

FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES

SEDE ECUADOR

MAESTRÍA EN CIENCIAS SOCIALES

PROGRAMA GENERO Y DESARROLLO 2005-2007

TESIS

PARTICIPACION SOCIAL E IDENTIDADES POLITICAS DE MUJERES

MAPUCHE: EL CASO DE ANAMURI

AMÉRICA MILLARAY PAINEMAL MORALES

QUITO, 2008

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ECUADOR
MAESTRÍA EN CIENCIAS SOCIALES
PROGRAMA GENERO Y DESARROLLO**

**TESIS
PARTICIPACION SOCIAL E IDENTIDADES POLITICAS DE MUJERES
MAPUCHE: EL CASO DE ANAMURI.**

AMÉRICA MILLARAY PAINEMAL MORALES.

**ASESORA DE TESIS: MERCEDES PRIETO
LECTORES/AS: GIOCONDA HERRERA
FERNANDO GARCIA**

QUITO, 2008

DEDICATORIA

**A mi padre, Eusebio Painemal, por inculcarme la importancia de la organización
A mi madre Chiñura por su sabiduría**

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer a todas las personas que contribuyeron para la finalización de este trabajo investigativo. En especial a mis profesoras Mercedes Prieto y Gioconda Herrera, quienes durante mis estudios en la maestría en género y desarrollo me guiaron y me entregaron sus valiosos conocimientos. A las mujeres Mapuche de la Asociación Rayen Voygue de Cañete en la Octava región de Chile, a las mujeres campesinas de la Unión Comunal de mujeres Rurales de Ancud en Chiloé, Décima región quienes me abrieron las puertas de sus casas y me enriquecieron con sus historias de vida. Agradezco a mi familia, en especial a mi madre, mi hermano Wladimir y mi hermana Llanquiray quienes me animaron y me aconsejaron, a mi amiga Patricia Richards, quien a la distancia me entregaba parte de su valioso tiempo. A mis amigas del CEDEM, Ximena Valdés, Angélica Wilson y Angie Mendoza. A mis amigas en Quito, Andrea Pequeño, Lucia Re, Dayana León, Inés Ortiz, y Maria Carmen Ulcuango.

A todas las mujeres dirigentes de ANAMURI, quienes desde siempre me apoyaron e impulsaron para que siguiera mis estudios de postgrado. Mis agradecimientos especiales a la Fundación FORD quien me facilito una beca de estudios de postrado el que realicé en la ciudad de Quito- Ecuador.

ÌNDICE

RESUMEN	6
CAPÍTULO I. MUJERES INDÍGENAS Y POLÍTICA EN AMÉRICA LATINA .	7
El problema de investigación	7
Motivaciones	8
Estrategia metodológica	9
Revisión de literatura.....	10
Liderazgos de mujeres indígenas.....	12
Bases sociales de la politización.....	15
Voces y testimonios de lideresas indígenas.....	17
Mujeres indígenas y actoría política: la diversidad	18
El dilema de los derechos colectivos y derechos individuales	21
Reseña de los capítulos.....	24
CAPÍTULO II. TRAYECTORIAS Y CONTEXTOS DE ORGANIZACIONES DE MUJERES MAPUCHE EN CHILE	26
Pueblo Mapuche: antecedentes históricos de cambio y adaptación	26
Organizaciones de mujeres Mapuche en el siglo XX.....	28
Período predictadura militar en Chile: ¿domesticación de las mujeres Mapuche?	29
Período dictadura militar: ¿se apaga el fogón?.....	34
Retorno a la democracia: politización étnica y de las relaciones de género.....	40
Conclusiones.....	44
CAPÍTULO III. IDENTIDAD CAMPESINA E INDÍGENA EN ANAMURI: ¿TODAS SOMOS IGUALES?	45
Espacios de encuentros entre mujeres rurales diversas: la conformación de ANAMUR45	
Critica al neoliberalismo y a la política estatal.....	47
ANAMURI y redes transnacionales: “otro mundo es posible”	48
De ANAMUR a ANAMURI: el proceso de reconocimiento de la diversidad	51
<i>El debate de la identidad étnica</i>	53
La agenda de ANAMURI “Mujeres del campo cultivando un milenio de justicia e igualdad”.....	55
Conclusiones.....	58
CAPÍTULO IV. “NOSOTRAS TENEMOS LA PALABRA”	60
Manifiestos y relaciones con el Estado.....	60
<i>Manifiesto Indígena</i>	60
<i>Manifiesto ANAMURI</i>	61
<i>Puntos de unión y divergencia</i>	62
Participación y estructura organizativa: organigrama de la organización.....	63
<i>Interacciones: la dinámica del congreso de ANAMURI</i>	63
Identidades en tensión: ¿sujetos u objetos de participación? La voz de las mujeres Mapuche.	70
Identidades compartidas	74
Relaciones con el Estado y la política	78

¿De la identidad étnica a la identidad política de pueblo?	80
Conclusiones.....	82
BIBLIOGRAFÍA	90
ANEXO 1.....	94
Entrevistadas, localización y código correspondiente.....	94
ANEXO 2.....	95
Pauta de entrevistas	95

RESUMEN

Esta investigación abordó la participación social y las identidades políticas de las mujeres Mapuche en la Asociación Nacional de Mujeres Rurales e Indígenas (ANAMURI), surgida en 1998 y conformada en su mayoría por mujeres campesinas chilenas. La mirada surge de mi propia experiencia personal, pues como mujer Mapuche integré, desde sus inicios y durante seis años, su Directiva Nacional en representación de la IX Región del sur de Chile. Esto, me permitió conocer y experimentar la dinámica de relaciones interétnicas generadas en su interior. Estas vivencias y las interrogantes surgidas en el proceso organizativo fueron el impulso inicial al presente trabajo. Desde aquí indaga en las razones que llevan a mujeres Mapuche a integrarse a una Asociación de mujeres campesinas chilenas; en cómo en este espacio multicultural se politizan las identidades étnicas; y en las tensiones, divergencias y puntos de encuentros que allí se gestan.

A fin de responder, esta investigación ofrece un recorrido histórico de las organizaciones Mapuche; y reconstruye el escenario político y social en que surgen organizaciones de mujeres indígenas y mixtas, como ANAMURI. Como ya se señaló, la especial confluencia de mujeres indígenas Mapuche y chilenas, convierte a esta última en un sitio privilegiado para analizar potenciales procesos de integración y/o de conflictos interétnicos. Para ello, la investigación se apoyó en la revisión de documentos de la organización, así como en el análisis de las agendas -nacional e indígena- surgidas en el I Congreso Nacional de ANAMURI, realizado en 2007. A la par, el trabajo se complementó con entrevistas a lideresas campesinas e indígenas de la Asociación.

Considerando lo anterior, el trabajo sostiene que la vinculación de las mujeres Mapuche a esta instancia nacional respondió al esfuerzo de visibilizar los derechos del pueblo Mapuche. Esto, en un contexto de no reconocimiento de la diversidad étnica, marcado por una histórica política asimilacionista del Estado nacional. En este espacio multicultural, las mujeres indígenas y campesinas establecen alianzas y se posicionan de manera crítica frente a las políticas del Estado y un sistema económico neoliberal que las excluye, margina e intenta homogenizar. La politización de las identidades Mapuche al interior de la organización, marcada por encuentros y desencuentros, ha transitado al posicionamiento de su agenda política como pueblo y ha permeado las directrices de la organización nacional.

CAPÍTULO I

MUJERES INDÍGENAS Y POLÍTICA EN AMÉRICA LATINA

En la historia de la humanidad el aporte que han realizado las mujeres a las distintas sociedades ha sido invisibilizado, negado y reprimido. Sin embargo, pese a la situación de discriminación las mujeres han podido destacarse en diversos ámbitos. Lo anterior, se puede observar actualmente cuando lideresas como Michelle Bachelet en Chile y Cristina Fernández en Argentina se encuentran asumiendo la presidencia de sus países. Estos avances políticos no han sido fáciles y donde han jugado un importante rol los movimientos de mujeres y las diversas corrientes del feminismo en el mundo que han promovido los derechos de las mujeres.

En Latinoamérica, la situación de las mujeres indígenas no ha estado exenta de marginación y de discriminación provenientes de los estados-naciones que en primer lugar las marginan como pueblo y donde se intenta asimilarlos a la sociedad mayoritaria. Frente a esta realidad, las mujeres indígenas a partir de la década de los años noventa comienzan un proceso organizacional que les permite en la actualidad posicionarse de manera crítica frente a las políticas del Estado como asimismo frente a sus comunidades de origen. Hace frente de un lado al asimilacionismo; y de otro lado, a las discriminaciones de género provenientes tanto de sus comunidades de origen como desde la sociedad en general.

En la actualidad, el aporte que realizan las mujeres indígenas ha comenzado a ser reconocido y valorado por sus comunidades y donde ellas están asumiendo roles políticos, encabezando las luchas de sus pueblos y donde además están cuestionando elementos de su cultura.

Esta tesis tiene como telón de fondo la lucha que lleva a cabo el pueblo Mapuche por lograr mayores espacios de reconocimiento al interior de los estados de Chile y de Argentina. El objetivo de este estudio es conocer la participación de las mujeres Mapuche en el actual contexto neoliberal. Para ello observamos una organización nacional como es la Asociación Nacional de mujeres rurales e indígenas (ANAMURI) constituida mayoritariamente por mujeres campesinas chilenas.

El problema de investigación

A partir de la década de los noventa surgen en Latinoamérica nuevos actores sociales, éste es el caso de las mujeres indígenas y sus organizaciones. En Chile este proceso

tuvo como contexto el fin de la dictadura militar, pero fundamentalmente con el retorno de la democracia. Las primeras organizaciones de mujeres indígenas que emergen en este período tuvieron como motivación el acceso a recursos del Estado, el abordaje de temáticas específicas como la violencia intrafamiliar y las reivindicaciones propias del pueblo Mapuche. En este caminar las organizaciones de mujeres Mapuche encontraron el apoyo de múltiples actores sociales, como de organizaciones no gubernamentales (ONG's) e instituciones del estado chileno.

En forma paralela, las mujeres indígenas iniciaron un proceso de articulación a redes más amplias de representación, como una forma de visibilizar sus demandas como pueblo y sus derechos como mujeres. Un ejemplo de esta situación se produjo el año 1998 cuando mujeres líderes indígenas provenientes de las regiones del Bio-Bio, Araucanía y región de los Lagos, se vincularon a la Asociación Nacional de Mujeres Rurales, ANAMUR, conformada en su mayoría por mujeres campesinas (no-indígenas) chilenas y que se constituyó en la primera experiencia organizativa de este tipo en Chile.

Haber sido parte de ésta organización, conformada en su mayoría por mujeres campesinas chilenas, no fue una tarea fácil debido a las tensiones de participación surgidas desde los inicios motivados por la falta de reconocimiento explícito a las mujeres indígenas, teniendo como referencia simbólica de éste problema la exclusión de lo indígena en su nombre.

Este elemento es el que me llevó a plantear las siguientes preguntas de investigación: ¿por qué las mujeres Mapuche optaron por aglutinarse en una organización de mujeres campesina chilenas, indígenas y no indígenas?, ¿cuáles son los elementos más importantes que generan tensiones o conflictos en el proceso de interacción?, ¿que tipo de identidad política construyen al interior de la organización y hacia fuera de ella? ¿cómo y en que contextos se ha politizado tanto la identidad étnica como la de género?

Motivaciones

Es importante señalar que pertenezco al pueblo Mapuche y que en mi rol de militante de organizaciones de mujeres Mapuche, formé parte de la directiva de la primera Asociación Nacional de Mujeres Rurales e indígenas (ANAMUR). En la asamblea constituyente de la organización realizada en Buin, Región Metropolitana en el año

1998, fui elegida para formar parte del directorio nacional en representación de la IX región del sur de Chile, cargo que ejercí durante siete años.

En el año 2005 siendo aún dirigente de ANAMURI, obtuve una beca de la Fundación Ford para proseguir estudios de postgrado. Estos estudios los realicé en la ciudad de Quito, Ecuador en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, y se orientaron a obtener el título de Maestría en Ciencias Sociales con Mención en Género y Desarrollo. Durante mis estudios, surgió el interés por abordar la participación social de las mujeres indígenas al interior de ANAMURI, tomando como referencia mi experiencia dirigenal, lo cual me permitió conocer y experimentar la dinámica de relaciones entre mujeres Mapuche y las mujeres campesinas chilenas, experiencia volcada en esta tesis.

Estrategia metodológica

La metodología usada ha sido de tipo cualitativo, en la cual me situé en calidad de observadora participante. Es necesario recordar que asumí un rol de liderazgo al interior de ANAMURI por varios años, de tal manera que conocí personalmente a todas las mujeres a quienes entrevisté. Lo anterior, me permitió abordar el tema de la investigación con una mayor profundidad y cercanía.

Comencé mi trabajo de campo en dos organizaciones de mujeres a nivel local afiliadas a ANAMURI. Una de ellas fue la Asociación de Mujeres Mapuche Rayen Voygue, constituida totalmente por mujeres Mapuche ubicada en la Región del Bio-Bio; la otra organización fue la Unión Comunal de mujeres Rurales de la Región de los Lagos en la cual participan mayoritariamente mujeres campesinas no indígenas.

Mi primer acercamiento para el propósito de esta tesis fue durante el I Congreso Nacional de ANAMURI desarrollado los días 21, 22 y 23 de marzo del año 2007 en la ciudad de Santiago. Durante este evento conversé con varias de sus líderes tomando notas de sus impresiones y les manifesté mi interés en visitarlas, planificando de inmediato las fechas de mis viajes a sus territorios.

La información primaria fue recogida por medio de una entrevista semi-estructurada, consistente en 20 preguntas abiertas, las cuales abordaron su situación personal y familiar de las entrevistadas, su desarrollo organizacional y su trayectoria como dirigente partiendo de la comunidad hasta llegar a su participación en ANAMURI (ver Anexo 2).

Entrevisté a 12 mujeres, 6 mujeres Mapuche y 6 mujeres campesinas no Mapuche que han ocupado un cargo directivo en su organización de base y con alguna experiencia de participación activa dentro de ANAMURI. La localización de las entrevistas se realizó en la región de Bio- Bio y región de los Lagos y tuvo por objeto realizar una comparación frente a las percepciones sobre la organización nacional. Este instrumento me permitió orientar las preguntas de investigación y provocó que las mujeres pudieran expresarse con soltura y explayarse sobre los temas definidos.

Mi primera unidad de observación fue la Asociación de Mujeres Mapuche Rayen Voigüe de la región del Bio- Bio, en la cual realicé diversas entrevistas durante el mes de marzo, posterior a la realización del congreso nacional. Una de las estrategias que utilicé fue ayudarlas en una actividad que consistía en la preparación de alimentos para un evento convocado por el Servicio de Salud de la comuna. Luego me dediqué, en las tardes, a conversar con ellas en la sede de su organización y luego por medio de visitas a sus casas.

En el mismo mes de marzo entrevisté a las mujeres campesinas integrantes de la Unión Comunal de Talleres Laborales de Mujeres Rurales de la ciudad de Ancud, región de los Lagos. En cada una de estas organizaciones estuve por más de una semana y en la cual entrevisté y conversé con las dirigentes.

La información secundaria se obtuvo a través de información recogida en las oficinas de ANAMURI en la ciudad de Santiago. En este espacio tuve un acceso libre a todo tipo de documentos relacionados con las actividades realizadas por la organización nacional, por ejemplo libro de actas, boletines, declaraciones entre otros. Mi objetivo general con la información recopilada fue explorar y conocer cómo las mujeres Mapuche negocian su identidad de género y étnica en los procesos de participación social.

Revisión de literatura

Uno de los ejes de la revisión bibliográfica, fue explorar las investigaciones realizadas sobre mujeres indígenas que reflejaran la articulación entre género y etnicidad en América Latina sobre la base de tres perspectivas analíticas. Primeramente, existen estudios que abordan el tema de los liderazgos y se analizan las bases sociales de la politización, como de las condiciones que han permitido sus liderazgos. Otros estudios recogen la voz de los actores y se basan en la relación con sus comunidades y con el

Estado. Finalmente, hay estudios que abordan de manera más general las tensiones entre derechos individuales y derechos colectivos y que se encuentran al centro de las tensiones entre género y etnicidad.

El objetivo de esta sección es mostrar la larga trayectoria de las organizaciones de mujeres indígenas a través de la literatura producida sobre las mujeres indígenas en su rol de actoras sociales y políticas a partir de investigaciones que hacen referencia a los liderazgos de mujeres indígenas en América Latina.

Varios estudios realizados sobre mujeres indígenas en América Latina no las han visualizado como actoras políticas, sino que más bien como portadoras de una imagen o símbolo de nación¹. Es decir, se ha construido la imagen de la mujer indígena como un espacio de articulación al nacionalismo y como señala Ruiz Apen (1994) se fundamentan en una apropiación de las imágenes de las mujeres. Para este autor, es importante ver el cuerpo de la mujer como un sitio sobre el cual se han negociado históricamente conceptos de tradición y modernidad.

Esta línea de estudio se encuentra el trabajo de Crain (2001) en Ecuador quien analiza el caso de las mujeres de la comunidad indígena de Quimsa y cómo los grupos dominantes han representado a las mujeres indígenas como símbolo de la nación y como reproductoras de la cultura de sus pueblos. Seguidamente, señala:

[R]especto al caso específico de las mujeres andinas, muchos de los desarrollos antropológicos precedentes aseveran que, como resultado de sus hábitos lingüísticos conservadores [...], así como su preservación de los códigos en vestido autóctono de la comunidad y en los adornos corporales, las mujeres indígenas sirven de vehículos principales de la identidad étnica...(Crain, 2001: 352).

El mérito de este trabajo, como señala Herrera, es que pone “a discusión el carácter situacional e inestable de las identidades y cómo éstas son negociadas, apropiadas, pero también manipuladas por diferentes actores que entran en el juego de su construcción: el grupo étnico, el mundo mestizo, el estado nacional y la auto-percepción de las mujeres indígenas sobre como construyen sus límites identitarios (Herrera, 2001:44).

El mismo texto nos remite a la resistencia de las mujeres indígenas frente a las manipulaciones que realizan las elites y donde no serían sujetos pasivos ya que estarían

¹ Esta temática es analizada en Ecuador por Radliffe y Westwood (1999), Pequeño (2007) y en Argentina, por Arnd Schneider (2002).

resignificando estas manipulaciones y abogando por sentar nuevas bases para su propia autorepresentación.

Liderazgos de mujeres indígenas

"La necesidad de participar yo la llevo en la sangre, es desesperante cuando se que hay una reunión y no puedo ir" (Hilda Guenteo, dirigente Mapuche-Williche, sur de Chile, 2006).

Los liderazgos de mujeres indígenas en América Latina comienzan a hacerse visibles a partir de la década de los años noventa, en el contexto de gobiernos post-dictaduras y del renacimiento de los movimientos indígenas que demandan a los estados su reconocimiento como pueblos.

Es necesario señalar que, la participación de las mujeres indígenas ha estado presente en la historia de luchas de sus pueblos. En el caso del Ecuador en la década de los años 1930, lideresas como Dolores Cacuangó, Tránsito Amaguaña tuvieron un rol importante en impulsar y promover las organizaciones campesinas e indígenas. En el caso de Chile, mujeres Mapuche como Herminia Aburto Panguilef, entre otras, serán participes con sus pares masculinos en la conformación de las primeras organizaciones de comienzos de siglo XX.

Un trabajo pionero en explicar el liderazgo femenino en el Ecuador proviene de Crespi (1976), quien se aboca en analizar la participación política de mujeres campesinas en la zona de Cayambe. Para esta autora, la perspectiva acerca del liderazgo femenino parte de la relación entre autoridad y acceso a la tierra. Se señala que al carecer de relaciones y arreglos individuales y directos con el sistema hacendatario y en consecuencia de acceso a la tierra, las mujeres indígenas de esta zona poseían una capacidad táctica de enfrentar a los terratenientes, lo cual le habría permitido construir un liderazgo contestatario amparado por sus familias y por los intereses de los huasipungeros (Crespi, 1976, citado en Prieto, 1998: 18).

