise dans le registre des figures paysagères du XIX^e siècle, mettent en avant la richesse des ressources naturelles dont disposent les communautés indigènes. Pour les membres de ces associations communautaires, ces expériences contribuent à territorialiser, revendiquer et contrôler de façon « collective » ces ressources naturelles soumises à de fortes pressions de la part des multinationales du bois et des projets énergétiques. Elles permettent souvent de revaloriser et de redécouvrir les environnements naturels des communautés et les connaissances qui y sont associées. L'ethnotourisme mapuche s'inscrit ainsi dans les politiques globales de gouvernance locale, de valorisation et de réappropriation des territoires et de leurs ressources culturelles et naturelles qui prétendent chercher un « juste » équilibre entre développement économique, l'écologie et le bien-être des populations. Le caractère communautaire de ces initiatives est mis en avant par les agences internationales bâilleuses de fonds qui, à travers la « culture de projets », incitent les communautés à s'intégrer dans l'économie de marché et à exercer une forme de « gouvernementalité par la communauté ». « L'organisation communautaire » résultant de ces projets ethnotouristiques se veut avant tout « fonctionnelle » plutôt que « traditionnelle » puisque formée par une direction composée d'un président, d'une secrétaire et d'un comptable issus de la communauté, tous élus. S'il est certain qu'un tel mode d'organisation n'est pas sans provoquer certains problèmes et tensions (Pilquiman & Skewes, 2009 : 183), il est également vecteur de subjectivation, participant à des formes subtiles de consensus et de consentement, et conduisant à un processus de réification de l'identité mapuche. Ces transformations se font autour de différents symboles, par exemple les paysages, qui s'avèrent constituer un élément fédérateur du mode d'identification collective de nombreux Mapuche. Non seulement les paysages servent d'emblème aux Mapuche et à leurs projets, mais ils agissent également sur la manière qu'ils ont eux-mêmes de se représenter et donc d'interagir avec les autres.

Sur le plan politique, le mouvement mapuche contemporain, conscient de l'importance de produire et de maîtriser un discours sur les représentations paysagères et environnementales, a développé un dispositif discursif portant sur les paysages et la nature du pays mapuche. Il est étonnant de constater que les moyens et les représentations utilisés sont semblables en bien des points à ceux qui dominaient dans les imaginaires sociaux du XIX^e siècle. Dans le cadre des revendications autonomistes, l'iconographie et certains discours véhiculent ainsi des représentations paysagères qui ne nous sont pas inconnues. Les références aux paysages dans les discours publics, politiques et scientifiques produits par les Mapuche, bien que puisant dans les représentations dominantes, s'y opposent clairement, du fait des contextes dans lesquels ils sont produits. Ces discours cherchent en effet à resignifier les affirmations classiques décrivant des forêts vierges et de grandes étendues vertes inhabitées en proposant un autre point de vue. Ils introduisent ainsi d'autres énoncés d'ordre cosmologique et politique contribuant à façonner des identités différenciées et s'opposant aux grands récits relatifs à la formation des Etats-nations. Ces discours et leurs pratiques se construisent dans un lien étroit avec le transnational. En cela, ils rejoignent les techniques de production de localité décrites par Appadurai (2001 : 260-263). Ce dernier, cependant, insiste sur la dimension imaginaire et déterritorialisante de ces dispositifs, tandis que dans le cas Mapuche, on peut constater que

les représentations paysagères et les différentes « géographies imaginaires » produites s'activent dans certains contextes, d'ordre local. Une telle constatation rappelle ainsi que ce sont les hommes, les relations de pouvoir qu'ils entretiennent dans un espace social et territorial donné, qui rendent possibles les territoires et les contenus « identitaires » qui y sont assignés.

Conclusion.

Le goût des autres est-il différent du nôtre ? Sempiternelle question à laquelle différentes réponses ont été apportées par la sociologie et l'anthropologie : déterminants sociaux, schèmes culturels, contextes historiques sont autant d'explications données aux variations et similitudes de goûts. Alors que l'on pourrait croire que dans le contexte de colonisation et de mondialisation, les frontières culturelles s'effaceraient, celles-ci ont tendance à se réaffirmer dans une logique d'opposition à toute hégémonie culturelle. Le concept occidental de paysage s'est ainsi imposé dans toutes les sociétés comme un mode de mémorisation, d'aménagement et de symbolisation d'un environnement, séparable de toute notion de jugements d'ordre esthétique. Le paysage est soumis à différentes formes d'interprétation, de traduction et d'appropriation qui rendent compte des rapports particuliers entretenus par chaque groupe humain avec leur environnement. Ainsi, si le terme n'existe pas dans la langue mapuche, le paysage peut être traduit et interprété de différentes manières, par exemple, en se référant à la forme de la terre, l'*az mapu*, aux caractéristiques écologiques et spirituelles des lieux. Ces différentes composantes se sont vues réaffirmées dans le contexte des fortes pressions exercées sur les ressources naturelles restantes en pays mapuche par des intérêts privés guidés par d'autres rationalités socio-environnementales.

