

Nuevo Mundo Mundos Nuevos

Nouveaux mondes mondes nouveaux - Novo Mundo Mundos Novos - New world New worlds

Débats | 2013

Formes nationales du colonialisme tardif dans le Cône sud, 1850/1950 – Coord. Luc Capdevila y Nicolas Richard

ANDRÉ MÉNARD

À propos de la biographie de Manuel Aburto Panguilef

[09/04/2013]

Résumés

Français English

À partir de la comparaison entre les postulats affichés par deux importants biographes chiliens et l'œuvre du dirigeant mapuche Manuel Aburto Panguilef, cet article explore les problèmes anthropologiques et théoriques posés par le concept de biographie. Dans cette perspective nous discutons les différents sens que peuvent prendre la notion de vie, comme la notion d'écriture, par rapport aux logiques et aux politiques d'archives dans lesquelles elles sont inscrites. Tout en opposant les formes d'archivages étatiques aux formes « mapuches » d'archivages, nous aurons recours aux théories récentes sur le concept de « fétiche », afin de repenser la question biographique au-delà des oppositions ontologiques entre vie et mort, ou personne et chose.

From the comparison between the assumptions displayed by two important Chilean biographers and the work of the Mapuche leader Manuel Aburto Panguilef, this article explores the anthropological and theoretical issues involved in the concept of biography. In this sense we will discuss the different meanings that can take the notions of life and the notion of writing, regarding the different archive logics and policies that circumscribe them. While comparing forms of state archiving and forms of "Mapuche" archiving, we will use some recent theories on the concept of "fetish", in order to rethink the biographical issue beyond the ontological oppositions between life and death or person and thing.

Entrées d'index

Mots clés : Mapuche, biographie, fétiche, archive, Chili, reducto

Keywords : Mapuch, biography, fetish, archive, Chile, reducto

Texte intégral

- 1 Cet article traite de la biographie de Manuel Aburto, ou plutôt des problèmes de ce qu'une biographie peut induire dans son cas. Dans cette perspective, nous ne procéderons pas au rapport linéaire des actes, des gestes et des désirs supposés constituer les matériaux d'une vie, selon les critères de la définition générique de la biographie. Pour cela, il existe le texte concis et explicitement biographique publié en 1925 par Virgilio Figueroa dans son *Dictionnaire biographique du Chili*. Existente aussi, fort heureusement, les centaines de pages qu'Aburto lui-même a écrites et conservées dans ses dossiers et dans ses cahiers.
- 2 Mais rassembler sous le concept de biographie ces productions écrites hétéroclites pose plusieurs problèmes que nous aimerions explorer. Il s'agit d'une question d'ordre plus général induite par la notion de biographie comme la juxtaposition de deux entités différentes : la vie et l'écriture ; le couple pouvant être décliné dans une nouvelle série d'oppositions entre le vivant et l'inerte, les personnes et les choses, et entre l'écriture et ce moyen terme entre la personne vivante et cette chose qui ne l'est plus que sont la mort et le cadavre.
- 3 La biographie d'Aburto écrite par Virgilio Figueroa, en dépit d'être un récit de sa vie et de reprendre en partie son discours, est une mise en œuvre particulièrement précoce du genre, car elle fut publiée en 1925 alors qu'Aburto était encore en vie et relativement jeune (né vers 1887). Or cela n'a pas empêché que, une fois mort (en mai 1952), la notice nécrologique publiée par le journal *El Sur de Concepción* ait repris le texte complet de Figueroa, sans se soucier de le compléter au regard des trente années qui s'étaient écoulées depuis la publication du dictionnaire. C'est comme si l'écriture biographique induisait la fin de la vie dont elle se voudrait être la trace graphique, tout en la rendant officielle par son inscription dans le marbre de cette archive publique. La biographie, à la manière d'un cercueil acheté à l'avance et comme fait sur mesure, apporterait l'espace réservé pour la mort dans cette archive.
- 4 Prendre pour point de départ cette biographie officielle de Manuel Aburto permet de faire l'analyse de la technologie biographique fondée sur l'articulation étatique et républicaine de la vie et de la mort, ou tout au moins, de la vie et de la non-vie, ainsi que de la personne et de la chose, ou de la personne et de la personne devenue chose, cadavre ou écriture. Pour ce faire, il est nécessaire de se référer aux antécédents du *Dictionnaire biographique du Chili* précisés par Virgilio Figueroa. Il commence par citer la *Galería Nacional, o colección de biografías y retratos de hombres célebres de Chile, escrita por los principales literatos del país*, dirigée et publiée en 1854 par Narciso Desmadryl. Il s'agit d'une forme républicaine et « précoloniale » du dictionnaire biographique, du fait qu'elle traite de la vie des grands héros de l'Indépendance et a été publiée avant les grandes campagnes d'expansion territoriale menées par le Chili vingt ans plus tard. D'autre part, il cite le *Diccionario Biográfico* publié en 1885 par Pedro Pablo Figueroa (Virgilio explique qu'ils n'ont pas de liens de parenté), forme nationaliste et « postcoloniale » du dictionnaire, dès lors qu'il élargit la gamme des personnages historiques en amont, jusqu'à l'époque de la conquête espagnole, tout en étant publié à l'époque où le Chili venait de renforcer l'extension de sa souveraineté, aussi bien vers le sud que vers le nord, trois ans plus tard l'Île de Pâques étant incorporée.
- 5 En comparant ce dernier avec le Dictionnaire de Virgilio Figueroa, on observe deux voire trois différences importantes. Premièrement, la période couverte par Virgilio est à nouveau républicaine, car il consacre son étude à la période 1800-1925. Deuxièmement, il se produit une évolution dans la technologie biographique appliquée, qui semble induire comme troisième différence un déplacement du centre d'intérêt depuis une recherche des personnages les plus singuliers et hors du commun vers une revendication du potentiel de singularité des masses.
- 6 Au-delà de cette évolution qui sera discutée plus loin, il convient de noter que les deux technologies fonctionnent sur un principe de représentation : l'écriture « représente » une vie. La question porte sur quelle est la vie qui y est représentée, et quels en sont les moyens. Dans les deux cas il s'agit d'une vie nationale considérée comme la somme des vies individuelles. Mais les moyens de représentation changent. Il s'agit d'un changement technologique. Dans le dictionnaire de 1885, la représentation que Pedro Pablo fait de cette vie repose sur le fonctionnement affectif et dévotionnel