En tanto, Cervone (1998) se detiene en analizar los liderazgos de mujeres indígenas a través del caso de Abelina Morocho, mujer quichua de la Sierra quien fuera la primera mujer alcaldesa en la provincia de Cañar. Según esta autora, el proceso político que las culturas indígenas quichua de la Sierra han vivido en el Ecuador, a partir de las luchas por la tierra de los años cincuenta, ha influido paulatinamente en el

proceso de construcción de liderazgos y han provocado cambios sustanciales en el sistema de valores validado por la sociedad quichua (Cervone, 1998: 171).

Esta autora concluye que elementos como la posición social al interior de la comunidad y el prestigio familiar determinaban con mucha claridad los liderazgos comunitarios, abiertos de forma exclusiva a los hombres (Cervone, 1998: 171).

Otro trabajo que aborda el tema de liderazgos contemporáneos en el Ecuador, es realizado por Prieto et al; (2005) y donde se señala:

[E]l liderazgo contemporáneo de las mujeres indígenas está estrechamente vinculado a prácticas ligadas con la educación, los proyectos y representación comunitaria, la participación en organizaciones de mujeres y en espacios de representación política. Y que, por otra parte, las experiencias de violencia y discriminación vividas en los procesos educativos han estimulado la politización de sus identidades como pueblo y como mujeres... (Prieto, et al. 2005: 169).

En tanto un estudio que aborda las relaciones de género es el trabajo de Garcés (2006) a través de estudios de casos en comunidades indígenas Achuar, Shuar y Kichua. Según esta autora, en el proceso actual, las mujeres indígenas tienen mayores exigencias, debido a que se ven obligadas a intensificar su trabajo ante la disminución del acceso a los recursos naturales y a la presión de nuevas necesidades. Sin embargo, de manera simultánea, se incrementa su acceso a las decisiones en el ámbito público y colectivo, fenómeno que se da en los casos de migración masculina (Garcés, 2006: 107).

Para esta autora los procesos de desestructuración familiar producto de la migración o ausencia del hombre facilitan que las mujeres cobren visibilidad y autonomía, lo cual coincide con las mayores posibilidades de acceso a la educación que existen actualmente. Sin embargo, el liderazgo de las mujeres en las comunidades indígenas aún no trasciende al campo de las relaciones externas, ni de las organizaciones indígenas de segundo y tercer nivel (Garcés, 2006: 109).

Por su parte, Muratorio (2000) en su estudio realizado en la amazonia ecuatoriana, analiza las experiencias cotidianas de las mujeres indígenas en el contexto más amplio de los cambios económicos, sociales y políticos que experimentan las sociedades amazónicas. Esta autora examina cómo las mujeres quichuas del Napo recuerdan, relatan y negocian en la vida cotidiana contemporánea, los múltiples significados de ser una mujer indígena en una sociedad interétnica cada vez más compleja (Muratorio, 2000: 237).

El argumento de Muratorio, es que el conflicto intergeneracional como una disputa entre mujeres sobre las prácticas e imágenes de la feminidad, brinda un

escenario privilegiado para una mejor comprensión de los discursos dominantes sobre los procesos de reproducción cultural indígena que están siendo pronunciados principalmente por los hombres, en los escenarios públicos nacionales e internacionales (Muratorio, 2000: 238).

Se puede decir, entonces, que los procesos organizativos de mujeres indígenas a nivel latinoamericano tienen ciertas similitudes. Una de ellas, es demandar a los estados naciones la autonomía como pueblo, y por otro lado abordar temáticas no tratadas por las organizaciones mixtas. De igual manera, en sus inicios muchas de las organizaciones buscan acceder a recursos del estado con la finalidad de mejorar sus condiciones de vida de sus familias y comunidades.

En el caso de Chile, a partir de la década de los años ochenta, se comienzan a desarrollar estudios sobre la realidad del pueblo Mapuche. Uno de los primeros trabajos que hace alusión a la participación social y política de las mujeres Mapuche es desarrollado por Foerster y Montecino (1988). Según, estos autores:

[L]as mujeres mapuches no tuvieron un rol muy activo en las primeras organizaciones mapuche a principios de siglo, y es clara la razón: dos ordenes patriarcales lo impidieron: *el winka*² y el mapuche”. Señalan además que en “el nivel público, durante todo el primer período de las agrupaciones indígenas, las mujeres sólo tuvieron participación numérica en las grandes concentraciones y ceremonias realizadas (en los bailes rituales)...(Foerster y Montecino, 1988:171).

Sin embargo, esta situación fue variando con el paso del tiempo. En el año 1933 la organización Mapuche Federación Araucana incorpora a una mujer en su directorio: Herminia Aburto. Dos años más tarde ella se presentó a las elecciones municipales por una lista independiente. Este acontecimiento fue de gran importancia debido a que “sólo en el año 1931 se había logrado obtener para las mujeres el voto municipal y su representación en esas elecciones” (Foerster y Montecino, 1988: 172).

El mismo trabajo hace alusión a la aparición de una primera organización de mujeres Mapuche, la “Sociedad Femenina Araucana *Yafluayin*” que nace en Temuco, IX región, en el año 1937. Esta iniciativa fue apoyada por hombres líderes Mapuche en el contexto de "un período de auge del movimiento emancipatorio y político de las mujeres chilenas" (Foerster y Montecino, 1988). Los objetivos que perseguían las líderes de esta organización eran “echar las bases para la formación de una entidad cultural de mujeres de la raza aborígen y unir a todas las araucanas existentes en esta ciudad con

² *Winka* es un término usado para referirse a personas no mapuche.

fines puramente culturales” (*Diario Austral*, 5-10-1937, citado en Foerster y Montecino, 1988: 173).

El surgimiento de esta primera organización de mujeres Mapuche se originó en varios hechos: “primero, el desarrollo de un movimiento nacional de mujeres chilenas, segundo, la existencia de un grupo de mujeres letradas, y finalmente, el estímulo que hubo de venir desde las propias organizaciones masculinas para la participación de las mujeres en actividades más públicas” (Foerster y Montecino, 1988: 174).

El mismo estudio hace mención a la figura de Zoila Quintremil, profesora y líder Mapuche que presentó su candidatura a diputada en el año 1953 por el Partido Democrático del Pueblo. Quintremil encarnó la tensión del ser mujer en los avatares de lo público y lo político (Foerster y Montecino, 1988: 175).

Otros trabajos que surgen a partir de la década de los años ochenta provienen de Organismos no Gubernamentales de la capital de Chile. Es el caso del CEM (Centro de Estudios de la Mujer), que recogen los testimonios de mujeres campesinas chilenas y mujeres indígenas de la zona centro y sur de Chile, como es el estudio de las autoras Valdés, de León, Montecinos y Mack (1983). Es a través de tres relatos de mujeres Mapuche donde se aborda su participación social en los ámbitos familiar y comunitario y donde se observan los cambios que les ha tocado vivir. Un aspecto interesante de este libro es que releva el papel de las mujeres campesinas e indígenas en el rescate de su memoria tanto personal como colectiva. Posteriormente, en los años noventa, se comienzan a desarrollar investigaciones que se enfocan en analizar las identidades de las mujeres Mapuche en su relación entre el mundo urbano y rural³.

La revisión de textos dan cuenta de la existencia de ciertas condiciones que permiten la emergencia de los liderazgos femeninos indígenas las cuales dependen del contexto como son: las oportunidades políticas que abre el contexto, como son los procesos de redemocratización, los movimientos indígenas, las coaliciones con movimientos de mujeres de otras proveniencias sociales, el acceso a la educación y las trayectorias políticas familiares (Cervone, 1998, Prieto, 2005).

Bases sociales de la politización

Otro tipo de estudios se detiene en analizar las relaciones de género en el ámbito doméstico, específicamente en el espacio de la cocina, en donde se considera que

³ Esta temática ha sido analizada en Chile, por Luna (2001); Herborn y Eyzaguirre (1999).

existiría un tipo de poder informal de las mujeres indígenas. Lo anterior es abordado por Weismantel (2003) en una comunidad indígena de Zumbagua, en Ecuador. Esta autora plantea que en este espacio, la mujer indígena sería poseedora de poder, donde no sólo controla los alimentos, sino que utiliza un verdadero arsenal de instrumentos para expresar su opinión sobre aquellos a quienes sirve (Weismantel, 2003: 98).

Para esta autora, las mujeres indígenas pueden, a través de la preparación de alimentos, mostrar su represalia por ejemplo, en situaciones cuando sus esposos han bebido demasiado y que sería un comportamiento aceptable en esta sociedad indígena ecuatoriana.

Un estudio similar que aborda el ámbito doméstico y familiar es el de Guzmán (1997) realizado en la comunidad Quichua de Canelos en la Amazonia ecuatoriana. Esta autora centra su análisis en el significado de la producción e intercambio de productos alimenticios, y las conexiones que se establecen entre actividades productivas y concepciones de género. Asimismo analiza las construcciones culturales de los conceptos persona y de género (Guzmán, 1997: 10). Los *runacuna*⁴ de Canelos, según Guzmán:

[C]onstruyen el género de una persona como cualidades internas del cuerpo, es decir, como cualidades esenciales, las cuales deben a su vez reafirmarse y desarrollarse mediante la adquisición de ciertas habilidades, las mismas que se consideran parte del ser runa en el mundo en oposición, por ejemplo, al modo de ser *jahuallacta*⁵. Es así, como el género para los quichuas de Canelos, es una cualidad esencial, adquirida y que está vinculada a relaciones sociales específicas... (Guzmán, 1997: 53).

En el caso de Bolivia, una investigación que se enfoca en analizar el tema de la etnicidad y el género proviene de Paulson (1990), quien aborda la forma en que se construyen y expresan las identidades de género en la comunidad de Mizque, en la provincia de Cochabamba. Según esta autora, las mujeres campesinas han jugado un rol importante en el manejo de las redes recíprocas lo cual ha permitido la sobrevivencia de sus comunidades en condiciones difíciles (Paulson, 1990: 88).

Su análisis sobre la dinámica familiar en la comunidad de Mizque, revela la importancia de las redes bilaterales de parentesco, las relaciones de compadrazgo y otros vínculos de reciprocidad. Según Paulson, las formas y relaciones familiares están

⁴ Hace referencia a la gente de la comunidad de Canelos.

⁵ Este concepto se usa para designar a la gente que viene de la sierra, que habla español y que se caracteriza por su afán de apropiarse de la tierra de los runa y establecer relaciones de explotación (Reeve, 1988, citado en Guzmán, 1997: 31).

siendo afectadas por presiones de la vida moderna, incluyendo el deterioro de las condiciones económicas y ecológicas, lo que a su vez impacta sobre los roles y las relaciones étnicas y de género (Paulson, 1990: 150).

Finalmente señala en su estudio que el manejo de modelos estáticos e inadecuados de la familia nuclear y de la identidad étnica y genérica contribuye a la marginación y la desintegración de ciertas familias e individuos y pone en peligro la sostenibilidad de comunidades enteras. Frente a lo anterior, propone avanzar en una visión alternativa de familia, como nexo dinámico de relaciones y hacia una visión alternativa de género y etnicidad como dinámicas de relacionamiento que implica cuestionar mecanismos que producen y transforman los modos de participación desiguales (Paulson, 1990: 90).

En tanto otro estudio en Ecuador, hace alusión a un elemento de poder que poseerían las mujeres indígenas y que se manifestaría en el uso de la vestimenta. Lo anterior es abordado por Pequeño (2007) quien señala que:

[L]as mujeres indígenas aparecen como representantes de las colectividades y son convocadas como tales en cuantos son por el discurso dominante concebidas como “más indias” y consideradas desde el propio sector indígena como guardianas y reproductoras biológicas y culturales de sus grupos... (Pequeño, 2007:29).

La misma autora afirma que las lideresas indígenas al realizar un despliegue de sus vestimentas tradicionales serían una apelación consciente a su identidad colectiva. Es decir, en este acto de vestir sus cuerpos las mujeres indígenas no sólo sería un acto de reproducción mecánica de las prácticas culturales de sus pueblos, sino que estarían colocando en escena una conciencia y el orgullo de pertenecer a sus pueblos.

Voces y testimonios de lideresas indígenas

En tanto, existe un tipo de literatura que consiste en recoger los testimonios de mujeres indígenas y abordan elementos de tipo organizacional y política al interior de sus comunidades. Uno de los primeros trabajos que ha alcanzado mayor divulgación y renombre ha sido el de Domitila Barrios de Chungara, mujer de las minas de Bolivia (Moema Viezzer, 1978). En la misma línea se encuentra el testimonio de una mujer indígena del pueblo Quiché de Guatemala: “Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia” (1983). Sin embargo, este trabajo ha sido criticado por académicos como David Stoll (2002) quien señala que este testimonio no se ajustaría a la realidad; debido

a que no recoge la situación de sus familiares más cercanos ni tampoco la historia y la cultura de las comunidades mayas.

Siguiendo en la línea testimonial sale a la luz el año 2002 el testimonio de Isolde Reuque, quien fuera dirigente del movimiento Mapuche en tiempos de dictadura militar. Esta lideresa Mapuche se refiere a su vida personal, su trayectoria política en el movimiento Mapuche y se asume abiertamente feminista, que para ella significa la búsqueda de la dignidad de la mujer en general y de las mujeres Mapuche en particular. Sumado a ello este texto es interesante en el sentido que recoge tanto su voz como la de sus familiares más cercanos y donde se muestra la realidad que vive su comunidad de origen.

Un estudio que hace referencia a un ámbito poco abordado por las investigaciones es aquel realizado por Chirix (2003) en Guatemala. Esta autora recoge la experiencia de las mujeres indígenas mayas y coloca como eje de análisis la afectividad como un sentimiento y como una herramienta que permitiría impulsar tanto el desarrollo como las relaciones de equidad. Sumado a ello, las propuestas de las mujeres indígenas mayas apuntan hacia el Estado, el cual debe promover y proteger sus derechos como mujeres. Frente a lo anterior, señalan la importancia de “superar barreras afianzadas en la opresión étnico –racial, de género y en la explotación sistemática y que influyen en todos los aspectos de la vida política y personal; se reflejan en las relaciones individuales, en las estructuras y las relaciones de poder “(Chirix, 2003: 207).

Un libro de edición reciente que también recoge la voz y la experiencia de mujeres indígenas de distintos países de Latinoamérica es la *Doble Mirada* editado el año 2005 en México, el cual fue coordinado por Marta Sánchez, mujer del pueblo Amuzga del Estado de Guerrero. En este texto, las mujeres indígenas reflexionan en torno a sus derechos colectivos e individuales como mujeres y a los retos y logros de sus procesos de lucha. Este texto expresa un punto crítico en las discusiones de las mujeres pues algunas de ellas se reivindican como feministas indígenas, cosa que las lleva a polemizar con otras corrientes del feminismo renuentes a reconocer que sus reivindicaciones pueden ser consideradas feministas (Sánchez, 2005:9).

Mujeres indígenas y actoría política: la diversidad

En la actualidad, el reconocimiento y el énfasis en las diferencias incluyendo la diversidad étnica es un punto central en los análisis que realiza la teoría postmodernista

y, tal como lo señala Parpart (1994) ha sido uno de los aspectos atrayentes de esta corriente de pensamiento. Efectivamente cada vez más mujeres negras e indígenas de América del Norte y Europa, y recientemente de América Latina, han venido elevando la voz respecto de sus problemas particulares, y sobre la necesidad de incorporar raza y cultura, al lado de clase y género, como elementos del análisis feminista (Parpart, 1994: 332).

Por otro lado, las mujeres indígenas abogan por el respeto a sus diferencias y el cuestionamiento a la idea de un sujeto universal. Estos planteamientos encuentran un correlato en las teóricas y activistas del “feminismo transnacional” o “feministas tercermundistas” como Mohanty (1991), quien ha cuestionado la universalidad del sujeto "mujer" por contener una mirada occidental que conlleva la exclusión o representación errónea de las preocupaciones de las mujeres del tercer mundo por parte de las feministas del primer mundo.

En el caso del Ecuador, un trabajo interesante en esta línea es desarrollado por Prieto et al; (2005) que muestra las dificultades de los movimientos de mujeres para tender puentes con las mujeres indígenas. En cambio, desde el movimiento indígena existen esfuerzos por levantar una agenda de las mujeres, en el marco de sus luchas por el reconocimiento como pueblo y nacionalidades y donde estos esfuerzos se producen en:

[D]os momentos superpuestos: uno, articulado a la discriminación y violencia que sujeta a los pueblos autodenominados originarios, y que busca su reconocimiento como pueblo, en un lenguaje que minimiza las jerarquías de género pero abre las puertas a prácticas por la equidad para las mujeres [...] las ideas de respeto, violencia y discriminación se complejizan y articulan tanto las conflictivas interrelaciones con el mundo no indígena como las relaciones de género que se configuran en la sociedad indígena, marcadas también por prácticas violentas y discriminatorias...(Prieto et al, 2005: 187).

A la vez, la emergencia de las organizaciones de mujeres indígenas no ha estado exenta de dificultades y han debido enfrentar las críticas provenientes de dirigentes hombres quienes las responsabilizan de debilitar al movimiento indígena y de promover ideas feministas occidentales en las comunidades. Más allá de las tensiones y desencuentros, existen otros trabajos que evidencian una práctica política donde las mujeres indígenas han articulado sus luchas específicas de género con las demandas de autonomía de sus pueblos.

Así por ejemplo, el trabajo de Hernández (2001) en México analiza la participación social de las mujeres indígenas a partir del levantamiento zapatista, donde se señala que ellas:

[H]an unido sus voces al movimiento indígena nacional para denunciar la opresión económica y el racismo [...] y en forma paralela comienzan a desarrollar un discurso y una práctica política propia, a partir de una perspectiva de género que cuestiona tanto el sexismo y el esencialismo de las organizaciones indígenas, así como el etnocentrismo del feminismo hegemónico... (Hernández, 2001: 2).

Según esta misma autora, las mujeres indígenas han mantenido una doble militancia las cuales se vinculan tanto a las luchas específicas de género como a las demandas de autonomía de sus pueblos. Sin embargo, esta doble militancia le ha significado tener que enfrentar resistencias provenientes tanto del movimiento feminista como desde el propio movimiento indígena. Se señala que, ambos movimientos se han visto beneficiados de esta doble militancia que ha provocado, por un lado, que el movimiento feminista deba incorporar en sus análisis el tema de la diversidad cultural y la desigualdad de género. Y por otro, ha presionado a que el movimiento indígena incluya el género a sus perspectivas sobre la desigualdad étnica y clasista que viven los pueblos indígenas.

Otra autora que aborda el tema de las mujeres indígenas del movimiento zapatista es Olivera (2005). Ella se refiere a la lucha por sus derechos que han dado las mujeres indígenas al interior del movimiento zapatista. Entre estos derechos se encuentran la participación en forma igualitaria con los hombres en la guerra, en diversas comisiones, representaciones y delegaciones de acuerdo con sus capacidades. Sumado a ello exigen el respeto a sus derechos relacionados con la decisión de casarse y sobre el número de hijos que desean tener. Para la autora estos derechos se consignan entre otras reivindicaciones en la Ley Revolucionaria de Mujeres, el cual fue elaborado por ellas mismas y que resulta única en su género. Sin embargo, la aplicación de esta ley en las bases del movimiento zapatista ha sido difícil, tanto que muchas mujeres de estas comunidades las desconocen (Falquet, 2001, citado en Olivera, 2005:319).

Es importante señalar que entre el movimiento feminista y las organizaciones de mujeres indígenas no ha existido una relación fructífera, debido a que éstas últimas señalan como prioridad fundamental la lucha como pueblo, aunque ellas no desconocen las demandas específicas de género. Sin embargo, esta situación no logra ser aún comprendida por el movimiento feminista, lo cual ha imposibilitado generar una alianza

entre ambos sectores. En muchas ocasiones, como lo menciona Richards, las feministas no indígenas “intentan subsumir los intereses de las mujeres indígenas dentro de sus propias visiones políticas o se las acusa de defender prácticas culturales sexistas” (Richards, 2007:338).