Les Mapuche se sont vus obligés de se lancer dans une reconquête physique et symbolique de leur territoire présumé « ancestral », mais également des paysages de ceux-ci. Cette aspiration va de pair avec la préoccupation de plus en plus grande d'ONG, d'agences nationales et internationales qui promeuvent la patrimonialisation et la préservation des espaces naturels, tandis que les programmes de certification de gestion forestière durable (PEFC) contemplent la qualité paysagère des massifs forestiers. Les indigènes sont souvent considérés par ces agences comme étant les meilleurs « gardiens de la nature ». Cette conception de « l'indien écologique » est héritée de représentations occidentales anciennes quelque peu désuètes mais que les Mapuche ont su se réapproprier. Ils ont repris à leur compte les représentations paysagères qui avaient été utilisées pour légitimer leur extermination et leur spoliation territoriale, économique et politique, afin de les transformer en instrument de revendication autonomiste. Les stéréotypes autour de la relation privilégiée entretenue par les Mapuche avec la nature, leurs réappropriations et leurs usages sociaux, occultent cependant des processus de subjectivation, de reconfiguration de l'identité mapuche, opérant dans le cadre de rapports de pouvoir au sein d'une société chilienne encore aujourd'hui marquée par des inégalités économiques et raciales.

References

- Ancán, José (2000) « Los napülkafé, viajeros del wallmapu, en el antiguo paisaje mapuche », dans Aldunate Carlos (dir.): *Voces Mapuche. Mapuche Dúngu*, Santiago, Editorial Museo Chileno de Arte Precolombino, pp.99-139. [en ligne] http://www.precolombino.cl/force-download.php?file=./archivos_biblioteca/publicaciones-en-pdf/libros-de-arte/voces-mapuches/voces-mapuches-08.pdf consulté le 22 octobre 2013.
- Appadurai, Arjun (2001) *Après le colonialisme, les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris : Payot.
- Balée, William (1989) « The Culture of Amazonian Forests », in Darrell A. Posey et William Balée (dir.), *Resource Management in Amazonia : Indigenous and Folk Strategies*, New York: The New York Botanical Garden, pp. 1-21.
- Bello, Álvaro (2011) *Nampulkafé: El viaje de los mapuches de la Araucanía a las pampas argentinas. Territorio, política y cultura en los siglos XIX y XX*, Temuco : Ediciones Universidad Católica de Temuco.
- Boccaro, Guillaume (2006) « The brighter side of the indigenous renaissance (Parts 1,2&3) », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Número 6 - 2006, consulté le 10 mars 2009, disponible en : <http://nuevomundo.revues.org/document2405.html> ; <http://nuevomundo.revues.org/document2483.html> ; <http://nuevomundo.revues.org/document2484.html>
- Böning, Edward. (1974) *El concepto de Pillán entre los Mapuches*, Buenos Aires : Centro Argentino de Etnología Americana, Colección Mankacén.
- Booth, Rodrigo (2010) « "El paisaje aquí tiene un encanto fresco y poético". Las bellezas del sur de Chile y la construcción de la nación turística », *Revista de Historia Iberoamericana*, Vol. 3, N°1. pp. 10-32. [en ligne] http://revis-tahistoria.universia.cl/pdfs_revistas/articulo_112_1285888012302.pdf consulté le 30 novembre 2012.