offert par le dispositif muséographique. C'est ainsi qu'il déclare comme modèle explicite de son œuvre les « musées des gloires illustres, musées et galeries de portraits de célèbres »¹ comme le Walhalla récemment ouvert en Allemagne, et conclut son livre en le définissant comme « un album de portraits et de reliques de la patrie. »²

7 De son côté, quarante ans plus tard, Virgilio Figueroa a recours à une technologie plus moderne de la représentation : « Ce livre – écrit-il dans la dédicace – représente l'âme nationale, cristallisée dans l'histoire et la biographie d'un siècle et quart : dans ces pages vont défiler, comme dans un cinéma, les événements et les personnalités qui ont contribué à la formation de la nationalité indépendante du Chili ».³ Par la suite, on observe en quoi cette référence au cinéma est aussi une référence au capital culturel de la nation, compris non plus en fonction d'un héritage fixe et réel, mais selon les termes plutôt quantitatifs du volume et de la vitesse. « Voltaire dit que les livres régissent l'univers connu, sauf chez les nations sauvages » qui ne sont régies que par un livre saint (les Africains par le Coran, les Indiens par les Védas, les Chinois par Confucius ...), tandis que « vivre parmi les livres, c'est voir sans cesse tourner le cinéma des idées. Les hommes semblent être des images ou des fantômes qui se déplacent dans le silence de l'infini. »⁴ Cette référence simultanée à la diversité qualitative et quantitative, ainsi qu'à la vitesse et au dynamisme, coïncide avec la distance qu'il cherche à établir entre le contexte historique de son travail et celui de son prédécesseur Pedro Pablo. Il parle ainsi de l'évolution de la ville de Santiago à partir du « grand village » de Vicuña Mackenna dans lequel tout le monde se connaissait, vers la ville cosmopolite à la « vie multiple » dont le développement était en partie le fruit des campagnes d'expansion territoriale. Pour illustrer cette croissance il évoque le scandale du ministre Tocornal en 1860 face aux 500 mille pesos que lui coûtaient la campagne militaire d'occupation de l'Araucanie (dite *Pacificación de la Araucanía*), et dénonce ainsi son provincialisme archaïque car ce territoire avait « donné des millions à l'agriculture et au commerce » et qu'« aujourd'hui, ce montant est investi dans la création d'un seul bureau public. »⁵ Le déploiement colonial est alors lié à la libération et à la multiplication des flux, soit un processus dont le cinéma serait l'une des expressions. C'est dans ce contexte que le genre biographique passe du musée aristocratique peuplé de vies-reliques hors du commun, au film de masses, sur le fond duquel se découpent les biographies remarquables produites par la « vie multiple. »

8 Un autre point d'intérêt est lié à l'enregistrement de la donnée mapuche dans les deux dictionnaires. Le dictionnaire-musée de Pedro Pablo Figueroa (celui de 1885) réserve un espace important pour le *reducto ercillano*⁶ en intégrant les noms les plus connotés de la Guerre d'Arauco, ainsi que ceux de quelques caciques mapuches du XIX^e siècle importants, en particulier ceux qui étaient alliés au gouvernement, tel Lorenzo Colipi dont Figueroa retient la participation à la guerre du Chili contre le Pérou et la Bolivie. En revanche, le dictionnaire cinématographique de Virgilio Figueroa ne présente aucun cacique du XIX^e siècle. Les seuls Mapuches répertoriés sont, en plus de Manuel Aburto, les députés Manuel Manquilef et Francisco Melivilu, c'est-à-dire, les vies de Mapuches déjà inscrits et individualisés par l'appareil d'archivage chilien et souverain.