El dilema de los derechos colectivos y derechos individuales

Es durante la década de los años noventa cuando en América Latina los pueblos indígenas comienzan a resurgir como un importante actor social y político. En el caso de Chile, el movimiento Mapuche ha afirmado su posición de pueblo, como sujeto de derechos colectivos a sus territorios. Sus agendas incluyen reclamos por la tierra, los recursos naturales, al derecho a participar de las decisiones políticas y proyectos que conciernen a sus territorios. Estas reclamaciones, según Toledo, no son una amenaza para la seguridad nacional ni para la economía del país y no ponen en riesgo la seguridad jurídica de los derechos de propiedad, ni el estado de derecho (Toledo, 2005: 12).

En cambio, Boaventura dos Santos (1998: 159) plantea que la lucha por los derechos colectivos hace parte de una política de pluralidad jurídica crítica y ha sido entendida como tal por los estados-naciones, que tienden a ver en el reconocimiento de los derechos colectivos la creación de una competencia jurídica interna, un desafío al monopolio estatal de la producción y distribución del derecho. Los derechos colectivos, al estar identificados al derecho a la autodeterminación, son susceptibles de ser vistos como obstáculos al ejercicio de las prerrogativas soberanas y como amenazas para la supervivencia del estado-nación mismo.

Existen para este autor instrumentos internacionales, los cuales han permitido un fortalecimiento en la lucha de los pueblos originarios por los derechos colectivos como es el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y el Proyecto de la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas de la Organización de las Naciones Unidas. De igual forma, se señala que sólo en documentos recientes los pueblos indígenas comienzan a ser considerados como pueblos debido a la presión que han ejercidos las organizaciones indígenas.

El convenio 169 de la OIT acepta el concepto de “pueblo” con una restricción importante, provocada por el temor a que el principio de autodeterminación unido a él,

pueda destruir la integridad territorial o la unidad política de los estados soberanos (Boaventura dos Santos, 1998:165).

Deere y León (2000) han señalado la existencia de tensiones entre la demanda por el reconocimiento de los derechos colectivos a la tierra y la demanda de igualdad de género. Según estas autoras, en principio los derechos colectivos a la tierra deberían fomentar la igualdad de género, en la medida en que garantizan a todos los miembros de una comunidad acceso a la tierra (Deere y León, 2000: 2).

Sin embargo, los derechos colectivos a la tierra no necesariamente garantizan a todos los miembros de una comunidad el acceso a la misma. Por el contrario, la manera en que se distribuye la tierra colectiva, las reglas mediante las cuales se asigna a las familias y a los hombres y mujeres que las componen y los individuos que participan en la determinación de estas reglas, se rigen por usos y costumbres tradicionales que con frecuencia discriminan a la mujer (Deere y León, 2000: 29).

En la actualidad, un punto central de las demandas de las mujeres indígenas hacia el Estado se relaciona con el reconocimiento de sus derechos colectivos e individuales. Esta temática es abordada en el caso de México por María Teresa Sierra (2004) quien centra su análisis en el papel que desempeñan las mujeres indígenas en el debate sobre los derechos “indios”.

Se señala que, a pesar del contexto de hostilidad y violencia, las mujeres indígenas han propiciado el desarrollo de planteamientos críticos en torno a sus derechos como mujeres y como indígenas. Así, al mismo tiempo que se confrontan con las políticas asistencialistas y desarrollistas del gobierno y demandan la autonomía y una nueva relación con el Estado como parte de una estrategia de lucha de los pueblos “indios”, han desarrollado una visión crítica de su cultura y sus tradiciones (Sierra, 2004:2).

Para Sierra, los derechos humanos ha sido uno de los ejes centrales en torno a los cuales ha girado el debate sobre los derechos indígenas (Stavenhagen 1988, 1994 citado por Sierra, 2004: 181). El reconocimiento del carácter colectivo de estos derechos en la legislación internacional se ha fundado en el convenio 169 de la OIT, lo que ha dado carta de legitimidad al derecho indígena.

Para la misma autora, los derechos de los pueblos indígenas deben entenderse como derechos humanos colectivos, los cuales son identificados como derechos de tercera generación. Sin embargo, y como lo sugiere Sierra, el problema surge cuando en

aras de la reivindicación de estos derechos, se pasan a llevar los derechos de las mujeres. Sumado a ello, en el momento de reivindicar la legitimidad de las costumbres y de la cultura se producen atropellos a la individualidad de las mujeres indígenas. Esta situación genera un problema ético: la contradicción entre derechos individuales y derechos colectivos que no puede ser resuelta imponiendo una visión desde el exterior que no contemple el contexto cultural y social que determina las prácticas de los pueblos indígenas (Sierra, 2004:182). Un punto concluyente para esta autora es que:

[L]as mujeres indígenas organizadas tienen claro qué es lo que rechazan de sus costumbres y qué es lo que quieren cambiar, pero también coinciden en que desean luchar por sus derechos y la autonomía de sus pueblos y comunidades. Es en éste proceso que se han ido apropiando de un discurso de género. Es así, como este discurso junto con el de derechos humanos, ha entrado a formar parte del repertorio discursivo y político de las organizaciones, especialmente de las mujeres... (Sierra, 2004: 322).

En el caso del Ecuador, una reflexión en esta dirección proviene de Nina Pacari⁶ (1998) quien señala que la situación de las mujeres no sólo es un asunto individual, sino se enmarca desde el punto de vista colectivo, donde la demanda central es como pueblos en su relación con la sociedad y con el Estado. Seguidamente, acota que la mujer indígena vive y padece la discriminación por su condición de mujer; pero desde el punto de vista colectivo, vive y padece la discriminación por su condición de pertenencia a un pueblo indígena, por su condición étnica (Pacari, 1988:62).

Por su parte, Richards (2002) en su estudio con mujeres Mapuche en Chile, intenta responder a la pregunta de en qué medida las estrategias estatales para representar a las mujeres han incorporado las demandas de derechos basadas en la diferencia (Richards, 2002: 2). De igual manera, examina cómo el discurso de las mujeres activistas Mapuche basado en la “visión de pueblo”, constituye un reto al discurso de género promulgado por el Servicio Nacional de la Mujer (SERNAM)⁷

Esta autora intenta demostrar el papel central que juega el concepto de diferencia en el discurso de género de las mujeres Mapuche. Es decir que al discutir sus demandas frente al SERNAM, o su relación frente a otras mujeres organizadas, las mujeres

⁶ Nina Pacari es una reconocida política indígena. El 31 de diciembre de 2002, Lucio Gutiérrez, Presidente de Ecuador nombró a Nina Pacari como encargada del Ministerio de Relaciones Exteriores. Esta designación presidencial la convirtió en la primera mujer indígena en asumir un cargo diplomático en el Ecuador y en la primera canciller indígena mujer de Sudamérica.

⁷ El SERNAM fue creado el año 1991 por el entonces presidente de la república Patricio Aylwin con el propósito de promover la igualdad entre hombres y mujeres.

Mapuche enfatizan en que sus luchas, intereses y demandas son distintas (Richards, 2002: 7).

El recorrido realizado a la literatura en esta sección, permite reconocer el entendimiento a las trayectorias políticas de las mujeres indígenas en América Latina. Primeramente respecto a conocer e identificar las bases sociales que permiten y ha permitido su liderazgo y su politización. Pero en que medida la literatura revisada sirve para analizar el caso objeto de mi interés de ANAMURI. A diferencia de los casos analizados este es un caso organizativo nuevo donde las mujeres indígenas se integran a una organización conformada en su mayoría por mujeres campesinas chilenas y donde confluyen las variables como la clase, el género y la etnicidad.

Se puede decir que, las mujeres indígenas que se encuentran participando en las organizaciones de diversa índole están en la actualidad apelando a su rol como sujetas políticas. Lo anterior, le ha permitido posicionarse de manera crítica frente a las organizaciones del propio mundo indígena y frente a organizaciones del movimiento de mujeres. Al mismo tiempo, elevan sus críticas a las políticas de los estados naciones quienes imponen sus programas de desarrollo, los que por un lado les ha ayudado a solucionar en parte su situación económica, pero por otro estas políticas sociales sólo las han empobrecido aún más y las han hecho más dependiente de las instituciones estatales de turno.

Reseña de los capítulos

Esta tesis consta de cinco capítulos. En este primer capítulo se ha realizado una introducción al tema de investigación; se ha expuesto las motivaciones que llevaron a su realización; las preguntas, los objetivos y la metodología de la investigación y, finalmente se ha realizado una revisión de la literatura sobre las diferentes perspectivas de análisis sobre el tema de las mujeres indígenas y la actoría política en América Latina que incluye el debate y la articulación entre género y etnicidad. La idea de este capítulo ha sido mostrar los diferentes enfoques realizados en torno al tema de los liderazgos de las mujeres indígenas y las condiciones que han permitido su participación al interior de los movimientos indígenas y en la interacción con otros movimientos de mujeres y con instituciones del Estado.

El capítulo segundo trata sobre las trayectorias y los contextos del surgimiento de las organizaciones de mujeres Mapuche en Chile y tiene como propósito mostrar la

relación de las mujeres campesinas Mapuche con el Estado. Abordo tres períodos: predictadura militar (a partir de los años 60 hasta el 1973), período dictadura militar (1973 -1989) y retorno a la democracia (90). En el capítulo tercero analizo el contexto político y organizacional nacional e internacional de la constitución de ANAMURI. Se describe la historia y el origen de esta organización, el proceso de participación que han tenido las mujeres Mapuche en esta instancia nacional. Además realizo un análisis sobre la agenda de ANAMURI y sus relaciones con el Estado a través del tiempo. Asimismo, identificar las demandas de tipo más globales o transnacionales y como éstas interactúan y se influyen mutuamente.

En el capítulo cuarto, analizo un evento en concreto: el Primer Congreso Nacional de ANAMURI realizado en Santiago, Chile durante marzo del 2007. Aquí mi interés se centra en describir el contexto en que surge y se desarrolla este evento. Asimismo, analizo cómo las mujeres Mapuche se posicionan y participan en este evento, la existencia o no de tensiones en la interacción con las mujeres no indígenas, o manifestaciones de diferencias en representaciones, posiciones frente al Estado, entre otros. En el último capítulo de la tesis entrego las conclusiones finales con respecto al asunto principal de la tesis, que es la participación social de las mujeres Mapuche y su identidad política.

CAPÍTULO II

TRAYECTORIAS Y CONTEXTOS DE ORGANIZACIONES DE MUJERES MAPUCHE EN CHILE

Pueblo Mapuche: antecedentes históricos de cambio y adaptación

La sociedad Mapuche desde la llegada de los españoles a sus territorios en 1541 hasta la invasión del ejército chileno en 1881 ha sufrido una serie de cambios y adaptaciones. Con todo, la data histórica deja en evidencia que la sociedad Mapuche ha logrado mantenerse en el tiempo.

Los impactos más notorios de estos cambios son a nivel económico y social. Uno de ellos fue la pérdida de gran parte del territorio. Se calcula que el pueblo Mapuche perdió alrededor de 30 millones de hectáreas en un período de 300 años (Bengoa, 2000). Posteriormente, con la invasión del ejército chileno, el territorio Mapuche se ve reducido a 500 mil hectáreas aproximadamente. El proceso asociado a esta reducción territorial, es la pérdida de la soberanía territorial, configurándose un nuevo ordenamiento administrativo, sobre los parámetros definidos por el naciente estado chileno (Aylwin, 2002).

Esta segunda conquista ha posibilitado un proceso económico y político, que ha provocado entre otros aspectos, el deterioro del medioambiente debido a su sobreexplotación y la apropiación de recursos naturales presentes al interior de los territorios tradicionales. Asimismo, se produce un cambio en la base de producción económica de la población Mapuche, pasando desde la ganadería intensiva a la actividad agrícola minifundista, transformando a una población ganadera en campesina, respecto de la cual no poseía una tradición cultural, ni técnica ni económica.

En la actualidad, la población indígena en Chile es el 4,6 por ciento de la población chilena total. Sobre la base de esas cifras, el total nacional de Mapuche es de 604 mil 349 personas, lo que significa el 87,3 por ciento de la población total indígena nacional (INE, Censo 2002). Sin embargo, queda un margen de población que no se reconoce como perteneciente a ninguno de los pueblos indígenas, debido a los procesos de discriminación que ha sufrido. Por lo tanto, esta cifra del Censo podría ser un tanto más elevada.

En el ámbito de los derechos políticos, la lucha llevada a cabo por las diversas organizaciones Mapuche ha generado una fuerte presión hacia el Estado y la sociedad chilena para el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas. En el caso de

Chile, el convenio 169 de la OIT fue aprobado en marzo del año 2008, por el Senado aunque con una “declaración interpretativa”⁸ el cual limita su alcance. En tanto, las organizaciones indígenas están en espera que la Presidenta Bachelet lo pueda finalmente ratificar. Es indudable que la aprobación sin enmiendas del convenio 169 de la OIT facilitará la participación política de los pueblos indígenas.

El contexto antes mencionado, ha generado un constante estado de conflictividad, derivado de procesos de recuperación de tierras en distintas partes del territorio Mapuche. Este proceso ha tensionado las relaciones pueblo Mapuche-estado chileno, debido a la aplicación de legislaciones como la Ley de Seguridad Interior del Estado o la Ley Antiterrorista. Esta última ley es heredada del régimen de Pinochet, situación que ha sido condenada por organismos internacionales (Recomendaciones del Relator Rodolfo Stavenhagen, 2003).

A la par del proceso de recuperación de tierras, se ha hecho notar en los últimos años una reivindicación nueva en el ámbito político, como es el apelar al derecho de todo pueblo a la autodeterminación, y que se encuentra ligada a demandas categorizadas como “nacionalitarias” (Mariman; 2000). Esta última demanda es reciente y ha producido un cambio en la manera de ver el conflicto con el estado chileno, el cual se basa más en reivindicaciones de carácter más político que sociales.

La forma de analizar y entender este último fenómeno sociopolítico, ha ampliado la visión acerca de la sociedad Mapuche, en tanto no está ligada sólo a la cuestión específica de la tierra, sino pasa por una reivindicación transversal. Es decir que la participación de todos los actores sociales que conforman la sociedad Mapuche es clave. Se puede decir que en la actualidad la sociedad Mapuche está en constante cambio y diversificación. Algunos sectores de la sociedad Mapuche ven en los procesos de recuperación de tierras un contexto de revalidación y revitalización de valores y principios ancestrales. Esto último, es lo que genera tensiones al interior de la sociedad Mapuche, especialmente cuando desde la visión cultural más ortodoxa el rol de la mujer Mapuche ya se encuentra normado. Desde este punto de vista, cualquier cambio al rol tradicional implica una transgresión a una mirada esencialista de lo cultural.

En esta tesis se verá cómo esa tensión comienza a hacerse visible en la sociedad Mapuche a partir del surgimiento de las primeras organizaciones en el año 1910, donde

⁸ En esta declaración interpretativa tendría como propósito excluir del marco interpretativo del convenio a la declaración de las Naciones Unidas sobre derechos de los pueblos indígenas.

las mujeres sólo cumplían roles secundarios. En la actualidad esa situación no ha variado mucho, pero paulatinamente han aumentado los casos de lideresas que están asumiendo responsabilidades más públicas al interior de las comunidades como en los sectores del mundo urbano.

Organizaciones de mujeres Mapuche en el siglo XX

La idea de Zoila era sacar del fango a los mapuches, mi hermana decía: “si yo fuera diputada no haría hospitales aparte, ni escuelas aparte sino que integraría a los mapuches al grupo de los chilenos [...]. Pero en cuanto a la educación que no dejen las costumbres, la lengua, como lo hace el inglés, el alemán que vienen acá y siguen hablando su idioma”. Eso es lo que quería, pero no se pudo porque Coñuepan⁹ se opuso [...] El quería todo aparte, escuelas para indígenas [...] Una vez yo iba por la plaza de Nueva Imperial y escuché a Coñuepan decir... “Aquí hay una pobre mujercita que es querida de todos los fulanos de acá, porque es buenamoza los ricos la visten, por eso anda elegante, esta pobre mujercita que pretende ser diputada”. Eso dijo de mi hermana [...] todos esos líderes contra una sola mujer...(Citado en Foester y Montecinos, 1988: 176- 177).

Asumir el rol de lideresa a inicios de siglo, estaba marcado por fuertes liderazgos masculinos que no aprobaban la entrada de mujeres en un ámbito público predominantemente masculino. El testimonio antes presentado retrata las ideas en pugna y la discriminación vivida por Zoila Quintremil, profesora Mapuche quien presentó su candidatura a diputada en el año 1953, decisión criticada desde la dirigencia Mapuche de la época y vista como una postura de asimilación a la sociedad chilena o *awinkamiento*¹⁰.

Para entender el rol de las mujeres Mapuche en el siglo XX, es necesario concentrarse en tres períodos históricos; el período pre-dictadura militar que incluye los gobiernos de Alessandri, Frei y Allende (1960-1973); el período de dictadura militar (1973-1990) y, finalmente, los gobiernos de la Concertación de Partidos por la Democracia (1990-2008). Esta periodización otorga centralidad al complejo período dictatorial de A. Pinochet (1973-1990), pues ha marcado la historia reciente del país.

⁹ Coñuepan fue uno de los líderes de Sociedad Caupolicán, organización que posteriormente (1938) pasó a llamarse Unión Araucana. También fue diputado en el año 1944, con el respaldo de la Alianza Popular Libertadora del movimiento Ibañista (Foester, 1984: 135).

¹⁰ *Awinkamiento* es el rótulo asignado dentro de la sociedad Mapuche, a aquellos miembros del grupo que asumen rasgos de la sociedad dominante, *winka*.

La década de 1960, específicamente en el gobierno de Eduardo Frei Montalba, está marcada por el proceso de reforma agraria, el cual generó un fuerte impacto en el mundo rural provocando un auge en las movilizaciones por la tierra en la zona centro y sur de Chile. Este período significó un fortalecimiento de las organizaciones campesinas chilenas y Mapuche proceso que concluye con el golpe de estado del año 1973. Lo que interesa de este período es conocer la participación de las mujeres campesinas y Mapuche en un tipo de organización conocida como los Centros de Madres. El segundo período, dictadura militar de Pinochet, indica un repliegue de las organizaciones campesinas y Mapuche. Es desde la década de los 80 cuando se pudo visibilizar un mayor dinamismo al promoverse desde el Estado la división de las tierras bajo los decretos 2750 y 2568.

Por último, analizo el período de transición a la democracia, desde la década de los noventa en adelante hasta llegar al gobierno de Michelle Bachelet, primera mujer en llegar a la Presidencia de la República de Chile. El propósito de este capítulo es mostrar la larga trayectoria de las organizaciones de mujeres Mapuche con sus diversos temas y las relaciones que han tenido con el Estado chileno.

Período dictadura militar en Chile: ¿domesticación de las mujeres Mapuche?

La década de 1960 e inicios de 1970 muestra a Chile cruzado por fuertes y profundos procesos de cambio en el campo y donde los intereses de clase fueron más importantes que los de género y etnicidad. De este proceso no estuvieron ajenas las comunidades Mapuche. Un actor importante en esa década fue la Iglesia Católica, que frente a las condiciones de vida y trabajo en el ámbito rural, promovió la reforma agraria entregando incluso propiedades de la institución eclesiástica a los campesinos.

En mayo de mayo 1961 un congreso de organizaciones campesinas concluye en la formación de la Federación de Campesinos e Indígenas de Chile (FCI). Este hecho marca un hito respecto de la inclusión de la condición étnica en los procesos de organización rural campesina de Chile contemporáneo. En el año 1962 el entonces presidente Jorge Alessandri promulga la primera Ley de Reforma Agraria, la cual fue producto de la presión ejercida por las organizaciones sociales, como también por la “Alianza para el Progreso”. Sin embargo, esta ley no pudo ser implementada y sólo se limitó a la repartición de algunas tierras fiscales y la compra de predios a particulares a

particulares, y no logró transformar la concentración de la tierra, de los ingresos ni la productividad agrícola (GIA, 1998, citado en Oliva, 2003).