- Camus, Pablo (2006) *Ambiente, bosques y gestión forestal en Chile (1541-2005)*. Santiago de Chile: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, DIBAM.
- Camus, Pablo & María Eugenia Solari (2008) *La invención de la selva austral: Bosques y tierras despejadas en la cuenca del río Valdivia (siglos XVI-XIX)*, Revista de geografía. Norte Grande, N° 40, pp. 5-22. [en ligne] http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-34022008000200001&lng=es&nrm=iso consulté le 20 mars 2009
- Caniupil Flor, Huilcapan Carolina & Alonsa Quinchao (2011) *Conocimientos mapuches sobre el medio natural como contenidos educativos valóricos para una Educación Intercultural*, Tesis para optar al grado de Licenciado de Educación, Pedagogía en Educación Básica Intercultural en Contexto Mapuche, Universidad Católica de Temuco.
- Cattaneo, Rodrigo (2004) *Dynamiques organisationnelles et stratégies territoriales des groupes résidentiels mapuche lafkenche de la commune de Tirúa (VIIIème région, Chili) : L'ethnicité comme ressource spatiale*. Mémoire de Maîtrise en Géographie, Paris, Université Paris III - Sorbonne Nouvelle, IHEAL, juin 2004.
- Cloud et Le Bonniec (2012) « Entre logiques d'Etat et autochtonie: dynamiques de la territorialité mapuche à l'heure du droit à l'autodétermination des Peuples Autochtones », *Quaderns-e*, Vol. 17, N°1.
- De Espiñeira, Pedro Angel, Bernardo Havestadt & Fortunato de Drena (1990). *Misioneros en la Araucanía, 1600-1900: un capítulo de historia fronteriza en Chile: v. 2 documentos*. Bogotá, Consejo Episcopal Latinoamericano.
- Descola, Philippe (1986) *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris: Éditions de la MSH.
- Descola, Philippe (2005) *Par-delà nature et culture*, Paris: Bibliothèque des Sciences humaines, Éditions Gallimard.
- Domeyko, Ignacio (1846) *Araucanía y sus habitantes: recuerdos de un viaje hecho en las provincias meridionales de Chile en los meses de enero y febrero de 1845*. Santiago: Imprenta Chilena.
- Droz, Yvan et al. (2009) *Anthropologie politique du paysage. Valeurs et postures paysagères des montagnes suisses*. Paris: Karthala
- Durkheim (1912) *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris: P.U.F.
- Gobierno de Chile (2011) *Plan Araucanía: Invirtiendo en Personas y Oportunidades*.
- Hirsch & O'Hanlon (eds.) (1995) *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space Oxford*: Clarendon
- Ibero-Amerikanisches Institut (2010) « 'Cuidese de las zonas templadas... y de Chili.' El artista predilecto de Humboldt », Miradas alemanas hacia América Latina, [en ligne] <http://portal.iai.spk-berlin.de/Rugendas.140+M52087573ab0.0.html> consulté le 27 mars 2012.
- Le Bonniec, Fabien (2011) « Mitos y realidades acerca de la figura de la intelectualidad mapuche en la edad del multiculturalismo neoliberal chileno », *Revista Cuadernos Interculturales*, N°17, pp. 53-72.
- Le Bonniec, Fabien (2012) « Du paysage au territoire: Des imaginaires sociaux à la lutte des Mapuche dans le sud Chili (XIX-XXIe siècle). », in *Dossier Thématique - Image de la nation : art et nature au Chili Image de la nation : art et nature au Chili*, Artelogie, n° 3.
- Mc Fall, Sara (2002) « Paisajes visuales, ópticas distintas: cambios en el medio ambiente y la territorialidad mapuche », dans MORALES, Roberto (dir.), *Territorialidad Mapuche en el siglo XX*. Temuco, Instituto de Estudios Indígenas- UFRO, Chile. Pp.301-323
- Morales, Roberto (2000) *Sonhos: Âncoras do Poder. O significado dos sonhos nos Mapuche contemporâneos no Chile*, Thèse de Doctorat en anthropologie Sociale, Université de Sao Paulo, dirigée par Dominique Tilkin Gallois.
- Otero, Luis (2006) *La huella del fuego. Historia de los bosques nativos. Poblamiento y cambios en el paisaje del sur de Chile*. Santiago: Pehuén Editores.
- Pilquiman, Marisela & Juan Carlos Skewes (2009) « Los paisajes locales y las encrucijadas del etnoturismo: reflexiones a partir de los proyectos turísticos de comunidades indígenas en la Región de Los Lagos en Chile », *Cuadernos de turismo*, N°24 pp. 169-191.
- Schama Simon (1999) *Le paysage et la mémoire*, Paris: Le Seuil.
- Vidal Gormaz, Francisco (1863) « Reconocimiento del río Valdivia i de las costa comprendida entre el Corral y Reloncaví », *Anales de la Universidad de Chile*, Tomo XXIII.
- Walter, François (2004) *Les figures paysagères de la nation. Territoire et paysage en Europe (16^e-20^e siècle)*, Paris: Éditions de l'EHESS.