9 Au-delà de ces différences, l'objectif commun aux deux dictionnaires est d'extraire un profit moral à la vie de ces morts. Pour Pedro Pablo Figueroa l'ambition est de réaliser un dictionnaire-musée avec le portrait de « tous ceux qui manifestent un titre d'intelligence supérieure ou d'actions exemplaires pouvant servir de modèle pour la société et le monde. »⁷ Tandis que pour Virgilio Figueroa il s'agit aussi d'un travail avec « nos morts » pour comprendre « la genèse et l'évolution de la vie libre du Chili. » Dans ce cadre, il s'agit d'arracher les morts à « la grande nécropole de l'oubli », car il est triste de « laisser que quelque chose ayant une utilité commune se perde dans le silence de l'outre-tombe. Cela serait comme la banqueroute morale du monde. »⁸ Ce travail avec la mort induit ainsi une économie par laquelle la singularité d'une vie est capitalisée moralement sous la forme d'une utilité commune. Et cette traduction sur le plan de ce qui est commun dépend du passage de la vie du mort à la non-vie d'une chose : l'écriture, en tant que condition de communicabilité de la singularité d'une personne. Mais ce qui rend possible ce travail et cette économie est une technologie de production de l'individu moderne à travers la mise en œuvre d'un appareil d'archives qui sanctionne la corrélation d'une série hétérogène d'actes (naissances, décès...) sous

l'enseigne d'un nom propre, nom propre que l'on suppose être le reflet d'une personnalité et d'un corps uniques. Nous observons ici toute l'importance de l'état-civil comme archive de référence pour ces trajectoires biographiques.

10 Dans le cas du dictionnaire de Pedro Pablo Figueroa, il est intéressant de noter que sa publication coïncide à peu près avec la promulgation de la loi de création de l'état-civil en 1884, la recherche d'une nouvelle méthode d'enregistrement sur la base de la centralisation des informations et d'une primo-fixation biométrique des identités individuelles à travers différentes techniques, comme celle des empreintes digitales. C'est aussi le moment de l'incorporation de la population mapuche vivante et conquise dans cette archive de la population nationale. C'est dans ce contexte que Pedro Pablo Figueroa accomplit une incorporation littéraire du *reducto araucano* dans le capital moral du Chili, que son dictionnaire vise à sauvegarder.

11 De son côté, le dictionnaire de Virgilio Figueroa est contemporain de la loi qui établit la carte d'identité obligatoire, ce qui équivaut à un élargissement de l'état-civil à travers la massification du registre identitaire (politique contestée par Manuel Aburto et son *Congreso Araucano*). Conjointement il exclut de son dictionnaire les caciques du XIXe siècle, c'est-à-dire les sujets non assujettis au processus d'individuation souveraine, tandis qu'il y inclut les politiciens Mapuches individualisés par l'archive civilisée. Mais il le fait avec le même objectif de capitalisation morale affiché par son prédécesseur, c'est-à-dire en montrant son inscription dans un espace commun d'écriture, un espace qui rend mesurable quelque chose comme le « bien commun ».

12 C'est là qu'apparaît l'importance du travail, que l'on peut qualifier de biographique, de Manuel Aburto. En effet, grâce à lui cet espace national de capitalisation morale est interrompu en instituant un autre espace, un espace autonome. Il l'a accompli moyennant un impressionnant exercice d'écriture, un exercice de restauration d'une archive propre, d'une archive mapuche axée sur une technologie biographique autre.

13 Pour comprendre la forme prise par cette technologie, nous devons nous arrêter un peu plus sur les technologies biographiques déployées par les deux Figueroa. Que ce soit sous la forme du musée, de l'archive ou du cinéma, leurs dictionnaires cherchent à délimiter et à mettre en place un espace homogène et commun – ou communicable –, pour enregistrer et capitaliser des singularités, tout en moralisant et en individualisant. Mais ce processus est fondé sur la représentation par des choses (non vivantes) d'individus en tant que dépositaires de certaines forces vitales utiles à la nation (ou à l'humanité), et cela au moyen de l'exhibition dévotionnelle de l'aura qui émane de la singularité de la relique, ou par le flux spectral et cinématographiquement produit des « fantômes se déplaçant dans le silence de l'infini. » Nous sommes ainsi face à une ontologie, ou plutôt face à une théologie du signe et de la représentation par laquelle l'écriture comme « portrait », « relique » ou « photogramme » au sens figuré, représente la présence et la vie d'une personne morte et absente. *In fine*, l'écriture est une personne et une vie au sens figuré, et donc secondaire par rapport à cette vie et à cette présence au sens propre.