Las elecciones de 1964 las gana el candidato de la Democracia Cristiana Eduardo Frei Montalba. Posterior a su elección y al alero de las recomendaciones de la Iglesia Católica, este gobierno profundiza el proceso de reforma agraria promoviendo la creación de sindicatos rurales. Hacia 1966 se habían creado 201 sindicatos con 10.647 campesinos afiliados (ANAMURI, 2000: 17).

Con la instauración de la Ley de Reforma Agraria en 1967, aumenta el proceso de asociatividad campesina en los sectores rurales y se incluyen las huelgas y las tomas de fundos en los repertorios de acción. En 1968 se contabilizaban 76 mil campesinos organizados y, luego, durante el gobierno de Allende y previo al golpe militar, esta cifra llega a un total aproximado de 300 mil (ANAMURI, 2000: 17). Una lideresa Mapuche de la Octava Región del sur de Chile relata esta experiencia familiar:

Mi papá, emigró de Huentelolen a Lloncao, en la toma de fundos [...] En esa época, era luchar por ese espacio. También llegaron los primeros promotores rurales, que llegaron dándoles las luces de cómo ellos se pudieran organizar. [...] Aunque el Mapuche siempre ha sido organizado, pero igual de cómo integrarse en la parte de la sociedad, porque tomarse un fundo no sólo era necesidad del Mapuche, sino estaba los *winkas* y el Mapuche en la misma situación y con familias numerosas el mismo caso... (Entrevistada 1, Cañete, 2007).

Es así como esta nueva Ley de Reforma Agraria, le otorga un nuevo sentido a la movilización campesina emprendiendo una lucha por la propiedad de la tierra y la posibilidad de ser forjadores de su propio destino. Este instrumento legal establece mecanismos para la negociación colectiva sin restricciones en los pliegos de peticiones, garantizando el derecho a la huelga y permitiendo a las federaciones negociar a nivel departamental y provincial (ANAMURI, 2000: 17).

En este período, se crean cuatro importantes confederaciones sindicales campesinas: la Confederación Sindical Libertad, la Confederación Ranquil, la Confederación Triunfo Campesino y la Federación Sargento Candelaria de la provincia de Santiago. En este sentido, la reforma agraria marca un hito no sólo por la búsqueda de la transformación de la propiedad y la estructura agraria, sino también por el surgimiento de un movimiento campesino, basado fundamentalmente en reivindicaciones de clase (Oliva, 2003: 41).

En este contexto organizacional las mujeres campesinas se vieron excluidas de la reforma agraria, sobre todo porque se exigía que los beneficiarios fueran jefes de hogar. Asimismo, un complejo sistema de puntaje asignaba prioridad a quienes tuvieran experiencia agrícola, vivieran y trabajaran a tiempo completo en la propiedad; es decir, a los inquilinos y trabajadores asalariados permanentes (Garret, 1982, citado en Deere y León, 2002: 120).

Desde el Estado, la promoción de las mujeres campesinas se realizó a través de dos acciones. De un lado, la capacitación técnica, mediante cursos especializados en técnicas hogareñas tales como la conservación y preparación de alimentos, la producción casera de vestuario y otros; y de otro lado, la organización de los Centros de Madres, legalmente definido como “organizaciones funcionales constituidas por mujeres que tienen como objetivos principales, la superación personal de sus asociadas y la solución de los problemas inherentes a su estado y sexo dentro del ámbito vecinal (Oxman, 1983: 36- 38).

Durante el gobierno de E. Frei, los Centros de Madres fueron espacios de capacitación en labores consideradas femeninas como tejer, bordar, entre otros. En este sentido serán criticados posteriormente, en la medida que apuntaron a reforzar los roles de género tradicionales, contribuyendo a una mayor domesticación de las mujeres (Rebolledo, 1997).

Posteriormente, durante el gobierno de Salvador Allende, las mujeres campesinas siguieron organizadas a través de los Centros de Madres, y se mantuvo el énfasis en su rol doméstico. Poca atención se dio a sus roles en la producción y en lo político. En el año 1973 había 20.000 Centros de Madres con cerca de un millón de participantes (Tinsman 1996, citado en Deere y León, 2002: 121). Sin embargo, a estos centros se les reconoce como un espacio que posibilitó a amplios sectores de mujeres campesinas salir de sus casas y tener una mayor interacción con sus pares. Según, las autoras Deere y León el gobierno de Allende no contaba con los recursos humanos necesarios para organizar a las mujeres campesinas de manera diferente debido en parte a la difícil situación que afrontaba el país, pero tampoco existió una política estatal en términos de incorporación de las mujeres (2002, 121).

Las organizaciones campesinas de la época estaban en su mayoría ligadas a los partidos políticos y movimientos sociales. Entre ellas se encontraba el Movimiento

Campesino Revolucionario (MCR), que formaba parte del Movimiento de Izquierda Revolucionario (MIR).

El MCR llevó a cabo un proceso de tomas de fundos en todo el sur de Chile, por medio de una estrategia conocida como “corridas de cercos”¹¹. Muchas comunidades Mapuche encontraron en esa estrategia un argumento para la recuperación de las tierras ancestrales, usurpadas en el proceso de reducción territorial alentada desde el Estado de Chile.

El testimonio más cercano a ese proceso, lo muestra Lucy Traipe, mujer Mapuche de la Región de la Araucanía que integró el MCR.

En nuestra cultura existe el machismo y yo lo veía, lo notaba en la forma en cómo que se trataba a la mujer. Creo que mi primera rebeldía fue mostrar que era capaz de hacer cosas tal cual lo hacía el hombre que estaba al lado... (Lucy Traipe, 2006: 42).

El reclamo acerca del dominio patriarcal y del machismo en la cultura Mapuche ha tenido una diversidad de interpretaciones. Una de ellas consiste en asumir que la sociedad Mapuche es patriarcal, en donde los roles de género están determinados por la cultura. Esta situación tiene implicancias concretas a nivel comunitario, pues los derechos de acceso a la tierra están dados por la línea paterna y por quienes conservan el apellido original y no así en las mujeres que al momento de casarse pasan a formar parte de otra comunidad.

De allí que se entienda la “rebeldía” de Lucy Traipe: no sólo sugiere una simple resistencia a un tipo de rol construido, sino a un modelo de sociedad tradicional. Sin embargo, existen opiniones que señalan que el machismo fue una costumbre importada y que no es más que una muestra del dominio cultural occidental dentro de la sociedad Mapuche.

Las mujeres eran muy bravas, discutían con los pacos, hacían rondas, cuidaban los niños, atendían a los trabajadores y los enfermos, la que era combativa, se convertía en miliciana... (Railaf et al., 2006: 58).

El testimonio de Rafael Railaf, un ex dirigente Mapuche del MCR, tiene el valor de mostrarnos las representaciones de la mujer Mapuche, que no difieren, de las acepciones actuales: mujer “brava”, “valiente”, “decidida”, son lo más recurrente.

¹¹ Las “corridas de cercos”, fue una estrategia usada por el MCR para la recuperación de tierras. Consistía en acciones de tipo relámpago en las cuales se sacaba el cerco de un fundo o hacienda patronal y se lo ubicaba en la posición que fijaban los antiguos títulos de merced.

Estas representaciones se pueden observar en la actualidad en los medios de comunicación. Un ejemplo proviene de un periodista en el sur de Chile y donde señala:

Se opta por la vía de la violencia [...] los golpes al director de la Conadi, digamos, cuando la mujer le pega mucho, digamos, que va a quedar en la historia y que muestra un poco la idiosincrasia de las mujeres Mapuches que son más violentas que los hombres, sin duda, y que son más decididas...(Periodista Diario Austral, 2006, Temuco Chile).

Así también se puede entender que estas representaciones de las mujeres Mapuche, no sólo es compartida desde el mundo “*winka*” sino también por sectores de la sociedad Mapuche.

Gustavo Marín, un importante dirigente campesino del MIR, da cuenta del imaginario chileno respecto de la mujer Mapuche. Es interesante constatar que al interior del movimiento se visualice el rol de la mujer ligada al pasado español. Efectivamente “Tegualda” y “Guacolda” fueron mujeres Mapuche que se destacaron en la lucha contra el imperio español y representarían el rechazo a la invasión de los extranjeros. Pero al mismo tiempo está ligada a la construcción del imaginario de la sociedad chilena. Este dirigente Mapuche recuerda.

Éramos unas cien personas haciendo la recuperación de la tierra. Las brigadas se ponían nombres como Guacolda, Tegualda, Caupolicán, Lautaro. Las mujeres se organizaban aparte, entre ellas, activas y decididas... (Marín, 2006: 77).

Este dato es importante, pues revela que las mujeres estuvieron participando en las tomas de tierras, y no fueron sólo en calidad de “ayudantes” de los hombres, sin mayor nivel de organización y sin solidaridad de género. Puestas en un espacio conservador, donde las costumbres tradicionales en el ámbito cotidiano son la regla, donde predominan los conocimientos propios de la cultura Mapuche, el hecho de organizarse “separadamente” puede dar para muchas interpretaciones. Una de ellas puede indicar que efectivamente es una “rebeldía” frente a lo culturalmente establecido o por el contrario, son los rezagos culturales de una sociedad Mapuche donde los roles se complementan en equilibrio.

Conversaba con los Mapuche sobre historia. Algunos tenían recuerdos claros y precisos, sobre todo las mujeres. Ahí me di cuenta que el rol de las mujeres era muy importante. En la casa de Víctor, doña Rosa era la que organizaba todo, la huerta, los trabajos domésticos, elegía las yerbas para los remedios. Una vez que estuve enfermo, una machi me curó con hierbas y hojas, tocando el *cultrún*... (Marín, 2006: 78-79).

Para este dirigente, los roles tradicionales son identificados como un tipo de participación. Sin embargo, mantiene una distancia en la cual se subordina a la mujer al rol doméstico, dejándola fuera del rol dirigencial. Esto también se puede constatar desde las voces Mapuche dentro del MCR:

Las mujeres apoyaban a los maridos, recibían a la gente que llegaba, preparaban la comida, aunque la realidad de cada mujer dependía. Si era una muchacha soltera podía ingresar a las filas de la gente que iba movilizándose... (Molfinqueo, 2006: 101).

A pesar de la presencia de miembros pertenecientes a comunidades Mapuche, el MCR no incluyó un argumento étnico en sus demandas y reivindicaciones, sino se centró en un enfoque de clase. A su vez, las mujeres Mapuche no levantaron reivindicaciones específicas de género dentro del movimiento sino que se limitaron a “demostrar” su capacidad de accionar de forma igualitaria a los hombres.

Por otro lado, se debe dejar explícito un nudo argumentativo respecto de la participación de la mujer. Cabe preguntarse cómo se asumieron por parte de la sociedad Mapuche los cambios revolucionarios en desarrollo, especialmente en su relación con la dinámica sociocultural propia y el rol tradicional de la mujer y si ese hecho era importante en el proceso de participación política de éstas.

Es necesario señalar que no existe suficiente documentación respecto de una posible contradicción entre los cambios de orientación revolucionaria y la cultura Mapuche, pues en este período se asumía como principal contradicción la condición de clase. Cabe suponer entonces que los procesos de emancipación social que impregnaban a las organizaciones también incluyeran la situación de la mujer Mapuche. De que manera ese punto crítico afectó o impulsó cambios al interior de los movimientos sociales o que pasó inadvertido por la marea del movimiento.

Período dictadura militar: ¿se apaga el fogón?

Es indudable que el período de la dictadura militar de Pinochet significó un retroceso de las organizaciones sociales, por la fuerte represión de manera particular entre 1973 y 1980. Muchos dirigentes y dirigentas del mundo campesino e indígena fueron perseguidos y relegados, muchos de ellos debieron abandonar el país.

Las organizaciones campesinas en este período decaen y se produce un proceso que se ha denominado “contrarreforma agraria”, caracterizado por la reposición de las

tierras a los antiguos propietarios y una paulatina modernización del sector agrícola, basada en la agro-exportación (Oliva, 2003: 43). Sumado a ello, las tierras de las comunidades indígenas en el sur de Chile fueron parceladas y privatizadas. En el año 1979 el régimen de Pinochet decretó que las parcelas individuales debían convertirse en propiedad privada, que pudiera comprarse y venderse (Jarvis, 1992, citado en Deere y León, 2002: 179).

Frente a la situación anterior, el movimiento Mapuche comienza su propio proceso de reorganización, al alero de la Iglesia Católica y de los partidos políticos chilenos. A fines de los 70, específicamente en el año 78, la dictadura militar promulga el Decreto Ley 2568, que inicia el proceso de división de las tierras comunitarias. El propósito final era transformar la tenencia de la tierra comunitaria por la tenencia individual, y así promover la propiedad privada de las tierras, transformándola en un derecho individual y no colectivo.

Por otro lado, este decreto “con fuerza de ley”, buscaba resolver el tema indígena en Chile por medio de su desaparición legal. Dice en uno de sus acápites, que “una vez dividida la comunidad, dejan de ser indígenas las tierras, e indígenas sus ocupantes” (Decreto Ley 2568). Para la doctrina neoliberal, la propiedad comunitaria Mapuche era un residuo anómalo, entre muchas otras herencias del pasado (Toledo, 2005: 43).

Al mismo tiempo, el régimen dictatorial impulsó una política dirigida a la mujer. Esta incluyó la creación de nuevas organizaciones articuladas a la nueva Secretaria Nacional de la Mujer (SNM) creada en octubre de 1973. Sus objetivos, entre otros, eran: “difundir los valores patrios y familiares”, “capacitar a la mujer, en todos los niveles”, así como también “promover y canalizar el apoyo de la mujer al gobierno”. Esta institución agrupó a mujeres partidarias de la dictadura, que cumplieron en forma voluntaria funciones de adoctrinamiento político. Sus discursos y trabajos estuvieron orientados a reforzar una concepción tradicional del ser mujer que incluyó “la patria” como un nuevo elemento dentro de esta concepción.

En este período, no se consideraba a la mujer como un sujeto político sino como parte de la institución “familia”. Por lo tanto, fueron consideradas como objeto en la generación de políticas estatales específicas (Silva Donoso, 1987; 73-75 y 139-141). Los antiguos Centros de Madres, luego de una suspensión temporal, fueron

revitalizados en torno a CEMA-CHILE ¹². El gobierno militar vio en este tipo de organizaciones uno de los posibles baluartes de defensa, no sólo del régimen sino de la patria y de la familia. Es así como se convirtieron en la “organización social de las mujeres pobres del país”, pasando a depender directamente de la Secretaria General de Gobierno y tornándose en una eficaz herramienta de control político e ideológico (Lago, 1986: 111). Al mismo tiempo, las políticas y el discurso hacia las mujeres por parte del régimen militar, enfatizaban sus roles domésticos y su marginalidad del poder, fomentando su permanencia en los espacios que “tradicionalmente” le habían sido asignados (Valenzuela, 1987: 63). Reforzando la subordinación tradicional de la mujer, recuperando la naturalización de su función familiar, logran crear la ecuación mundo femenino = mundo privado = mundo no político (Silva Donoso, 1987: 78).

Se desconoce la incidencia que tuvieron los Centros de Madres en los territorios Mapuche debido a que en este período las mujeres indígenas se las consideraba dentro del sector del campesinado chileno.

Dentro de la Secretaria Nacional de la Mujer y el CEMA-CHILE existieron las damas de “colores”, organización de corte caritativo con una larga tradición histórica en el país. Después del golpe de estado surgen cinco organizaciones de este tipo, cuatro de ellas enmarcan su función dentro del “voluntariado”, proyecto ideológico del gobierno, cuya función principal fue “estimular el apoyo privado a los sectores más vulnerables de la población, como niños y ancianos” (Silva Donoso, 1987: 80). Este tipo de organizaciones tendrá un impacto fundamentalmente a nivel urbano.

Pero, a partir de los años 80 que emergieron nuevamente en Chile los sindicatos rurales. Esta vez la presencia de las mujeres campesinas es notoria. Este hecho obedece a la incorporación masiva de la mujer al trabajo asalariado temporal en la fruticultura (Lago, 1986: 111). Algunos sindicatos crean también sus departamentos femeninos como por ejemplo la Confederación Campesina El Surco en el año 1981 y la Unión Obrero-Campesina en el año 1977 (Silva Donoso 1987: 93;170-173).

En estos espacios las mujeres tuvieron la posibilidad de discutir no sólo los problemas laborales, sino también los derivados de su condición de género. Es así como la doble jornada laboral y el problema del cuidado de los hijos serán demandas que se instalan en el pliego de sus peticiones (Lago, 1986: 111).

¹² Los CEMA o central relacionadora de Centros de Madres surgen el año 1964 bajo el gobierno de Eduardo Frei Montalba. Durante la dictadura militar los llamados Centros de Madres o CEMA CHILE, estuvieron a cargo de Lucia Hiriart de Pinochet.

En este mismo período surgen también grupos de mujeres ligados al apostolado de la Iglesia Católica y organizaciones de subsistencia, por intermedio de las cuales se canaliza ayuda material, y se analiza la situación concreta por la que pasan los sectores pobres.

Son los huertos familiares colectivos, los comedores infantiles, los talleres de costura, que se dan en regiones deprimidas de policultivos y cerealeros entre Talca y Valdivia (Lago, 1983: 111). Entre este tipo de organizaciones que trabajan directamente con mujeres Mapuche podemos mencionar *Rayen Lafquen*, formada en el año 1982 en Villarrica, dedicada a trabajar la artesanía y el Grupo de *Lonquil* (1983) en donde mujeres Mapuche y mujeres campesinas chilenas trabajan en una huerta comunitaria (Silva Donoso 1987: 187-188).

Según Lago (1983), las organizaciones de mujeres rurales en este período dependían de agentes externos, aunque hubo avances en relación con las tareas que se imponen cada una de estas organizaciones, en el sentido de que para muchas el eje central de la actividad ya no era solamente el papel tradicional de la mujer, sino que integran una motivación social -crítica más amplia (Lago, 1983: 112).

En tanto, la meta del régimen militar fue fomentar el desarrollo de un sector agrícola internacionalmente competitivo el cual debía lograrse a través de la privatización del sector reformado y el desarrollo de un mercado de tierras vigoroso, la liberalización externa y el retiro del estado de la promoción y administración de la producción agrícola y también mediante el sometimiento de los sindicatos y de los movimientos campesinos (León y Deere, 2002:178).

La amenaza que representa esta ley para el pueblo Mapuche originó un proceso de reorganización. Así, en el año 1978, surgen los centros culturales Mapuche, organización que posteriormente se transforma en la Asociación Gremial de Pequeños Agricultores y Artesanos Ad- Mapu. Es en este proceso de reorganización, donde “el movimiento Mapuche participó en un despertar del movimiento social a través de organizaciones no gubernamentales que empezaron a proliferar y a impulsar proyectos en la región” (Mallon, 2004: 169).

En esta etapa empiezan a jugar un papel importante las organizaciones no gubernamentales. El Centro de Educación Tecnológica (CET) fue una de las organizaciones no gubernamentales que apoyó e impulsó el trabajo de las

organizaciones de mujeres Mapuche en las zonas rurales. Como recuerda una de las participantes de un comité en la comunidad de Ailio en la zona costera:

[C]uando empezaron a llegar la señora Catalina, la señora Angélica [...] fue distinto ya. Las señoras de la comunidad, empezamos a trabajar en el huerto, ya como que cambió el ambiente, como que nos olvidamos de todas las tristezas que pasamos, de la persecución de Pinochet, todas esas cosas... (Mallon 2004: 169).

En tanto, una de las promotoras de esta organización no gubernamental recuerda:

Partimos con un trabajo destinado a abordar la subsistencia familiar en un momento en que la situación era particularmente difícil, (...) o sea yo recuerdo, por ejemplo haber visitado las casas muchos días a las doce del día donde estaban todos los fogones apagados... (Mallon, 2004:170).

En un hogar Mapuche, donde el fogón sirve de centro de las actividades sociales y de subsistencia, esto era evidencia dramática de la falta de viabilidad (Mallon, 2004: 170). El CET tenía “una doble misión definida por el obispado: ayudar en el área de los derechos humanos; y reconstruir la viabilidad de la producción de subsistencia a nivel local” (Mallon, 2004: 171).

Sin embargo, se puede decir que el fogón, elemento importante de una casa Mapuche no se apagó completamente ya que fue activado producto de la grave crisis de subsistencia en las comunidades y de la ley de división de las tierras Mapuche y donde las mujeres tendrán un importante rol que cumplir en el resurgimiento del movimiento Mapuche como en el proceso de lucha por recuperar la democracia.

Mujeres Mapuche como Isolde Reuque, Ana Llao y Lucy Traipe tendrán una destacada participación en los “Centros Culturales Mapuche/Ad Mapu”, llegando a ocupar una de ellas la presidencia de esta organización mixta durante dos años. Ad-Mapu contó con una “rama femenina” la cual tuvo como objetivo la incorporación de la mujer a la organización Mapuche, el mejoramiento de su situación socio-económica así como también el fortalecimiento de la unidad doméstica (Silva Donoso, 1987: 180).

Sin embargo, al interior de esta organización mixta ocurrirán algunas tensiones entre los hombres dirigentes y mujeres lideresas. Esta situación es relatada por la Entrevistada 1, integrante de la “Asociación Rayen Voygue” de Cañete, octava región:

[Y]o con otro compañero formamos la primera Junta de vecinos en Lloncao, después empezamos a organizarnos como grupos de mujeres y también formé parte de los Centros Culturales y donde de verdad, estuve con mucha gente, la mayoría del Partido Comunista. Pero, para

mi fue decepcionante y después empecé a desligarme. Por un lado era bueno, buscabas tus derechos, reivindicaciones que deberías tener como pueblo, como comunidad, pero también había una cuestión no apta para nosotras... (Entrevistada 1, Cañete, 2007).

El relato de esta lideresa Mapuche prosigue:

Los dirigentes acosaban a las mujeres que andaban. Por ejemplo, yo era una mujer joven soltera y era presa apta para estos dirigentes Mapuche más viejos que uno. Ellos no miraban que uno fuera una mujer que estuviera haciendo cosas. Cuando vi esa situación y no me pareció, busqué otra forma, donde yo estar a gusto, en una agrupación. Porque bien sabe uno que dentro de las agrupaciones hay muchos hombres, pero debe existir el respeto. Está bien que los Mapuche antiguamente hayan tenido cuatro o cinco mujeres, pero no la gente que participa en tu organización sean presas para ellos... (Entrevistada 1, Cañete, 2007).

El testimonio de esta lideresa es claro respecto al tema de las relaciones de género en la sociedad Mapuche y donde existe un cuestionamiento a las costumbres y tradiciones culturales. Otra situación es que al interior de las organizaciones mixtas las mujeres Mapuche no eran consideradas como miembros y sujetos activos de la organización.

Otra organización, que surge en el 1985, es la Casa de la Mujer Mapuche por iniciativa de mujeres profesionales ligadas a la organización no gubernamentales de Santiago de Chile. Los objetivos que promueve esta organización no gubernamental son “rescatar y difundir la cultura Mapuche a través de la producción y venta de la artesanía textil” y “promover la participación de las mujeres en organizaciones para realizar actividades de carácter cultural y económico” (Luna, 2001: 246). Posteriormente, esta organización pasará a manos de mujeres Mapuche de la IX Región. Su trabajo estuvo dirigido a mujeres de las comunidades Mapuche aledañas a la ciudad de Temuco¹³.

A fines de los años ochenta específicamente el año 1989, surge en Temuco, sur de Chile la organización de mujeres Mapuche “*Aukiñko Zomo*” (voz de la mujer Mapuche), creada por iniciativa de mujeres Mapuche que transitan entre las comunidades rurales y el mundo urbano. Se propuso como una respuesta a la invisibilidad de la mujer Mapuche en el ámbito político, aunque las demandas de las mujeres tuvieron como prioridad fundamental luchar por los derechos colectivos, sin descuidar las reivindicaciones específicas de género.

¹³ Rosa Rapimán, directora de esta organización no gubernamental fue nombrada el año 2006 como directora del SERNAM de la IX Región. Sin embargo, su paso por esta entidad fue de corta duración y no logró realizar grandes cambios, debido a no contar con apoyo de las autoridades regionales y con una militancia política.

En resumen, se puede decir que pese a los múltiples atropellos a los derechos humanos en general y a las mujeres en particular, el nivel de resistencia del pueblo Mapuche, significó mantener un control mínimo de sus tierras. Sin embargo, se fue produciendo paulatinamente la venta de las tierras divididas y la migración mayormente de mujeres y jóvenes a las zonas urbanas¹⁴.

Es necesario señalar que, el retorno a la democracia creó grandes expectativas respecto a la canalización de las demandas del pueblo Mapuche y donde surgen acuerdos con la Concertación de Partidos por la Democracia que encabezaba el entonces candidato Patricio Aylwin y que apuntaban a establecer una nueva relación con el Estado chileno.

Retorno a la democracia: politización étnica y de las relaciones de género

El surgimiento de movimientos y de organizaciones sociales en la década de 1980, respondió a un contexto de grave crisis económica y de lucha por el retorno a un sistema democrático. El movimiento Mapuche no estuvo ajeno a ese proceso, donde tuvo además la fuerza para colocar en el escenario político sus demandas y reivindicaciones. Ello se reflejó en los acuerdos logrados en el año 1989 con la Concertación de Partidos por la Democracia, en lo que se denominó, “Acuerdo de Nueva Imperial” efectuado con el candidato de la Concertación Patricio Aylwin.

Estos acuerdos confluyeron en la ley indígena 19.253 promulgada el año 1993 y en la creación de un organismo estatal encargado de coordinar la política indígena, la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI). Sin embargo, esta ley indígena no incorporó las propuestas de las mujeres indígenas, quedando relegadas a un párrafo donde se señala que la CONADI "...incentivará la participación y el desarrollo integral de la mujer indígena, en coordinación con el Servicio Nacional de la Mujer (Ley 19.253, Artículo 39, letra c del capítulo VI).

Para el caso de las mujeres en general, se creó el año 1991 el SERNAM, cuyo propósito fue promover la igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres. El estado chileno concibió este organismo estatal como el resultado de la recuperación de

¹⁴ En las zonas urbanas muchas mujeres Mapuche les tocará vivenciar situaciones de discriminación y maltrato y pérdida de su identidad. Sin embargo, es en estos espacios donde han comenzado a tomar roles dirigenciales al interior de organizaciones mixtas como en organizaciones propiamente femeninas.

la democracia y de la participación política y social de las mujeres. El SERNAM ha promovido durante los años de gobierno de la Concertación dos planes de Igualdad de Oportunidades para las Mujeres: el de 1994- 1999 y el de (2000-2010). Este organismo estatal, ha sido criticado por diversos sectores de mujeres del mundo campesino, de mujeres pobladoras y de las mujeres indígenas, quienes han señalado no sentirse plenamente representadas en el discurso de esta instancia gubernamental.

A juicio de Richards (2007) “el PIO representa los intereses de las mujeres urbanas, de clase media, con educación formal, y que no son indígenas. En este plan dirigido a las mujeres, se habla del concepto de “igualdad”, el cual es un concepto universal y que al ser aplicado a una población diversa puede conducir a la exclusión de grupos cuyas prioridades no están representadas en la manera que se desarrolla este concepto “(Richards, 2007: 339- 340).

Es necesario señalar que en el primer Plan de Igualdad de oportunidades, las demandas de las mujeres campesinas chilenas como indígenas no fueron incluidas. Lo anterior derivó en que el SERNAM creara en el año 1995 la Mesa Mujer Rural con la finalidad de que estos actores sociales participaran en la construcción del "Plan de Igualdad de Oportunidades para las Mujeres Rurales". Éste proceso concluyó el año 1997 con la elaboración del documento "Propuestas para Políticas de Igualdad de Oportunidades para las Mujeres Rurales".

En este proceso, participaron mujeres integrantes de la coordinadora de mujeres Mapuche y lideresas de las antiguas Confederaciones que integraban la Comisión Nacional Campesina. Este es el caso de Francisca Rodríguez quien en el año 1998, junto a otras líderes funda ANAMURI, tema que desarrollaré en el capítulo siguiente.

Se podría decir que este proceso contribuyó a tender puentes entre las mujeres campesinas e indígenas y donde ambos sectores se empiezan a dar cuenta de la existencia “del otro/a”. Otro proceso importante en el cual se establecieron vínculos entre mujeres chilena y Mapuche fue la Conferencia de Beijing y la preparatoria no-gubernamental.

Efectivamente tanto en los preparativos como en la Conferencia de Beijing participaron varias lideresas Mapuche y en este espacio internacional se logró establecer relaciones con mujeres indígenas de toda América Latina, situación que sirvió para dar una mayor fuerza al discurso indígena de las mujeres.

Este tipo de acontecimientos y procesos contribuyeron en alguna medida a instalar un lugar en el SERNAM para las mujeres rurales e indígenas, lugar inexistente previo a la Conferencia de Beijing. Esta instancia gubernamental estaba pensada para las mujeres chilenas, blancas y urbanas, lo que se refleja muy bien en el Plan de Igualdad general. La cuña introducida por la presión de este conjunto de lideresas indígenas y rurales en alguna medida amplió y democratizó la mirada del SERNAM hacia las mujeres lo cual derivó en la instalación la Mesa de la Mujer Rural¹⁵.

Sin embargo, las propuestas emitidas por las mujeres rurales e indígenas del año 1997, no fueron acogidas como parte de la plataforma presidencial llevada a Beijing. Sumado a esta situación en ninguno de los dos Planes de Igualdad de Oportunidades, (PIO 1, PIO2) fue abordada la problemática de las mujeres indígenas que viven en las zonas urbanas.

Por otro lado y como lo señala Richard (2007) la política del SERNAM en relación a las mujeres Mapuche fue inadecuada por tres razones principales. Primero, el SERNAM responde de manera “aditiva” a las demandas y propuestas de los Mapuche; segundo, porque sus políticas tienden a reducir a las mujeres Mapuche al slogan de la diversidad o al folclore; y finalmente porque este organismo suele “vender” programas que ya existen (Richards, 2007; 345).

Es a partir de la década de los años noventa donde que comienzan a emerger organizaciones de mujeres Mapuche a nivel urbano y rural. El interés por organizarse surge de la necesidad de abordar temas específicos de mujeres como violencia intrafamiliar entre otros, además de acceder a recursos del Estado. Sin olvidar las reivindicaciones propias del pueblo Mapuche como es el reconocimiento como pueblo por parte del estado chileno. Este proceso como se señaló en el acápite anterior, fue promovido por organizaciones no gubernamentales e instituciones del estado chileno.

El año 1991 surge la Asociación de mujeres Mapuche “*Kellukleaiñ pu Zomo*”, (ayudándonos entre mujeres) impulsada por Isolde Reuque, quien fuera una destacada dirigente de la primera organización Mapuche, los Centros Culturales. Los objetivos que se planteó esta primera organización propiamente femenina es: "la dignificación de la mujer Mapuche". En su libro autobiográfico esta dirigente relata:

¹⁵ La Mesa de Trabajo Mujer Rural se constituyó el año 1995 y fue convocada por el Servicio Nacional de la mujer. En este espacio tendrán participación entidades públicas, organizaciones no gubernamentales y organizaciones de mujeres del mundo rural.

Nosotras nacimos porque en ninguna de las organizaciones Mapuche, a la mujer se le daba un papel preponderante [...] Siempre estaban en cargos secundarios, para los cargos de secretaria, tesorera, de encargada de tal o cual cosa en las comunidades; en la ciudad eran las que preparaban la mesa, las que servían y las que se sentaban para servir de florero... (Reuque, 2002: 216).

El testimonio de esta dirigente da cuenta de las relaciones de género presentes en el ámbito de las organizaciones Mapuche, donde el hombre ha ocupado y sigue ocupando el rol público y donde las mujeres han quedado fuera de este ámbito. Esta situación que ha derivado en la creación de organizaciones exclusivamente femeninas y que son criticadas por algunos líderes hombres que señalan que este tipo de organizaciones estarían “dividiendo al movimiento Mapuche”. A pesar de esta situación, las mujeres Mapuche se encuentran encabezando muchas de las organizaciones mixtas, tanto al interior de las comunidades rurales como en las zonas urbanas.

Durante el período del gobierno del presidente Lagos, es decir del año 2000-2004, la política estatal de género contribuyó a la marginalización de las mujeres Mapuche debido a que opera bajo un modelo universalista de “mujer chilena” y no reconoce a las prioridades e identidades distintas de las mujeres Mapuche. Es así como, la política de género se debe a diferencias de poder entre las mujeres, pero también, como lo señala Richards, (2007) el comportamiento del SERNAM ha encajado con el modelo global del gobierno de Lagos en sus negociaciones con los Mapuche: se han incorporado las reivindicaciones Mapuche sólo en la medida en que no representen una amenaza al desarrollo nacional o a una identidad nacional chilena coherente (Richards, 2007: 333).

En la actualidad y bajo el gobierno de la presidenta Bachelet y de la implementación de nuevas políticas indígenas (2007), pareciera que hay un nuevo rumbo en la temática de las mujeres indígenas en el país. Según, veremos en el capítulo IV es decir una profundización de los procesos de inclusión en diversos ámbitos de la vida social y política. Una de estas señales es la reciente creación de la “Unidad de la Mujer”, por parte de la CONADI, la cual “promoverá la representación y participación de la mujer indígena en igualdad de oportunidades, con perspectiva y equidad de género” (MIDEPLAN, 2007). Sin embargo, aún no se sabe si estas nuevas políticas provocarán cambios en beneficios de las mujeres indígenas en el país. Lo anterior dependerá de que las organizaciones de mujeres puedan hacer presión y un seguimiento para su efectiva realización.

Conclusiones

La invisibilidad de la mujer campesina y Mapuche en las narrativas históricas genera dificultades a la hora de definir sus roles políticos. Sin embargo, a la luz de la información que se dispone su participación política comienza a ser notoria partir de la década de los años sesenta. Sin embargo, eso no significó un avance sustantivo respecto a una conciencia de género y de su situación de subordinación social y política. Más bien esta participación enfatizó en su condición campesina y al mismo tiempo la respuesta estatal las excluyó como beneficiarias de la reforma agraria y donde se las tendió a domesticar. Sin embargo, las mujeres Mapuche se hicieron presente en las tomas de tierras y donde cumplieron roles importantes al interior del movimiento.

Esta perspectiva clasista se modifica con intervención estatal en los territorios Mapuche en la época de la dictadura de Pinochet. Se abren así, por un lado condiciones para la politización de lo étnico es decir permitió la generación de un argumento en tanto pueblo Mapuche. Por otro lado, en este período se inicia un proceso de politización del género y en este marco, las mujeres Mapuche poco a poco cuestionan su condición de subordinación en la sociedad Mapuche. Esta doble mirada de las mujeres le permite interpelar al Estado Chileno, a través del SERNAM, al enfatizar su exclusión de la política.

CAPÍTULO III

IDENTIDAD CAMPESINA E INDÍGENA EN ANAMURI: ¿TODAS SOMOS IGUALES?

En este capítulo, describo el origen de la creación de la Asociación Nacional de Mujeres Rurales e Indígenas (ANAMURI), organización que surge el 13 de junio de 1998 en la localidad de Buín, Región Metropolitana y que está conformada en su mayoría por mujeres campesinas (no-indígenas) chilenas. Me interesa revisar la agenda que ha tenido esta organización nacional y subrayar los cambios que se han observado a partir del año 1998. Asimismo, me detengo en analizar el proceso de participación de las mujeres Mapuche en ANAMURI, los puntos de contacto e identificación entre mujeres campesinas, así como las tensiones interétnicas. Este capítulo se pregunta y sugiere la existencia de una inclusión subordinada de las mujeres indígenas al interior de ANAMURI la cual se cuestiona a través de un proceso de politización de la condición étnica.

Espacios de encuentros entre mujeres rurales diversas: la conformación de ANAMUR

Como ya indicamos en el capítulo previo, es a comienzos de la década de los años 1990 y en el marco del proceso de transición democrática, cuando emergen organizaciones de mujeres indígenas. Pero, la mayoría de estas organizaciones actuales han sido promovidas a través de la actual Ley Indígena 19.253, promulgada el año 1993.

Dos hechos importantes se produjeron también en la década de 1990. Uno de ellos fue la creación y establecimiento de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) en el año 1993, organismo encargado de coordinar la política indígena de los gobiernos de la Concertación de Partidos por la Democracia. Como dato adicional, se debe considerar que esta Ley indígena, no consideraba la especificidad de género y que en la actualidad se encuentra en proceso de implementación.

El otro hecho fue que, las mujeres indígenas realizan en el año 1995 el Primer Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas, promovido por la Coordinadora de Mujeres de Organizaciones e Instituciones Mapuche, en el contexto de preparativos para la IV Conferencia Mundial de la Mujer en Beijing, China.

Estos hechos serán importantes hitos históricos que imprimirán un sello particular a las relaciones de las mujeres Mapuche con la institucionalidad pública y

también, respecto de su presencia y lucha por constituirse como actoras políticas importantes.

El Primer Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas, realizado en Temuco, sur de Chile, reunió por primera vez a mujeres indígenas de todo el país, pertenecientes a los pueblos Aymará, Rapa Nui, Kawaskar, Yagán y Mapuche. Una de las conclusiones del encuentro fue "...exigir a la CONADI y organismos públicos que asuman la temática de la mujer indígena con seriedad y no con programas marginales o bien respondiendo a la problemática con microproyectos asistencialistas" (Documento Coordinadora de Mujeres, 1995). Otro de los temas planteados, fue el rol que juega la organización, como mecanismo de participación y de potenciación de procesos locales y regionales. "Además se constata la importancia de establecer un tipo de coordinación a nivel nacional que permita contar con una instancia de coordinación y trabajo en conjunto" (Conclusiones I Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas, 1995).

Es indudable que las resoluciones y propuestas de este encuentro nacional fueron fundamentales para canalizar demandas e incidir en los diversos organismos públicos. Sin embargo, esta Coordinadora de Mujeres Indígenas tuvo poco tiempo de vida, debido a que varias de sus líderes históricas fueron cooptadas por instituciones del Estado chileno. Es así, como Isolde Reuque, líder histórica y con una destacada trayectoria en el movimiento Mapuche, será nombrada el año 1994, por el entonces Presidente de la República Patricio Aylwin; como Consejera Nacional de la CONADI. Posteriormente, en los años 2006-2007, Isolde Reuque es nominada por la presidenta Michelle Bachelet, como subdirectora de esa misma institución, aunque su paso por esta entidad tuvo corta duración.

Si bien, el intento por construir una coordinación y trabajo en conjunto no prosperó, el interés por participar en instancias nacionales quedó como un legado para las organizaciones que venían presionando por constituirse como actoras sociales importantes. Esta preocupación tenía relación con lograr mayor nivel de incidencia en la política también como llamada de atención hacia la sociedad Mapuche.

Otro acontecimiento importante se produce en el año 1996, luego de la realización de la IV Conferencia de la Mujer realizada en Beijing, China, cuando se reunieron representantes de organizaciones campesinas mixtas, mujeres pertenecientes a la Coordinadora de Mujeres Mapuche y lideresas de la antigua Comisión Nacional Campesina. Esta actividad fue promovida por la organización no gubernamental

CEDEM y representantes del Departamento Femenino de la Comisión Nacional Campesina¹⁶. Esta reunión tuvo como resultado la creación de la Red Nacional de Mujeres Rurales e Indígenas.

Uno de los objetivos principales que tendrá esta red “será elaborar una agenda nacional y regional de las mujeres rurales, presionar a las autoridades en el cumplimiento de la agenda, mantener informada a todas las organizaciones de la coordinación y elaborar y distribuir el boletín, el correo de las mujeres del campo (ANAMURI, 2000: 23).

Otro de sus metas fue establecer contacto con otras agrupaciones de mujeres campesinas, indígenas y asalariadas agrícolas, con la finalidad que se incorporen a esta coordinación nacional, así como organizar una segunda jornada nacional de mujeres rurales e indígenas en el mes de septiembre del año 1997 (ANAMURI, 2000: 23).