14 Le système qui guide le déploiement de l'archive aburtienne et l'application de sa technologie biographique est d'un tout autre type. Il s'agit d'un système lié à un fonctionnement autonome et pré-réductionnel de l'archive mapuche, dont le fonctionnement peut être illustré par le célèbre cas de l'archive du cacique Mangin (écrit aussi Mangil ou Mañi). Rappelons-nous de l'aura magique – qui est une autre façon de parler d'une puissance politique – autour de la liasse de papiers qui, enveloppés dans un tissu, furent confiés par le cacique à Bernardino Pradel au début de la campagne militaire d'occupation de l'Araucanie par l'armée chilienne. C'était un véritable talisman. Selon le journal *El Meteoro*, il produisait chez « les sauvages le même respect que celui de la Bible chez les chrétiens, le Coran chez les musulmans. »⁹ Or cette aura magique ne se limitait pas au corpus de documents, il impliquait le corps et la personne même de Mangin. Cette archive accumulait d'autres marques de puissance manatique comme les taches blanches sur sa peau, la veste militaire que le général José María de la Cruz lui avait offerte et même un cheval également tacheté, le tout signifiant sa redoutable qualité de sorcier et de devin.¹⁰ Dans d'autres études nous avons suggéré que cette combinaison de marques manatiques et de pouvoir politique forment la base d'une forme d'archive différente de l'archive étatique et son souci pour

l'enregistrement des filiations et la sanction de l'héritage, en tant qu'événements disposés sur un plan de registre temporel donné et homogène. Il s'agirait, au contraire, d'une archive dirigée vers le registre des alliances et de ses effets de contagion, une archive déployée sur une série de supports hétérogènes et de noyaux épars de concentration charismatique. Nous parlons d'une archive faite de papiers, mais aussi d'uniformes, de noms propres et de captifs, moyennant lesquels une historicité est marquée. Mais aussi et surtout, des noyaux de pouvoir sont produits et non simplement représentés. Un tel fichier comporte l'élaboration d'un travail et d'une économie politique par lesquels ces marques singulières peuvent et doivent être produites et accumulées.

15 Nous reprenons ici, comme clé politique, la critique élaborée par Jean Bazin contre les théories représentationnelles du fétiche. Selon lui, la tendance anthropologique à lire dans le fétiche la représentation d'une divinité, c'est-à-dire un instrument de médiation – et donc secondaire – entre l'officiant et la divinité, répond d'une part à un modèle fondé sur une opposition ontologique entre l'homme et la divinité ou la matière et l'âme, d'autre part elle implique que le fétiche en tant que signe resterait borné à la fonction de renvoyer à ce qui n'est pas là. Ainsi, le culte de « l'image au lieu du dieu (l'idolâtrie) ou de l'objet de culte comme s'il était l'objet du culte (fétichisme) »,¹¹ ne peut être compris au-delà de l'idée d'une perversion par rapport à cette norme théologique. En revanche, Bazin soulève le caractère divin de l'objet lui-même, c'est-à-dire sa qualité de chose, fondée sur l'« indépendance muette et souveraine [de] ne référer en fin de compte à rien d'autre qu'elle-même. »¹² Ainsi, en se référant aux *boli*, objets-dieux bambara, il explique que loin d'être la représentation matérielle d'un esprit immatériel, ils sont divins dans leurs matérialités et grâce à elle. Et cette divinité doit être comprise comme un capital et comme une puissance cumulable et productible par « l'alimentation » du *boli* au moyen des sacrifices et des rituels qui lui incorporent des éléments nouveaux et singuliers. C'est en fonction de cette accumulation de singularités – nous pouvons parler d'une historicité – que la puissance relative du fétiche sera mesurée.

16 Sur quoi repose ce pouvoir ? Ne finit-il pas par référer à nouveau une énergie spirituelle qui transcenderait la matière ? La réponse de Bazin nous ramène aux questions soulevées par l'opération biographique pour ce qui touche à son organisation autour des oppositions ontologiques entre le vivant et l'inerte, et entre la personne et la chose. Selon cet auteur, le pouvoir du fétiche dépendrait de son degré d'individuation, c'est-à-dire de la magnitude de sa singularité cumulée. Au lieu d'une partition du monde entre choses et personnes, il s'agirait d'un continuum allant de la plus petite à la plus grande individualité des êtres. Un lion sera plus puissant qu'une volée d'oiseaux, un arbre au milieu de la savane plus qu'un arbre parmi d'autres dans une forêt, un homme doté d'un nom propre, plus qu'un animal anonyme, etc. Ainsi le pouvoir du fétiche dérive du fait que son accumulation de singularités le rend plus individuel, c'est-à-dire avec plus de personnalité que les officiants humains de son culte.

17 Lue à partir de cette compréhension du fétiche, l'archive de Mangin ne représenterait pas Mangin (bien qu'elle porterait sa marque unique). Ni son propre corps couvert de vestes militaires et de taches magiques ne représenteraient la personne Mangin. Car aussi bien le corps que les vestes, les taches et les papiers, font partie d'une même construction magique, un *boli* mapuche et mobile, comprise comme un système d'accumulation de capital charismatique, source de puissances historiques et politiques. De cette façon, la liasse-talisman serait comme le fragment puissant d'un ensemble corps-corpus encore plus puissant.

18 Du point de vue de la technologie biographique d'une telle archive, l'opposition vivant/mort, personne/chose n'est plus pertinente. Cela nous permet de comprendre une caractéristique ontologique identifiée par le prêtre Ewald Böning chez les Mapuches dans les années 1970, dont la présentation préfigurait en quelque sorte la thèse de Bazin. Cependant, comme nous le verrons plus loin, cette caractéristique doit être soustraite du code religieux où l'inscrit Böning, et être rapprochée des phénomènes magiques, c'est-à-dire politiques. Böning écrit :

« Pour eux [les Mapuches] la ligne de démarcation entre une personne, un animal, un arbre et une montagne n'est pas assez tendue. Ils ne différencient pas « à première vue » entre « animé » et « inanimé », « sensible » et « insensible », « pensant » et « non-pensant », mais surtout entre fort et faible, grand et petit, fortifiant et débilitant, utile et nuisible : le Pellü [esprit, mana] détermine la ligne de division de leur échelle de valeurs.

Pour le Mapuche Pichumilla le volcan Villarrica n'est pas, d'abord, une haute masse de basalte et de lave, de la pierre morte, mais un Am [âme, esprit d'un défunt] riche en Pellü, un être qui a du pouvoir, un Pillán devant lequel il se sent faible et petit, avec son Pellü minuscule, exposée à sa miséricorde et à sa férocité, comme l'impuissant face au puissant. Et ce sentiment le pousse à la prière.

Poussés par le même sentiment – on pourrait l'appeler de « profond respect » dans son vrai sens, c'est-à-dire un mélange de haute estime et de peur – encore aujourd'hui, beaucoup de Mapuches saluent avec un gentil et soupçonneux Chao (père) la très vénérée roche Retricura. »¹³

19 Bonning comprend par Pellü ce que nous comprenons par degré d'individualité et de capital de singularité. Ce qu'il voit comme un sentiment de profond respect (« mélange de haute estime et de peur ») qui, par une pulsion pieuse, pousserait presque instinctivement à la prière, c'est ce que nous comprenons comme un calcul politique et économique axé sur la gestion de ce capital de singularité et la force impliquée par lui.

20 Revenons à Manuel Aburto Panguilef et au problème de sa technologie biographique. Si Virgilio Figueroa avait eu accès aux cahiers et aux archives de la Fédération Araucana, sans doute, aurait-il pu compléter et enrichir sa biographie de Manuel Aburto. Dans ces documents, rédigés principalement par Aburto, et dans une moindre mesure par sa fille et secrétaire Herminia, apparaît le registre systématique et parfois compulsif, de ce qui pourrait être considéré comme une vie. Mais encore une fois, de quelle sorte de vie s'agit-il ? Pour répondre il faut d'abord envisager, tel que nous l'avons déjà noté, le projet d'Aburto comme une tentative de restauration de cette sorte d'archive mapuche autonome vis-à-vis des archives judiciaires, civiles et politiques de l'État chilien. Dans ce cadre, ses cahiers enregistreraient des réunions politiques et/ou rituelles, des poursuites judiciaires, des mariages selon les coutumes de « la race », de rencontres fortuites, ses dépenses, des nouvelles spirituelles et des nouvelles des journaux, des versets bibliques, des rêves et des visions.

21 Dans le continuum cumulatif de son écriture, de même que dans la configuration particulière qu'il établit entre la forme d'un style et l'hétérogénéité de ses contenus, il finit par confondre des domaines que les technologies biographiques organisées par l'État maintiennent séparés. D'un côté, nous constatons une indétermination entre ce qui peut être considéré comme un espace intime et un espace public, car même si les cahiers d'Aburto par leur registre systématique des actions et des passions quotidiennes peuvent être considérés comme une sorte de « journaux intimes », ils expriment par leur forme et par leur usage la prétention du compte rendu public. Cela se rapporte en partie à la conviction prophétique et aburtienne d'incarner les destins de toute une race, et à l'isolement progressif par lequel les expériences collectives ont cédé la place à un nombre croissant d'expériences en « solitaire ». Mais cela se rapporte aussi à une caractéristique de la technologie biographique utilisée, ainsi qu'à la place qu'elle lui réserve comme sujet, comme nous le verrons plus loin.