Esta Red Nacional de Mujeres Rurales e Indígenas, se convertirá en junio del año 1998 en la primera Asociación Nacional de Mujeres Rurales e Indígenas en sus inicios llamada ANAMUR.

Critica al neoliberalismo y a la política estatal

El surgimiento de ANAMURI se produjo en un contexto caracterizado por un sistema económico neoliberal con más de 25 años de aplicación en América Latina. Chile es uno de los países a nivel latinoamericano que mejor ilustra los resultados de la política neoliberal y donde los actuales gobiernos de la Concertación de Partidos por la Democracia se han convertido en administradores de este modelo económico.

Producto de la aplicación de las políticas neoliberales y del actual proceso de globalización han quedado excluidos importantes sectores de la población, como es el caso de los campesinos y los pueblos indígenas. Las políticas del Estado chileno han privilegiado un modelo basado en la agro-exportación y donde los recursos naturales han sido mercantilizados como es la tierra, el agua, las semillas.

En el caso de los pueblos originarios, el Estado promulgó en el año 1993 la Ley 19.253, que en la teoría protegía sus territorios; sin embargo, esto no ocurrió. Se instalaron grandes megaproyectos en territorios indígenas, como lo fue la represa

¹⁶ Esta instancia de carácter nacional es creada en el año 1982 y reunía a importantes organizaciones sindicales campesinas de Chile como la organización campesina e indígena Newen, Confederación campesina el Surco, UOC, (Unión Obrero Campesino) Triunfo Campesino Libertad y la Federación Regional Sargento Candelaria.

hidroeléctrica Ralco en el alto Bio- Bio y donde mujeres Mapuche-Pewenche como Berta y Nicolasa Quintremán encabezaron una fuerte oposición. La construcción de centrales hidroeléctricas y la instalación de proyectos forestales se justificaron en nombre del desarrollo de “todos” los chilenos(as). Se antepone así, otras leyes por encima de la ley indígena. Lo anterior llevó a un resurgimiento del movimiento Mapuche que comienza una etapa de recuperación de los territorios y de oposición y resistencia frente a estos proyectos de desarrollo.

Esta situación conllevó a la criminalización del movimiento indígena y por ende el procesamiento por la justicia chilena de muchos dirigentes y lideresas acusados de terrorismo y que en la actualidad deben cumplir condenas que van desde la privación de libertad diurna hasta años de cárceles. En este proceso las mujeres Mapuche no han estado ajenas y han participado en forma activa en todas las movilizaciones. Muchas de las lideresas Mapuche que hoy forman parte de ANAMURI se han visto involucradas en este movimiento de reivindicación territorial y cultural.

ANAMURI y redes transnacionales: “otro mundo es posible”

Desde el surgimiento de ANAMURI ya existía un conocimiento sobre organizaciones campesinas a nivel latinoamericano. La vinculación a esta instancia latinoamericana se origina cuando dos de las dirigentes fundadoras de la ANAMURI fueron participes en los procesos de gestación de la Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo (CLOC).

Es así, como en el año 1994 asistieron como delegadas en representación de la Comisión Nacional Campesina de Chile al primer congreso de la CLOC el que se desarrolló en Lima, Perú. En sus inicios esta organización campesina e indígena se posicionó abiertamente antiimperialista y antineoliberal.

Posteriormente en el año 1997, la CLOC realizó en Brasil su segundo congreso y en forma paralela a este mismo evento se llevó a efecto la primera asamblea latinoamericana de mujeres del campo.

Es en el año 2001 cuando ANAMURI se hará presente con una delegación de mujeres campesinas e indígenas a su tercer congreso, realizado en agosto del año 2001 en México. De igual forma, se realizó la segunda asamblea latinoamericana de mujeres del campo y donde mujeres Mapuche integrantes de ANAMURI participaron de manera activa. Esta situación es recordada por una de ellas asistente a esta actividad:

Yo estuve en el congreso de la CLOC en México, ahí por primera vez estuve en el extranjero y por primera vez escuché de cosas políticas. Porque yo no metía y no me meto, no me gusta la política, creo es lo mas sucia y traicionera. En esa reunión, por primera vez escuché hablar de Zapata. No tenia idea quien era y también escuché de la importancia que tuvo la reforma agraria en Chile. A mi me habían dicho que había sido un fracaso. Yo nunca dije que era un fracaso porque mi papá me decía que el fracaso lo hizo la misma gente. Hizo que fracasara la reforma agraria, pero no fue culpa de los gobiernos. Ahí saqué muchas conclusiones; incluso pregunté cuando estuvo Chonchol de la reforma agraria y ahí pude concretar muchas cosas y decir esto no fue un fracaso. De repente yo me sentía, como que no sabía nada. La verdad es que nunca había participado en cosas así... (Entrevistada 2, Cañete, 2007).

En los documentos emitidos por esta asamblea se encuentran declaraciones que llaman a luchar por los derechos de los trabajadores del campo, por la igualdad de género, de clase y de pueblo. Asimismo, exigen a los gobiernos latinoamericanos el cumplimiento de los acuerdos internacionales suscritos, que garantizan el respeto a la vida y a la no violencia contra las mujeres (Declaración, II Asamblea de Mujeres, México, 2001).

Asimismo, las organizaciones campesinas e indígenas presentes señalan como prioritario mantener la unión de sus organizaciones para enfrentar el sistema económico neoliberal y se plantean en contra de las políticas agrícolas transnacionales que vulneran la seguridad y soberanía alimentaria de sus familias y pueblos. Además declaran que las semillas son “patrimonio de los pueblos y de la humanidad” y se oponen a su patentación y no aceptan la intromisión de semillas transgénicas.

El posicionamiento político- social que tuvieron las declaraciones de estas redes transnacionales logró permear e influir en el accionar de las organizaciones locales de base que conforman la organización nacional. Esta situación se evidencia más adelante cuando las mujeres campesinas como indígenas toman como bandera de lucha el rescate de las semillas naturales y la defensa de los recursos naturales.

Otra de las vinculaciones que posee ANAMURI en la actualidad es a Vía Campesina¹⁷. Esta organización tiene sus orígenes en el año 1992 cuando se reúnen en Nicaragua representantes de organizaciones campesinas de América Central, de Estados

¹⁷ Es una organización mundial conformada por campesinos, pequeños y medianos productores, mujeres rurales, indígenas, gente sin tierra, jóvenes rurales y trabajadores agrícolas. Su propuesta apunta a defender los valores y los intereses básicos de todos sus miembros. En tanto, se definen como un movimiento autónomo, plural, multicultural, independiente, sin ninguna afiliación política, económica o de otro tipo (Vía Campesina, 2007).

Unidos y de Europa con motivo del congreso de la Unión de Agricultores y Ganaderos (UNAG). En el año 1993 se realizó la primera conferencia de Vía Campesina en Bélgica. En esta oportunidad participó una de las fundadoras de ANAMURI. Se presenta a si misma como representante de la Federación Campesina Surco.

Esta organización se encuentra conformada por alrededor de 56 países de Asia, África, Europa y del continente Americano. Entre los objetivos que se plantea se encuentra: desarrollar la solidaridad, el respeto a la diversidad entre las organizaciones, la paridad de género, la justicia social, promover la preservación de recursos naturales como es la tierra, agua, semillas, la soberanía alimentaria; la producción agrícola sostenible y una igualdad basada en la producción a pequeña y mediana escala (Vía Campesina, 2007).

Esta vinculación de ANAMURI a estas instancias internacionales como es la CLOC y Vía Campesina ha permitido que muchas mujeres campesinas e indígenas hayan asistido a cursos de formación impartidos por el movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra en Brasil. En estos espacios internacionales han adquirido conocimientos respecto a temas de actualidad como derechos humanos, tratados de libre comercio, género, globalización y soberanía alimentaria. Asimismo, han participado por varios años en el Foro Social Mundial de Porto Alegre en Brasil y en eventos antiglobalización en Seattle, Estados Unidos y en Cancún, México.

Una mujer Mapuche recuerda su experiencia en el Foro Social Mundial en Porto Alegre, Brasil en el año 2003.

En ese tiempo yo era bien activa en la organización de acá de la zona. En Brasil, conocí otra experiencia como era la lucha, como era el vivir de la gente campesina, había unidad. Aquí no se ve esa unidad y la situación es mucho peor que acá. Fue una experiencia nueva para mí. Me vi bien conmovida por la lucha campesina; es como valorar mucho más la lucha campesina... (Entrevistada 3, Cañete, 2007).

Asimismo, en el marco de este Foro Social Mundial ANAMURI en conjunto con otras organizaciones campesinas del mundo lanzaron la campaña mundial denominada "las semillas patrimonio del pueblo al servicio de la humanidad" que fue coordinado por Vía Campesina. Esta actividad se realizó durante la conferencia "Tierra, territorio y soberanía alimentaria". Es a partir de esta campaña cuando ANAMURI, comienza a desarrollar un trabajo enfocado a nivel local con las organizaciones de base desarrollando jornadas de capacitación e implementando huertos colectivos con mujeres campesinas e indígenas en la zona norte y sur de Chile.

En la actualidad, la organización desarrolla y promueve activamente los intercambios de semillas o los llamados “*trafkintu*” que en idioma Mapuche significa intercambiar conocimientos sobre plantas medicinales. Implica además un compromiso y reciprocidad con la persona con la cual se intercambia. Una dirigente Mapuche relata esta experiencia.

Estamos rescatando lo mismo con las mujeres no indígenas, lo natural, lo legítimo; rescatando las semillas, los árboles nativos y lo que se llama “*trafkintu*” conservando las semillas. Muchas mujeres se están beneficiando con plantas y con semillas. Hacemos “*trafkintu*” los intercambios, apoyamos el sector de Pocuno, vamos para allá y otros pocos vienen a Lloncao... (Entrevistada 4, Cañete, 2007).

ANAMURI y estas organizaciones internacionales comparten elementos de lucha comunes y se articulan y oponen a las actuales políticas neoliberales. Sus objetivos apuntan a promover una globalización alternativa donde los campesinos e indígenas anhelan un mundo diferente y donde la solidaridad entre los movimientos sea un elemento de unión.

De ANAMUR a ANAMURI: el proceso de reconocimiento de la diversidad

Fue durante los preparativos de la asamblea constitutiva de ANAMURI, donde mujeres Mapuche, integrantes de la red de mujeres rurales e indígenas, "plantean su malestar por considerar que en el proyecto de estatutos, de acuerdo a sus realidades como mujeres indígenas no las incluía ni las identificaba" (ANAMURI, 2000:28).

Las explicaciones entregadas por las organizadoras no indígenas fueron que nunca se consideró la incorporación de las mujeres indígenas a esta organización, "que les resultaba impensable esta posibilidad, dada la concepción de organización que representa su identidad y autonomía como pueblo y el gran respeto que se le tiene a su mundo" (ANAMURI, 2000: 28).

Sin embargo, se convocaron a esta asamblea constitutiva a mujeres indígenas, representantes de los pueblos Aymará, Colla y Mapuche. Es aquí donde ocurrieron las primeras tensiones con mujeres del mundo campesino chileno, al plantear el reclamo de ser incluidas como mujeres indígenas en la sigla de la organización. Es decir constituir ANAMURI en vez de ANAMUR. En esta ocasión, las mujeres campesinas chilenas que lideraban la organización señalaron que las mujeres indígenas estaban ya siendo incorporadas en el concepto de ruralidad.

En cambio, las mujeres indígenas manifestaron no sentirse representadas bajo este concepto y su argumento central se basó en la concepción que se tiene respecto al uso a la tierra, ya que es distinta y representa toda la cosmovisión como pueblos originarios.

Se puede decir entonces, que en los inicios de esta organización nacional de mujeres las especificidades étnicas no fueron consideradas como formas de politización y de reconocimiento validas. Existía, por tanto, una sobredeterminación de la identidad de lo rural para definir a las integrantes de la organización.

ANAMURI, nace como una aspiración legítima de mujeres que por largos años hemos venido haciendo caminos, construyendo espacios, generando propuestas, sumando fuerzas para hacernos visibles ya que nosotras somos trabajadoras del campo, productoras, artesanas, pescadoras, crianceras, cantoras, poetas, pero por sobre todo somos mujeres que aspiramos a ser actrices y protagonistas junto al movimiento campesino y al movimiento de mujeres en la lucha por los cambios que erradiquen la injusticia y la inequidad en nuestra sociedad... (ANAMURI, 2000: 28).

ANAMURI en la actualidad agrupa a más de 6.000 socias¹⁸, provenientes de diversas localidades desde la I a la X regiones de Chile. En su composición se destacan comités de mujeres, sindicatos, cooperativas, sociedades productivas, talleres laborales, asociaciones gremiales de mujeres campesinas e indígenas entre otras. En su planteamiento ANAMURI, es una instancia que propicia la autonomía respecto del Estado, los organismos públicos y los partidos políticos, se valora la generación y fortalecimiento de redes solidarias con organizaciones pares y de cooperación a nivel nacional e internacional (ANAMURI, 2006: 6).

Sin embargo, fue sólo en el año 2007, en Santiago, capital de Chile, donde se realiza el Primer Congreso de carácter nacional, que analizo en el capítulo siguiente. En la declaración preparatoria de ese primer congreso, se resume y define claramente la composición y el objetivo de la organización: "...una organización de mujeres que por su composición y diversidad se define como una organización de clase, género y etnicidad"¹⁹. También plantean como uno de sus objetivos, la labor de representación desde la diversidad de sectores de mujeres de Chile.

En el documento de declaración, se asume que el nacimiento de ANAMURI, incorporando la presencia indígena, es una respuesta a la creciente participación de las

¹⁸ No existe un catastro oficial de la organización, por lo que es un dato aproximado.

¹⁹ Documento preparatorio, para el Congreso Nacional. Santiago, Mayo 2006

mujeres Mapuche en las organizaciones surgidas en el mundo rural. Por otro lado, en un marco más amplio, se denota un interés creciente de las mujeres rurales en general, de ser participes desde el mundo rural, desde sus propios intereses y preocupaciones. Sin embargo, no dejan de notar que esto se hace en respuesta también, a un sistema neoliberal que en la actualidad feminiza la pobreza en el mundo rural.

Lo anterior ha llevado a que las mujeres campesinas e indígenas deban integrarse, por un lado, a las políticas de producción que impone el actual sistema agrícola y por otro, a generar cultivos propios de autosubsistencia. Es en éste marco que la organización se plantea como misión “contribuir al desarrollo de la mujer rural e indígena y la construcción de relaciones de igualdad, en los ámbitos de género, clase y etnia”.

ANAMURI, se asume entonces, como una organización de mujeres que recoge la diversidad de realidades del mundo rural; desde el punto de vista étnico, laboral, cultural, geográfico y regional. Aunque varias de las dirigentes no viven en el medio rural. Sin embargo, señalan que sus orígenes son campesinos y donde ellas se sienten identificadas con esta cultura y que producto de la situación económica en el campo han debido migrar a las ciudades.

El debate de la identidad étnica

Durante la realización de la Primera Asamblea Constitutiva de la organización, realizada en 1998, se produjeron los primeros debates relacionados con la inclusión de las mujeres indígenas. Inicialmente el proceso detonó con la inclusión de la letra “I” en la sigla, para que ANAMUR pasara a ser ANAMURI. Una de las mujeres Mapuche perteneciente a la asociación Rayen Voygue relata este hecho de la siguiente manera:

Yo creo que en ANAMUR no estábamos incluidas las indígenas, éramos rurales no más. Hubo hartoo problema con eso de la ANAMURI, porque como se formó con ANAMUR con todos los documentos y toda la cuestión. Participábamos como personas, o sea como mujeres no más, pero no como indígenas y yo creo que ahí fue una falla que tuvo ANAMURI (...) Si quería agrupar a las indígenas tendría que estar incorporada la “I” que tanto se peleó, por eso. Porque si no estaba la “I”, nosotros no estábamos incorporadas como Mapuche, y seríamos rurales como todas las mujeres “*winkas*” no más... (Entrevistada 2, Cañete, 2007).

Luego de este debate y sin lograr acuerdos, la sigla ANAMUR quedó sin modificar. Esta situación fue nuevamente abordada el año 1999 durante la realización de la primera

asamblea nacional de la organización realizada en Santiago de Chile, donde las mujeres indígenas que constituían el 32 por ciento de las delegadas de la Asamblea y de acuerdo a lo resuelto en un evento preparatorio efectuado en Arica a principios de julio del mismo año se propuso que a partir de esta asamblea sea introducida en la sigla de esta organización la presencia de las mujeres indígenas. Es decir, sea denominada "ANAMURI".

En este mismo evento nacional fueron constituidas diversas comisiones de mujeres productoras agrícolas, artesanas y recolectoras, las comisiones asalariadas; así como también las comisiones de mujeres asalariadas y de mujeres indígenas. Se plantea que las coordinadoras de estas comisiones nacionales sectoriales sean incorporadas, oficialmente y por derecho propio, al Directorio Nacional de la organización (Acuerdos I Asamblea ANAMUR, 1999).

El debate sobre la inclusión de las mujeres indígenas en su sigla, fue resuelto sólo en el año 2000 luego de la realización de la II Asamblea Nacional llevada a cabo en Chiloé, donde las mujeres indígenas y representantes de la Comisión Indígena de la organización solicitan nuevamente el cambio de sigla. Esta vez la Comisión Indígena dio un plazo a la Directiva Nacional hasta el 12 de Octubre de ese mismo año para realizar las modificaciones legales pertinentes. Lo anterior es recordado por una mujer Mapuche, miembro de la Asociación Rayen Voygue.

En un principio en Chiloé, vimos que en ANAMURI estaba un poco dado vuelta. No quería reconocer a las indígenas y nosotros andábamos por las puras no más, sacándonos las fotos lindas y la participación así. Después la ANAMURI no estaba muy amistosa con nosotras; estábamos como distanciadas y después vino alguien a conversar, porque después surgieron varios problemas dentro de la organización de la Rayen Voygue... (Entrevistada 4, Cañete, 2007).

Las razones entregadas por las dirigentas campesinas de la organización fueron que la modificación de la sigla no había sido posible por falta de recursos económicos y que tanto organismos de Estado como otras organizaciones ya conocían a la organización con la sigla ANAMUR. Otro testimonio de otra mujer Mapuche relata este mismo hecho:

Como que le daba lo mismo agregar la I, o no agregarla. Para ellas no sé, si a ellas les interesaba tener la organización nada más. Pero no sabíamos si tenían conciencia de la I y qué significaba la I. Después dijimos no puh, a la buena o a la mala la I va a tener que ponerse. Y ahí nos pusimos choras y dijimos si no agregan la I nos mandamos a cambiar y no pertenecemos más a esta cuestión y paramos todo el

asunto, el programa, tuvo que deshacerse todo. Nosotras estábamos dispuestas a venirnos y aparte de eso, queríamos hacer un drama ahí; no importaba que saliéramos en la noticias, pero algo íbamos a hacer. No se que pensaríamos en ese momento... (Entrevistada 5, Cañete, 2007).

El testimonio de esta lideresa Mapuche evidencia y muestra el mecanismo de presión que utilizaron las mujeres indígenas para lograr ser incorporadas en la sigla de la organización lo que sin duda, marcaría la diferencia étnica entre las mujeres campesinas y las mujeres indígenas en las asambleas nacionales que posteriormente ha realizado la organización nacional.

La agenda de ANAMURI “Mujeres del campo cultivando un milenio de justicia e igualdad”

En el año 1998 y luego de seis meses de la constitución de ANAMURI se realizó en Cañete, sur de Chile, la primera asamblea nacional indígena. Este evento fue convocado por ANAMURI y la asociación de mujeres Mapuche Rayen Voygüe y giró en torno al tema “Mujer, migración, desarraigo y pobreza”. Los objetivos de este encuentro fueron: “promover un espacio donde las diversas etnias de Chile se reconozcan a través del acercamiento de vivencias y experiencias de sus mujeres” “conocer los procesos que se encuentran enfrentando nuestras hermanas indígenas” “Facilitar el intercambio entre mujeres indígenas y no indígenas, desde ANAMUR, que en su proceso de crecimiento, conjuntamente van asumiendo la diversidad dentro de lo genérico” (Tríptico ANAMUR, 1998).