22 D'un autre côté nous retrouvons l'indifférenciation fétichiste entre êtres animés et inanimés, entre vivants et morts, entre gens et choses. En effet, dans ses pages il n'y a pas que des personnages en chair et en os pourvus de noms de famille qui défilent et avec lesquels il s'entretient et échange des lettres, mais aussi des défunts qui se manifestent en rêves ou en visions, des voix spirituelles qui lui inspirent et l'interpellent sans cesse, ainsi que les treize pierres de sa « table centrale de l'Araucanie », des pierres

avec un nom propre, une histoire et une personnalité ... en d'autres termes, des pierres vivantes.

23 C'est dans ce cadre que nous pouvons considérer les archives de la Fédération Araucana ou les cahiers de Manuel Aburto (ce qui revient au même) comme étant biographiques, dans la mesure où ils enregistrent une vie mapuche et spirituelle en consignnant leurs singularités. Les programmes biographiques des deux Figueroa fonctionnaient aussi selon une logique de l'accumulation de particularités individuelles, mais en délimitant un espace impersonnel et non individuel dans lequel exposer ces individualités muséographiques ou les projeter cinématographiquement. Il s'agissait de technologies biographiques dans lesquelles la singularité vitale – ou la vitalité du singulier – était renvoyée à l'espace dé-singularisé du « bien commun ». En revanche, les cahiers de Manuel Aburto – comme à une autre époque et soumis à d'autres corrélations de forces, telle l'archive de Mangin – fonctionnaient comme une sorte de vêtement charismatique de l'autorité, un capital de singularités travaillé et produit quotidiennement. Ainsi, si dans les biographies de Pedro Pablo ou de Virgilio Figueroa, la vie apparaît au sens figuré, autrement dit comme le vestige inanimé d'une puissance irrémédiablement réalisée, c'est-à-dire comme le vestige d'un acte accompli, chez Aburto c'est l'écriture même qui fonctionne comme capital vital, en comprenant la vie dans sa qualité de tension, de pure puissance. Au lieu d'une biographie comprise comme une écriture de la vie, il s'agit de la vie d'une écriture, d'une graphobiotique administrée politiquement.

24 La chose intéressante à propos de cette graphobiotique est la place qu'y prend Aburto. Plutôt que propriétaire ou sujet souverain, Aburto apparaît comme une singularité ajoutée à l'ensemble de singularités que sont les papiers, les pierres, la bouteille d'eau de Cologne avec des fleurs de copihue, les costumes et les cravates, une montre en or et bien sûr un nom de famille : Aburto, lequel au lieu de signaler la profondeur filiative d'une généalogie constitue une singularité en plus, capturée et incorporée dans l'archive du grand fétiche aburtien en tant que registre historique d'un acte d'alliance entre son grand-père Luis Añamco et le *comisario de naciones* (fonctionnaire de l'État en territoire mapuche) Francisco Aburto. Dans le contexte de cette configuration on comprend une de ses phrases les plus récurrentes : « Je ne m'appartiens pas ». Déclaration qui soutient, explique et justifie toutes ses actions politiques. Aburto ne s'appartient pas car il appartient à son archive, et ce parce que tout comme le fétiche qui devient quelque chose ayant plus d'individualité que les personnes, l'archive aburtienne acquière plus d'individualité que le propre Aburto.

25 La position d'Aburto par rapport à son archive ressemble à la position relative décrite par Böning entre le vieux Pichumilla et le volcan Villarrica : il s'agit d'un différentiel d'individuation compris comme un différentiel de puissance, *mana, newen*¹⁴ ou tout simplement, vie. Le problème est que dans le cas d'Aburto son propre corps et son propre nom font partie du fétiche. Cela ouvre la dimension biblique et prophétique du fétichisme aburtien. Le différentiel d'individuation est lu comme une dépossession de la volonté en faveur du pôle sur-individualisé du fétiche, lequel accède à la conscience et au discours aburtien sous la forme de l'esprit. Celui-ci marque la place, toujours étrangère, d'une volonté qui se traduit par « inspirations », et qui impose finalement son mandat archivistique (le moteur de sa propre constitution).