Sin embargo, se puede decir tanto la temática de la asamblea como asimismo su coordinación y manejo de recursos estuvo a cargo de la directiva nacional de ANAMURI. Lo anterior se evidencia en el testimonio de una mujer Mapuche:

Yo sé que llegaron unas platas para el asamblea indígena acá en Cañete, pero eso los manejaron las dirigentes de ANAMURI, no nosotras... (Entrevistada 6, Cañete, 2007).

En la declaración de esta asamblea se habla de identidades rurales y no se específica respecto a las identidades indígenas e incluso se divide la identidad Mapuche en identidades territoriales como: Williche, Pewenche, Nagche, Wenteché. Asimismo, declaran que la mujer indígena sufre una triple discriminación: mujer, pobre e indígena.

Las demandas concretas de las mujeres indígenas en esta ocasión fueron dirigidas al Estado exigiéndole a éste programas y proyectos que permitan un

“desarrollo como pueblos” y el reconocimiento de su “etnicidad” y donde se tome en cuenta la realidad de las comunidades rurales como asimismo la situación a nivel urbano. Para esto último demandan al Estado chileno programas de “reinserción sociocultural” dirigidas a la población Mapuche que vive en las zonas urbanas y que les permita reforzar su identidad indígena.

Otro de los planteamientos estuvieron dirigidos tanto al Estado, a las ONG como a las agencias de cooperación internacional en los cuales demandan la incorporación de una perspectiva de género en los programas de desarrollo. Por último, mencionan una serie de planteamientos internos que no van dirigidos a ninguna institución específica sino que tienen que ver con compromisos como mujeres Mapuche y que se relacionan con el traspaso, la preservación y proyección de las identidades y culturas y la promoción de una participación plena y activa de las mujeres. Para esto se plantean crear y fortalecer las organizaciones indígenas así como generar las condiciones que permitan un mayor liderazgo de éstas.

Se puede decir que las mujeres Mapuche se asumen como responsables del traspaso de la cultura a las nuevas generaciones y no existe un cuestionamiento a sus roles de género en la sociedad Mapuche y que en la actualidad han variado.

Posteriormente en junio del año 1999, ANAMURI convoca a la Primera Asamblea Nacional en Santiago de Chile. En este evento participaron alrededor de 300 mujeres campesinas e indígenas representantes de casi todas las regiones del país. Este evento nacional tuvo como contexto un cambio de gobierno y en este evento se elaboraron las propuestas programáticas dirigidas al candidato presidencial de la Concertación de Partidos por la Democracia, Ricardo Lagos.

Los temas tratados por comisiones fueron los siguientes: políticas y ciudadanía; afiliación y estructura orgánica; comunicaciones y difusión; cultura e identidad; capacitación y formación; medioambiente, desarrollo, recolección y sustentabilidad y la comisión de productoras agrícolas.

Una de las primeras exigencias es al Estado; y se le demandan mayores recursos financieros para implementar programas de desarrollo dirigidos a paliar las condiciones de marginalidad y pobreza en la que están sometidas las mujeres y sus familias en el campo. Asimismo, se levantan demandas con el objetivo de cambiar los marcos jurídicos que permitan romper con la precariedad en la que se encuentran los pequeños productores de los sectores rurales.

Al analizar las resoluciones de la comisión política y ciudadanía, las mujeres campesinas e indígenas de ANAMURI, exigieron al gobierno.

Programas para las mujeres con mecanismos menos burocráticos, más flexibles con cuotas de discriminación positiva, para garantizar la equidad de género y donde el estado incorpore las propuestas de las mujeres rurales e indígenas en el Segundo Programa de Igualdad de Oportunidades... (Documento Asamblea Nacional, junio, 1999).

Otro de los temas abordados en las comisiones fue 'cultura e identidad' y donde las demandas apuntaron sobretodo al Estado y donde se exige mayores recursos económicos con el objetivo de promover 'la recuperación y proyección de nuestra cultura tradicional' (Documento Asamblea nacional ANAMURI, 1999).

Aquí se puede ver una generalización respecto a entender la tradición cultural, que sería la misma para los indígenas y campesinos. En esta misma línea no se logra identificar las reivindicaciones específicas de las mujeres indígenas, concretamente de las mujeres Mapuche. Es necesario señalar que, en la actualidad las organizaciones indígenas postulan anualmente a proyectos con la finalidad de realizar actividades culturales como es el *we xipantu* o año nuevo indígena. Sin embargo, algunos sectores del movimiento Mapuche critican y cuestionan el accionar del Estado el que a través de estas iniciativas ha institucionalizado las tradiciones de los pueblos originarios.

En otro de estos planteamientos se encuentra la reivindicación y la defensa de las culturas campesinas y originarias, por el desarrollo de las distintas etnias de nuestro país, por el sostenimiento, permanencia y desarrollo del campesinado (Declaración ANAMURI, 1999).

Esta última frase es un reflejo de cómo se estaban dando las relaciones entre las mujeres Mapuche y las no indígenas. Es decir, no existía el reconocimiento de los pueblos originarios como pueblo, sino como etnia. Veremos más adelante que esta situación ha variado y es posible encontrar su reconocimiento como pueblo en las declaraciones que realiza la organización nacional.

El último encuentro de mujeres indígenas se realizó en Copiapó, norte de Chile, en el año 2007. En este evento nacional participaron mujeres de los pueblos Aymará, Changos, Diaguitas, Collas, Rapanui, Mapuche y Williche. En la declaración de esta asamblea las mujeres indígenas manifiestan su preocupación ante la permanente y sistemática injusticias históricas de la que son víctimas hasta el día hoy" y que tienen que ver con la colonización, la usurpación y la enajenación de sus territorios y recursos

naturales por parte de las transnacionales principales causantes de la destrucción del medioambiente, de la biodiversidad y de los conocimientos ancestrales a través del patentamiento de estos recursos. Uno de los testimonios muestra este planteamiento:

Cuando hicimos la Asamblea Indígena, todos los temas que discutimos, ahí, eran de nosotras y además lo estábamos viendo nosotras. Los temas eran de las mineras, la privatización de las aguas, del subsuelo. Son temas que están pasando aquí y allá igual. Entonces ahí fue, como que éramos una sola masa, no había divisiones, como decir ya tú eres Aymará, tú tienes tus problemas, o tú eres Mapuche, no. Todas éramos indígenas... (Entrevistada 6, Cañete, 2007).

En tanto las demandas de las mujeres indígenas serán incorporadas en la declaración final del Congreso de ANAMURI que abordo con mayor detenimiento en el próximo capítulo.

Conclusiones

Al revisar este capítulo se observa que en los inicios de ANAMURI las especificidades étnicas no eran consideradas como formas de politización y de reconocimiento validas existiendo una sobredeterminación de la identidad de lo rural para definir a las integrantes de la organización. Esta situación llevó a la generación de tensiones y conflictos entre las mujeres representantes del mundo campesino y las mujeres indígenas. Sin embargo, éstas últimas lograron posicionar su propia agenda como pueblo y lograron paulatinamente permear el accionar de ANAMURI y que se refleje en los documentos emitidos a partir del año 1998 y donde existen avances respecto a reconocer a las mujeres indígenas como parte de un pueblo y no de una etnia.

Se puede decir que las primeras lideresas indígenas que se integraron a esta organización nacional ya traían consigo una agenda indígena, la que logró calar a otras integrantes de la organización nacional. Lo anterior fue producto de la experiencia previa que poseían las primeras lideresas en el movimiento Mapuche y en partidos políticos de izquierda.

A partir de la vinculación que establece ANAMURI a redes transnacionales internacionales afines como es la CLOC y Vía Campesina permitió que las mujeres campesinas como e indígenas adquirieran conocimientos sobre posiciones internacionales antiglobalización y que ha logrado permear el accionar de las organizaciones locales. Un ejemplo de lo anterior es la campaña de las semillas que la organización se encuentra desarrollando y donde mujeres campesinas e indígenas

enfrentan temáticas relacionadas con la defensa de los recursos naturales y la biodiversidad.

En tanto, las demandas generales de las mujeres Mapuche como por ejemplo el reconocimiento como pueblo, la derogación de la ley antiterrorista, la devolución de sus territorios y el derecho de autodeterminarse han sido asumidas en alguna medida en las demandas generales de ANAMURI. Lo anterior se ve reflejado tanto en los planteamientos de la organización como en las declaraciones públicas que se emiten. En tanto, el análisis de estos documentos no permite identificar las tensiones entre las mujeres indígenas y las no indígenas porque son documentos de consenso y que interpelan específicamente al Estado chileno.

CAPÍTULO IV

“NOSOTRAS TENEMOS LA PALABRA”

En este capítulo, exploro el Primer Congreso Nacional de ANAMURI. Este evento se llevó a cabo los días 21, 22 y 23 de marzo del año 2007 en Santiago, capital de Chile. Allí participaron alrededor de dos mil mujeres delegadas de las organizaciones de base de todas las regiones del país. El objetivo de este capítulo es analizar, cómo las mujeres Mapuche integrantes de esta organización nacional se posicionan al interior de la organización, colocando especial énfasis en las representaciones socioculturales de la participación. Asimismo interesa analizar qué tipo de identidad política están construyendo las mujeres Mapuche frente a instituciones del Estado, pero también frente a sus pares.

Manifiestos y relaciones con el Estado

Es necesario señalar que un mes previo a la realización del congreso nacional de ANAMURI se llevo a efecto en la ciudad de Copiapo una Asamblea Nacional Indígena convocada por ANAMURI y las integrantes de la comisión Indígena. Este documento será posteriormente leído durante la realización del Congreso Nacional de la organización. Interesa ver en estos documentos emitidos hacia quienes dirigen sus demandas, cuales son los puntos en común y en donde puntos divergen y para esto entrego cada una de estas declaraciones por separado para luego analizarlos.

Manifiesto Indígena

En este evento participaron mujeres de los pueblos Aymara, Diaguita, Changos, Kollas, Rapanui, Mapuche y Huilliche. En esta declaración las mujeres indígenas interpelan al Estado chileno y específicamente al actual gobierno de Michelle Bachelet. Parten por reivindicaciones políticas generales como exigir una nueva Constitución Política del Estado y el término inmediato del sistema binominal²⁰ Esta última demanda ha sido incluida sólo en la última asamblea y denota la influencia que han tenido los partidos políticos de izquierda en algunas de las mujeres Mapuche que han sido y son militantes de estas colectividades.

Asimismo elevan reivindicaciones específicas como por ejemplo el término de la Ley Antiterrorista, devolución de las tierras, el reconocimiento de los tratados

²⁰ El sistema binominal es heredado de la dictadura militar de Pinochet del año 1988. Es un sistema proporcional de listas donde cada lista debe contener sólo dos postulantes como máximo. En caso que una

internacionales, como es el convenio 169 de la OIT y que otorgan el derecho a la autodeterminación de los pueblos” y la aceptación de la “deuda histórica de los Pueblos Indígenas”.

Otras de sus demandas apuntan a una modificación de la Ley Indígena 19.253, que según esta declaración “no interpreta la real situación de los pueblos indígenas y menos de los Mapuche” y a “aceptar que el Estado chileno es plurinacional y los pueblos que los constituyen, pertenecen a territorios históricos y que son dueños de las riquezas naturales del suelo y subsuelo; que el presupuesto nacional garantice el desarrollo sociopolítico y cultural de cada pueblo” (Declaración Asamblea Indígena, 2007).

En esta misma línea se exige no sólo reconocimiento como pueblos originarios sino una reparación histórica a los atropellos sufridos y rechazan una visión culturista y folklórica. Asimismo, se reivindica el derecho a la libre determinación y para esto se apoyan en la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los Pueblos Indígenas y exigen del gobierno chileno la ratificación y la puesta en práctica de dicha declaración. Estas demandas se encuentran presente en el relato de una dirigente Mapuche y participante del congreso nacional.

Nuestra demanda es que nos devuelvan las tierras y que no se nos moleste nunca más, aunque encuentren petróleo. Porque son de nosotros y nosotros vemos lo que hacemos ahí. Aunque ahora las mismas tierras en Lleulleu son territorios Mapuche y se van a meter igual... (Entrevistada 6, Cañete, 2007).

De igual forma demandan al Estado chileno un cambio de las políticas de servicios estatales como la CONADI y el SERNAM que permita la participación de las organizaciones respetando la cultura y que tome en cuenta las condiciones de vida de la personas. Esta declaración final, fue posteriormente aprobada e incorporada en la declaración final del congreso nacional de ANAMURI en marzo del 2007.

Manifiesto ANAMURI

Por su parte la Declaración emitida durante el congreso nacional de ANAMURI, se inicia con el rechazo al actual sistema neoliberal y donde las participantes proponen otras formas de organización de la agricultura y de la economía. Es decir, producir de manera libre, sin encadenamientos productivos y acorde a los principios campesinos e indígenas y basado en una producción libre de agro-tóxicos, transgénicos y contraria a

la producción de monocultivos. Ligado a esta situación exigen la revisión y derogación de los tratados de libre comercio que el Estado chileno ha firmado.

A nivel de país, las demandas de ANAMURI apuntan a que el Estado Chileno realice cambios constitucionales como el requerimiento de una democracia plena donde se elimine el actual sistema binominal, la derogación de leyes heredadas de la dictadura militar y que en la actualidad son aplicadas a miembros del movimiento Mapuche. Además se comprometen a luchar por un programa amplio de la Reforma Agraria para resolver el tema de tierras.

En tanto, otras de sus demandas apuntan a lograr cambios en la salud, educación, previsión social y donde se considere la participación plena de las organizaciones. Asimismo exigen al Instituto Nacional de Desarrollo Agropecuario (INDAP) una política agrícola que proteja y promueva la agricultura familiar campesina y que no se discrimine a la mujeres y a los jóvenes. Finalmente, exigen al Estado un sistema previsional público y solidario y donde las mujeres campesinas tengan una jubilación justa y digna.

Puntos de unión y divergencia

Al analizar ambos documentos se puede observar la existencia de puntos de encuentro entre mujeres campesinas e indígena relacionados con la preocupación por la destrucción del medio ambiente y donde responsabilizan a las grandes empresas nacionales e internacionales. Asimismo coinciden en que los pueblos originarios tienen derecho a la autonomía y autodeterminación y se oponen a que el Estado chileno aplique leyes como es la antiterrorista a miembros del pueblo Mapuche. Por último exigen al actual gobierno de la concertación que realice cambios a nivel constitucional, como es la derogación del sistema binominal el cual impide la participación política de amplios sectores de la población.

En tanto los puntos donde divergen ambas propuestas se relacionan con la temática de tierras existiendo valoraciones distintas, para las mujeres campesinas el uso de ella esta centrado en lo material. En cambio para las mujeres indígenas la tierra representa toda su cosmovisión como pueblos y donde el ser humano cohabita y coexiste como es un elemento más de la naturaleza. Se podría decir, entonces que las mujeres indígenas han logrado posicionar su agenda indígena y permear el accionar de la organización nacional y donde sus demandas se enfocan al Estado chileno.

En cambio, la agenda general de ANAMURI amplía su crítica hacia el sistema económico neoliberal y donde un elemento fundamental para enfrentarse a este sistema es establecer alianzas transnacionales entre organizaciones campesinas afines.

Participación y estructura organizativa: organigrama de la organización

Desde el nacimiento de ANAMURI, el directorio estuvo constituido por 11 directoras nacionales las que representan a las regiones donde existen organizaciones afiliadas a la organización nacional. Posteriormente a partir de la III asamblea nacional el número de directoras nacionales aumentó a 15 personas.

En la actualidad el directorio lo componen: una Presidenta, Vicepresidenta, una Secretaria General, una Secretaria de Organización, una Tesorera y Diez Directoras, que tienen a su cargo los distintos Departamentos y/o Comisiones de Trabajo, a la vez este directorio se reúne generalmente en la ciudad de Santiago cada dos meses. Es necesario señalar que existe un comité ejecutivo compuesto por cinco personas del directorio y donde se toman las decisiones de tipo más urgentes.

Interacciones: la dinámica del congreso de ANAMURI

Es necesario señalar que el Primer Congreso Nacional de ANAMURI tiene su origen en el año 2003, durante la realización de la Tercera Asamblea Nacional de la organización efectuada en la ciudad de Caldera, norte del país. Uno de los temas considerados por el directorio, fue discutir las bases de lo que sería este Congreso. Sin embargo, en esa oportunidad no existía aún en el imaginario de las mujeres de base una comprensión plena de este proceso. Esta situación es relatada por una de las directoras nacionales e impulsora de esta iniciativa:

Tuvimos que llegar a la conclusión de que estábamos verdes²¹ para un congreso y teníamos que seguir trabajando en la organización, en su fortalecimiento, e impulsando su desarrollo y el crecimiento personal de nuestras asociadas. Que los procesos de formación era lo principal en las mujeres, hasta lograr entender lo que significaba en toda su dimensión ser parte de una organización, que la organización lo hacemos nosotras y que las integrantes somos responsables de construir colectivamente la propuesta política de ANAMURI y su plan de acción... (Francisca Rodríguez, Boletín ANAMURI, 2007: 2).

²¹ Inmaduras, no preparadas

Es sólo a comienzos del año 2007 y durante la realización del Consejo Nacional, donde las delegadas y el directorio nacional acuerdan finalmente llevar a cabo el Primer Congreso de ANAMURI. Desde la comisión organizadora se señala que este evento de la organización debiera contar con un perfil basado en elementos de clase, género y étnico.

[El Congreso] Tiene que llevarnos a reflexiones muy profundas, reforzar nuestra definición política; somos una organización que nos hemos definido como una organización de clase y por eso somos mujeres en resistencia; una organización de género, porque somos una organización en la defensa de los derechos de las mujeres y una organización de etnicidad, porque dentro de nuestra organización habita, convive, se anida la diversidad cultural, pero también la diversidad laboral... (Boletín ANAMURI, 2007: 3).

Más adelante y por medio de un boletín de prensa de la organización se destacan nuevos elementos que darán cuenta del perfil del evento: “poner en el centro la propuesta política que ha sido el motor de nuestro trabajo durante los últimos años, como es la soberanía alimentaria para nuestro pueblo” (Declaración de prensa, ANAMURI, 2007). Esta proposición política se ha transversalizado a lo largo de años de trabajo y que obviamente engloba tras de sí, las intenciones y trabajo de mujeres Mapuche y no Mapuche a través de todo el país. De igual manera se destaca la crítica al modelo de desarrollo agro-exportador.

En un primer momento los temas de discusión propuestos desde la comisión organizadora fueron siete: agua, destrucción del medio ambiente, agricultura familiar campesina, soberanía alimentaria, derecho a tierra y territorio, condiciones de trabajo y empleo. Posteriormente y durante la realización de los congresos locales y regionales se incorporarán a esta discusión: la representación política de las mujeres, el derecho al agua potable rural, la prevención del trabajo infantil, el derecho a la salud y a la educación. Todas estas temáticas, fueron finalmente discutidas y aprobadas durante el último día del Congreso Nacional (Documento Congreso, 2007).

Durante un año, desde marzo del año 2006 hasta el 21 de marzo del 2007, se realizaron en cada una de las regiones del país encuentros locales, comunales y regionales, donde se recogieron demandas e inquietudes de las mujeres campesinas e indígenas de las organizaciones afiliadas a ANAMURI. Este proceso culminó con el Primer Congreso Nacional de la Asociación en la ciudad de Santiago, los días 21, 22 y 23 de marzo del 2007. El lugar elegido para este evento fue el Centro Cultural Estación

Mapocho, que cobijó a alrededor de dos mil mujeres, pertenecientes a organizaciones de las diversas regiones del país.

La inauguración del congreso, se realizó en un gimnasio en la comuna de San Miguel y donde se encontraban hospedadas las participantes. El acto inaugural se inició con una mística, actividad habitual en cada evento de la organización. En esta ocasión la presencia del simbolismo indígena marcará las actividades del congreso nacional de ANAMURI, siendo también, uno de los elementos que dividirá las opiniones de las mujeres Mapuche acerca de sus roles al interior de la organización.