26 Presque un demi-siècle après sa mort, nous avons interrogé un de ses fils, Germán Aburto qui nous expliqua ce mandat d'écriture par un besoin proprement archivistique de l'esprit lui-même. Face à ma question, « pourquoi pensez-vous que votre père a tant écrit », il répondit :

Germán Aburto – Parce qu'il avait été oint pour cela, pour écrire l'histoire... Il avait l'obligation d'écrire. Il devait écrire tous les jours, tous les jours il devait écrire. Avec qui il a parlé, sur quelles matières il a prié, sur toutes ces choses portaient les livres qu'il y avait, tout, tout, tout. C'est-à-dire un journal, il devait écrire un journal [intime].

Matuz Wilson (arrière-petit-fils de Manuel Aburto) – Et il s'agissait d'un moyen pour se racheter de quelque chose, pour payer une certaine faute ?

C'était comme un karma, un poids qu'il portait ?

Germán Aburto – C'est que l'esprit veut avoir [...] une base culturelle, comme un bureau, comme un centre où il puisse illuminer toutes les choses, mais [il ne faut] surtout pas que les mots errent comme ça, alors c'est pour cela qu'il voulait mettre en place comme un centre de la culture, où toutes les choses soient mises ensembles, et qu'il y avait [des matériels] pour y étudier – tel ce jeune homme ici –, pour voir les choses.¹⁵

27 Nous devons comprendre cet esprit errant comme un capital d'individuation encore sans individu, différent de l'esprit hégélien, compris comme la mesure commune de l'être, c'est-à-dire la raison (dans son sens philosophique et mathématique) qui permet d'établir le plan commun d'un bien commun. Il s'agit de l'esprit comme expression d'une singularité historique, politique ou culturelle (voire raciale) du peuple mapuche vis-à-vis de la nation chilienne et du monde en général.¹⁶ C'est dans ce sens que Germán Aburto postulait l'énoncé, récurrent dans les discours mapuches sur la « mapuchéité », d'un lien privilégié des Mapuches avec Dieu¹⁷, dans lequel l'aspect divin ne repose pas tellement sur l'universalité de Dieu mais davantage sur la singularité du lien.¹⁸

28 Si nous observons la position que prend l'énoncé mapuche dans le discours idéologique de la souveraineté chilienne fondée sur l'hypothèse d'une homogénéité métisse, nous pouvons constater comment cette singularisation du lien spirituel des Mapuches avec Dieu peut prendre d'autres formes, comme une singularisation de leur lien avec la terre et la nature par l'autochtonie, ou une singularisation de leur lien avec cette idéologique « race chilienne » par leur antériorité au métissage qui l'aurait produite.¹⁹ Le *reducto* mapuche apparaît ainsi comme une sorte de fétiche, non seulement pour lui-même, mais pour la nation chilienne en général, dans la mesure où son capital de singularité ressort comme un arbre ou un volcan sur la plaine souveraine de l'homogénéité métisse. C'est pour cela que les politiques mapuches et les Mapuches ne peuvent pas se détacher du travail magique et charismatique induit par la prise de position vis-à-vis de la vie du fétiche.

Bibliographie

Aburto, M., *Manuscrito (1940)*, texte inédit, 1940.

Aburto, M., *Manuscrito (1942)*, texte inédit, 1942.

Bazin, J., *Des clous dans la Joconde*, Toulouse, Anacharsis, 2008.

Böning, E., *El Concepto de Pillán entre los Mapuches*, Buenos Aires, 1995.

Figueroa, P.P., *Diccionario biográfico de Chile*, Santiago, Imprenta Barcelona, 1885.

Figueroa, V., *Diccionario histórico biográfico y bibliográfico de Chile*, Santiago, La Ilustración, 1925.

Foerster, R., « piedras y monumentos », texte inédit.

Menard, A. « Archivo y reducto: Sobre la inscripción de lo mapuche en Chile y Argentina », *AIBR: Revista de antropología iberoamericana*, septembre-décembre 2011, vol. 6, n° 3, p. 315-339.

Pavez, J., *Cartas mapuche. Siglo XIX*, Santiago, CoLibris-Ocho Libros, 2008.

Schindler, H., *A propos de la spiritualité mapuche*, München, Martin Meidenbauer, 2008.

Notes

1 Figueroa, P.P. *Diccionario biográfico de Chile*, Santiago, Imprenta Barcelona, 1885, p. 13.

2 *ibid* p. 21.

3 Figueroa, V. *Diccionario histórico biográfico y bibliográfico de Chile*, Santiago, La Ilustración, 1925, p. 5. Las cursivas son nuestras.

4 *ibid*. p. 10.

5 *ibid*. p. 26.

6 Ce terme difficile à traduire fait référence au poème épique *La Araucana* écrit par le militaire espagnol Alonso de Ercilla vers la fin du XVI^e siècle, dans lequel il faisait le portrait mythique de la guerre entre les héroïques Araucans et les non moins courageux Espagnols. L'idée du *reducto* joue avec les notions guerrières de bastion, ainsi que d'irréductibilité, mais aussi avec le terme historique des *reducciones indígenas* par lequel on se référerait aux territoires mapuches non soumis à la souveraineté de l'État chilien, et plus tard aux réserves ou terrains assignées par ce même État aux populations mapuches une fois leur conquête militaire accomplie. Le concept de *reducto mapuche* sert également pour décrire la place occupée par ce peuple à l'intérieur d'une certaine idéologie nationaliste chilienne, fondée sur l'idée du métissage épique entre Mapuches (Araucans) et Espagnols. Les Mapuches vivants deviennent ainsi une sorte de *reducto* (bastion ou patrimoine) racial ou identitaire de la nation et de la population chilienne (cf. Menard, A. « Archivo y reducto: Sobre la inscripción de lo mapuche en Chile y Argentina », *AIBR: Revista de antropología iberoamericana*, septembre-décembre 2011, vol. 6, n° 3, p. 315-339).

7 Figueroa, P.P. *op. cit.* p. 13.

8 Figueroa, V. *op. cit.* p. 8.

9 *El Meteoro* de los Angeles, 19 juin 1869, année 4, n°144. Cité par Pavez, J, *Cartas mapuche. Siglo XIX*, Santiago, CoLibris-Ocho Libros, 2008, p. 89.

10 *loc. cit.*

11 Bazin, J., *Des clous dans la Joconde*, Toulouse, Anacharsis, 2008, p. 500.

12 Bazin, J., *loc. cit.*

13 Böning, E., *El Concepto de Pillán entre los Mapuches*, Buenos Aires, 1995, p. 136-137.

14 Mot mapuche généralement traduit par « force », mais à connotations magiques ou spirituelles.

15 Entretien de l'auteur avec Germán Aburto, 2001.

16 Or c'est sur l'idée d'une singularité tout-à-fait analogue que travaille l'actuelle raison patrimoniale, tout en en opérant sa mise en circulation dans l'espace commun du « patrimoine de l'humanité » ou d'un « marché de biens culturels ».

17 « Nous les Mapuches, nous sommes liés à Dieu par le moyen de l'esprit » (entretien de l'auteur avec Germán Aburto, 2001).

18 Rolf Foerster parle d'un récit céleste sur leur autochtonie. Il cite à ce sujet un témoignage recueilli par Helmut Schindler à côté de la Pierre sainte de Lumaco : « Le Seigneur est plus proche des Mapuches, car le Mapuche a été le premier homme qu'il a fait. Il en est sorti le reste [de l'humanité]. Ma grand-mère décédée disait que le Seigneur a fait [les Mapuches] avec de la glaise, puis il a dit : « Je t'ai fait, tu es de la terre appelée mapu et tu t'appelleras Mapuche. La terre te fera grandir, et par terre tu finiras car tu appartiens à la terre ». Ils y ont soufflé et la personne apparut. C'est pourquoi le Seigneur est plus proche du Mapuche que des autres races, parce qu'il était le premier homme qu'il a fait. C'est ce qu'ils racontaient. » (Schindler, H., *A propos de la spiritualité mapuche*, München, Martin Meidenbauer, 2008, p. 29, cité par Foerster, R. « Pierres et monuments », texte inédit).

19 C'est dans ce sens que nous pouvons lire par exemple l'affirmation de Manuel Aburto: « [la race araucane] est une race noble et elle est la propriétaire de la République » (Aburto, M. *Manuscrit 1940*, texte inédit, p. 90), ou les paroles adressées à Manuel Aburto par le général (et à l'époque président de la République) Carlos Ibáñez del Campo dans lesquelles il lui assurait que « en tant que soldat de la République, je suis un fidèle admirateur des traditions, car ces belles qualités sont justement celles qui nous poussent en avant et qui nous rendent fiers d'être nés dans cette terre et de porter dans les veines le même sang que Caupolicán et Lautaro, Fresia et Guacolda [héros mapuches du poème *La Araucana*]» (Aburto, M. *Manuscrit 1942*, texte inédit, p. 24)

Pour citer cet article

Référence électronique

André Ménard, « À propos de la biographie de Manuel Aburto Panguilef », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En ligne], Débats, mis en ligne le 09 avril 2013, consulté le 07 juin 2017. URL : <http://nuevomundo.revues.org/65281> ; DOI : 10.4000/nuevomundo.65281

Auteur

André Ménard
Université du Chili

Articles du même auteur

Micro-histoires des nouvelles formes de conquête des territoires indiens. Le versant colonial des projets nationaux dans le cône sud américain, 1850-1960 [Texte intégral]Paru dans *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Débats

Droits d'auteur

Nuevo mundo mundos nuevos est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.