El segundo día de Congreso fueron entregados los diagnósticos y las propuestas emanadas de los congresos locales y regionales que se desarrollaron en cada una de las regiones. Asimismo, se conformaron diversas comisiones para elaborar tanto la declaración final del Congreso, como también sobre temáticas como el agua, mujeres indígenas y juventud rural. En tanto, las propuestas serían votadas a mano alzada por las asistentes. Desde mi visión como observadora-participante, pude constatar que no se cumplieron las expectativas que tenían las mujeres indígenas, respecto de generar mayor debate y participación acerca de esos temas. Esta situación es señalada por una mujer Mapuche asistente a este evento:

Vi que hubo poca participación, en este caso participación de las bases. Porque cuando llegamos allá, como que todo lo que se iba a tratar, ya estaba todo definido. Entonces, cuando decían ¿están de acuerdo, aprueban o no aprueban? y yo en una dije no pu'h ¿como vamos aprobar esta cuestión, si no está bien terminado? Faltan cosas, detalles y no es lo que la gente está pidiendo. Ahí dije, es lo mismo que los políticos, cuando necesitan apoyo de las masas, ahí nos llaman, pero cuando ya se quiere definir algo, ya todo está listo, todo definido... (Entrevistada 5, Cañete, 2007).

Mi preocupación analítica en esta tesis busca indagar sobre la diversidad de visiones respecto de la participación, generadas en ámbitos diversos, como la acción a nivel nacional, regional y/o local. Frente a lo anterior es necesario preguntarse ¿Cuáles son los niveles de conocimiento que tienen las integrantes de la asociación, respecto de la toma de decisiones? ¿Es posible plantear que esa “marginación” en la toma de decisiones involucra no sólo a mujeres indígenas?

Más adelante, esta misma lideresa acota lo siguiente:

Claro las mujeres decían las propuestas están incompletas, queremos que se le agregue tal cosa, pero decían, ya no se puede, tenían que haberlo hecho antes. Pero quien lo iba a trabajar antes. Acá vinieron de ANAMURI a hablar del congreso y alguien me dice hay una reunión y

me dicen, tu estás de acuerdo con esto, bueno si es por el congreso si, si se trata del tema de mujeres si. Le dije que las demandas de acá son muchas. Empezando por los servicios públicos, que no están atendiendo a la gente como corresponde. Y me dice ya pu`h esas son las cosas que tienes que decir allá. Pero, cuando llegué al congreso y las mujeres están diciendo lo que ellas necesitan y ahora le están diciendo que no, que eso ya tenía que haberlo dicho, entonces ahí dije, esta cuestión está todo listo ya. Nosotras estamos puro rellenando... (Entrevistada 5, Cañete, 2007).

La preocupación manifestada por esta lideresa Mapuche aún cuando esté en relación a cuestiones de forma, o de metodologías utilizadas por las organizadoras se vincula con demandas de participación y particularmente frente al tema de la toma de decisiones políticas. Entonces, ¿cómo hacer sentir la voz de las mujeres de las bases, no sólo en ambientes privados y locales, sino también en los espacios públicos y nacionales?

Un hecho relevante fue la situación vivida en el gimnasio donde se alojaban, pues se percibió por parte de las mujeres participantes, que no hubo una actitud de “compartir” el espacio cotidiano, la vivencia de las socias por parte de las dirigentas, quizás basado en una búsqueda de igualdad en las condiciones de sacrificio personal que cada una de ellas vivenció.

Lo único que nos faltó más fue participación, aunque yo creo que no se podía. Pero igual más presencia de las jefas en el campamento, como que no se vio. Yo sentí que se vieron pocas las mujeres, o podía haber sido que ellas hubiesen alojado ahí mismo, para haber tenido mas contacto con ellas. Pero yo creo que estuvo bien igual, tampoco ellas podían estar en todas partes... (Entrevistada 7, Ancud, 2007).

Este relato, resalta e identifica una situación particular, la distancia entre las dirigentas nacionales y las mujeres de base y al mismo tiempo da una interpretación del hecho en cuestión. Lo que se refleja de todas formas, es que las mujeres de organizaciones de base, reclaman una mayor presencia de las dirigentas nacionales en sus actividades más cotidianas.

Por otro lado, una de las dirigentas nacionales de la organización siente que no todas las directoras de la organización asumieron el mismo compromiso y su rol como dirigentas nacionales. Esta situación es relatada por una mujer Mapuche-williche e integrante de su directorio .

Para mí fue bueno el Congreso, pero algo no me gustó, yo soy la vicepresidenta y lo que vi que entre tanta directora que habíamos, era yo y otra directora que nos pusimos las pilas en el campamento. Entonces, te digo que si no nos ponemos con mente más abierta y ver las cosas de

las mujeres, vamos a quedarnos ahí. Ese día todas estaban en la Estación Mapocho y que seamos sólo nosotras. De repente ni comíamos bien, porque teníamos que ver que les faltaba a las mujeres, que hay que hacer aseo, que hay que entregar el gimnasio. Las mujeres igual se enojan y nosotras teníamos que poner la cara, como se dice de tonta. Eso no me gustó, porque si habíamos más directoras, tendríamos que haber compartido. Por eso tenemos que ser muy sensible y de repente no te comprenden y después las directoras te critican a ti, por qué tú no haces ninguna cosa y eso que tu entregas todo para que salga bien... (Entrevistada 8, Ancud, 2007).

A partir de los testimonios recogidos, se puede incluir en el análisis de la participación, a las mujeres miembros del directorio como otro ámbito de participación. Dos actrices del proceso organizativo, una con problemas de participación, en cuanto a voz por un lado y respecto a gestión y trabajo por el otro.

En la actualidad ANAMURI, tiene incorporada en la sigla a las mujeres indígenas, es decir ANAMURI, en vez de ANAMUR, aunque este hecho no ha significado una plena participación y que se ve reflejado en que las decisiones son tomadas por el comité ejecutivo que se reúne generalmente en Santiago, capital de Chile.

Otra de las inquietudes de las mujeres indígenas se ha centrado en lograr la igualdad de representación en el directorio nacional. Lo anterior quedó demostrado durante la realización de la tercera Asamblea Nacional, realizada en Caldera en Octubre del año 2001, tercera región de Chile, donde el directorio de la organización aumentara en un 50 por ciento la representación de las mujeres indígenas, como así mismo una representante Mapuche estuvo a pocos votos de lograr la presidencia de la organización²².

Sumado a lo anterior, existe una preocupación por el funcionamiento de la Comisión Indígena y la posición de ésta frente a hechos puntuales que ocurren en los territorios indígenas, en el marco del denominado “conflicto Mapuche”. Para el autor Lavanchy (1999) este conflicto sería “no sólo (es) un problema de tierras y de pobreza, sino más bien de territorio y de autonomía”. Esta situación tendría sus orígenes durante la Conquista de Chile y que finaliza con la denominada “Ocupación de la Araucanía.”

Por otro lado las dirigentes Mapuche de base y que forman parte de ANAMURI, problematizan la relación de esta comisión con la Directiva Nacional. Lo anterior se ve

²² Este fue el caso de la autora de esta tesis. La diferencia fue de 7 votos, la presidenta de ANAMURI, sale elegida con 57 votos.

reflejado, cuando las dirigentas indígenas han exigido de manera constante que la organización nacional y no sólo esta Comisión Indígena debiera estar al tanto de las problemáticas y los conflictos que atañen a los pueblos indígenas. Así mismo, señalan que la comisión debiera ser un generador de espacios entre las mujeres indígenas y campesinas, que permita asumir la diversidad existente al interior de la organización.

Sin embargo y a diez años de vida de ANAMURI y de haber logrado la inserción de la "I", la organización no ha asumido en plenitud la diversidad étnica y las demandas de parte de las mujeres representantes de los pueblos originarios. Entrevistada 5 respecto a esta situación relata lo siguiente:

Creo que la "I" quedó bien puesta, pero veo que es muy poco lo que ANAMURI, ha hecho por el pueblo indígena, como que tener la "I" es como correr riesgo y como que no se quieren meter mucho en ese campo. Creo que debe ser por toda la polémica que ha habido con el pueblo Mapuche, por las quemadas²³. Pero, para mí que no tienen conciencia del problema que tiene el pueblo Mapuche. Porque el pueblo Mapuche, si nos damos cuenta, cuando reclamamos; es un derecho, es un derecho que nos corresponde, pero la gente parece que no se pone en el lugar nuestro. Dicen "ya los Mapuche están haciendo drama". Pero no conocen el tema de fondo, me da la impresión que ANAMURI es eso, como que no se ha metido fuertemente en el tema indígena, como que falta analizar, estudiar, hacer algo por el pueblo Mapuche... (Entrevistada 5, Cañete, 2007).

Por otro lado, se problematiza la participación de las mujeres Mapuche en esta instancia nacional. Una de ellas señala:

Yo estuve retirada ya hace como cinco o seis años de la ANAMURI. Así que yo no sé que tanta participación pueda haber de las mujeres indígenas en la ANAMURI, pero yo creo que no. Porque yo, desde que dejé de participar, la Comisión Indígena estaba ahí, ahora volví y la Comisión Indígena está ahí; o sea, está marcando el paso ahí no más. No adelanta, no hace nada y esa es mi pregunta. Nosotras en una ocasión habíamos pedido una oficina en ANAMURI, nos prometieron una oficina cuando se compraran una casa más grande. Porque cuando ANAMURI era chiquitita no cabíamos y eso se entendía. Ahora hay una casa grande y ¿dónde está la oficina de la comisión Indígena?... (Entrevistada 6, Cañete, 2007).

²³ Se refiere a la aplicación de la Ley Antiterrorista a organizaciones y líderes mapuche, en el marco de movilizaciones y que incluyó como delito terrorista la quema de bosques de empresas forestales.

Sin embargo, las mujeres Mapuche señalan que existe una responsabilidad conjunta entre las dirigentas nacionales y las mujeres de base para que sus peticiones sean asumidas por la organización nacional.

Depende de nosotras que lo exijamos, que nos unamos más, porque en este minuto estamos harto desunidas, yo me di cuenta. Estamos desunidas y bueno que también la cabeza que está conformada principalmente con mujeres no indígenas, que también nos abran un espacio, o que ellas por último nos ayuden digan oye chiquillas que pasa con ustedes, ya pues despierten, vengan acá, miren aquí nosotros le damos esto, que nos motiven. Porque nosotros somos así a lo mejor como un poco a lo mejor quedadas, pero que ellas nos ayuden, que nos guíen, ellas tienen experiencia, nosotras somos cabras no más delante de ellas... (Entrevistada 6, Cañete, 2007).

En este testimonio se resalta la experiencia previa en organizaciones campesinas y la trayectoria políticas en algunas de las dirigentas nacionales de la organización nacional. Otra mujer señala la responsabilidad de las mujeres indígenas en general y de la falta de asignación de recursos económicos desde la organización nacional y donde en general otras temáticas son prioritarias.

Yo creo que la participación ha estado, pero nosotras las indígenas, la hemos perdido, hemos dejado mucho que la ANAMURI que ellas hagan las cosas y nosotras como indígenas estamos como quedando como de ladito, pero yo creo que es culpa nuestra, porque como las mujeres indígenas de otros lugares no tenemos los recursos para llegar ahí y pelear lo que nos corresponde... (Entrevistada 2, Cañete, 2007).

En resumen, el debate acerca de la participación y la inclusión de la mujer indígena en general y Mapuche en particular al interior de ANAMURI, es un punto no resuelto y que sigue generando tensiones. Lo importante en este análisis, es que estas tensiones se enmarcan en la tensión interétnica latente que es transversal a las sociedades latinoamericanas y a la sociedad chilena y su institucionalidad, respecto de incluir, respetar y reconocerse como un país multiétnico y pluricultural.

La inclusión de la "I" y la lucha por lograr igualdad de representación étnica, muestra también, que el desarrollo de procesos de inclusión de la diversidad étnica en una organización social es un fenómeno complejo, en especial cuando los diversos grupos representados en su interior, incorporan elementos de identidad política y sobrepasan el estereotipo folclorizado de "grupos exóticos".

Identidades en tensión: ¿sujetos u objetos de participación? La voz de las mujeres Mapuche.

Es importante señalar que un hecho significativo en relación a la organización del congreso, fue el ordenamiento del espacio y donde las organizaciones de mujeres campesinas e indígenas se ubicaran bajo el criterio de regiones: desde la I región de Chile a la X región y en cada una de ellas, se encontraban las organizaciones tanto campesinas como mujeres indígenas incluidas las mujeres Mapuche.

Sin embargo, se produjeron algunos malestares, por el espacio dispuesto por la organización, lo cual llevará a que varias asistentes se retiren del evento. Esta situación es interpretada por una mujer Mapuche de la siguiente forma:

En el congreso escuché varios comentarios de ANAMURI y de repente no es muy bueno, llega gente que no se conoce y uno no sabe que tipo de gente son y puede ir gente a sapear²⁴ que están haciendo estas mujeres. Muchas mujeres estaban criticando por estar durmiendo en el gimnasio. Después estas mujeres llegaron al encuentro de la CONADI²⁵ y llegaron hablando leseras de la ANAMURI. Entonces, es gente que anda viendo que está pasando con la organización; no son mujeres de lucha. Porque en ANAMURI hay mujeres sacrificadas, son todas mujeres de trabajo, las mismas temporeras, las personas del sur, son personas que luchan por su tierra, por el mar. No se si habrá política no lo sé. Pero cada persona tendrá su partido político y en todas las organizaciones pasa lo mismo... (Entrevistada 2, Cañete, 2007).

Otro de los elementos que generan tensiones se relacionan con los elementos simbólicos que son propios de la cultura Mapuche y que la organización usa en sus diversas actividades, una mujer Mapuche señaló lo siguiente:

Bueno todas nos hace ser que estemos en la organización nacional, pero todas vemos las cosas de diferente manera. Por ejemplo, el símbolo del *cultrún*, nosotros tenemos una religión que ni siquiera es reconocida por el gobierno como religión Mapuche. Entonces, nosotros respetamos nuestra religión, cosa que las mujeres “*winkas*” no lo hacen, bueno a veces lo hacen, se ríen y no lo respetan como uno respeta de adentro y

²⁴ Mirar con doble intención o con la intención de socializar públicamente asuntos internos de la organización.

²⁵ La Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, realizó un encuentro de mujeres indígenas en Santiago de Chile, los días 25, 26 y 27 de marzo, luego del congreso de ANAMURI. Esta actividad fue liderada por Isolde Reuque en calidad de subdirectora de esta entidad estatal. Varias de las dirigentas de la organización participaron en esta actividad y donde hicieron pública la declaración de las mujeres indígenas de ANAMURI.

eso nos hace ser diferentes. Pero a la vez también, eso nos une a nosotras como mujeres y ellas cuando están con nosotros, sienten ese respeto. Porque ese respeto a nosotras nos da la naturaleza, que es la tierra, el agua, el aire, todo. Ellas también lo tienen como símbolo y ellas respetan eso y en ese momento hay un respeto, yo pienso que es algo que nos une, pero es ese momento no más, después ya te olvidai de eso y nosotros no nos olvidamos. Esa es la diferencia que existe, nosotras siempre estamos pendiente de tener el respeto y si tenemos que pedir permiso, lo pedimos y ellas no. Ellas lo hacen no más las cosas sin pensar... (Entrevistada 6, Cañete, 2007).

Se puede decir entonces que los elementos diferenciadores entre las mujeres campesinas chilenas y las mujeres Mapuche lo constituyen los conocimientos tradicionales, los elementos de tipo religioso que predominan a nivel de creencias sobre la tierra y su valor, las formas organizativas propias y los aspectos culturales en general. Sin embargo, al interior de ANAMURI se producen hechos que generan tensión y molestia entre las mujeres indígenas y que se relacionan con la folklorización de las costumbres del pueblo Mapuche. Un ejemplo de esta situación es relatada por una mujer Mapuche, integrante de la Asociación Rayen Voygue:

Anteriormente, yo veía que las mujeres no Mapuche (...) nos tenían a nosotras como los titeritos (títeres), eso que los hacen bailar, que bailen los titeritos, así. Era como que bailen las mapuchitas, porque siempre nos decían “traigan su vestimenta”, para que nos sacaran la fotito, para decir mira la ANAMURI tiene esas mapuchitas. Así me sentía. Y ahora me siento igual, o sea nos utilizan, con nuestra vestimenta, si es posible con nuestro idioma, con nuestros símbolos, nos utilizan. ¿Y las *chiñurritas*²⁶ - que prestan? ¿Cuál es el símbolo de la mujer chiñura?, ¿Cuál es la vestimenta de la mujer chiñura? ¿Andaba alguna mujer con un vestido de cueca presentándose ahí? Puchas, por que no le exigen también, no le exigen pu`h, entonces nosotras tenemos que seguir siendo la que aportamos con todo ese cargamento... (Entrevistada 6, Cañete, 2007).

Para las mujeres indígenas estas situaciones son consideradas una evidencia de falta de respeto a las tradiciones y costumbres de los pueblos que la organización efectúa sin mayor cuestionamiento. Estos hechos no permitirían, según algunas mujeres indígenas, establecer relaciones basadas en el respeto a la diversidad étnica y sociocultural.

Por otro lado, existe una interpelación a las representaciones que desde la sociedad chilena se les asigna a las mujeres Mapuche, como las portadoras de la cultura de sus pueblos que se evidencia en el uso de su vestimenta tradicional. Sin embargo y como

²⁶ *Chiñura*: es el término usado para definir a la mujer chilena y deviene de la palabra castellana “señora”. Usada en diminutivo, “*chiñurrita*”, contienen un sesgo peyorativo y diferenciador.

sostienen algunas autoras, no es proceso unívoco sino, que aparece como un campo de negociación entre sectores dominantes, Estado, pueblos indígenas y las propias mujeres, quienes resignifican los roles adscritos por la cultura dominante (Prieto et al., 2005: 164).

En muchos casos, las mujeres Mapuche han utilizado la vestimenta como una estrategia política de marcar la diferencia con las mujeres campesinas, esto se evidencia durante la realización de las asambleas nacionales que realiza la organización. Es así como las mujeres Mapuche señalan:

Nosotras siempre, desde un principio nosotras tomamos ese acuerdo que de donde saliéramos teníamos que andar con nuestra vestimenta, porque éramos mujeres Mapuche. Pero cuando ya después nos dimos cuenta de que la ANAMURI nos utilizaba en ese sentido, que ellas ganaban más cámara, más auge sus cosas que hacían, ya nos dimos cuenta que era porque nosotras íbamos con la vestimenta ya no andábamos mas con la vestimenta. De hecho varias mujeres se acostumbraron a no andar con su vestimenta, porque la vestimenta también es un cacho andar con ella, andar preocupada de tu bolso, con cosas que no valen un peso, de andar con la ropa bien cuidada, de andar con tu carguita. Pero nosotras siempre hemos dicho si vamos a salir tenemos que andar con nuestra vestimenta... (Entrevistada 6, Cañete, 2007).

Este relato muestra que las mujeres Mapuche se sienten utilizadas por la organización en relación al uso de la vestimenta tradicional y donde la imagen que se construye de las mujeres indígenas es, a menudo, que están más cercanas a las tradiciones de sus pueblos. Un ejemplo de esto es mencionado en un estudio realizado en Ecuador:

Donde en el imaginario, ellas aparecen ligadas al universo de las tradiciones, caracterizadas por la conservación de ciertos hábitos (lengua, vestimenta, adornos y costumbres) y por su asociación con el ámbito rural... (Prieto et al, 2005:164).

Por otro lado, el hecho que las mujeres Mapuche hagan uso de su vestimenta puede ser visto como una estrategia identitaria y que tendría varias finalidades, como es:

[L]lograr la visibilidad y el reconocimiento por parte de los otros, poder identificarse, sentir la pertenencia a un grupo al cual podemos llamar "nosotros", identificar a los que son los otros", la valoración, que busca resaltar elementos positivos de la cultura de origen, buscar y reconocer raíces históricas comunes del individuo en el pasado y proyectarse al futuro, y por último los intereses sociales, ya sean económicos o políticos, ligados al acceso a las esferas de poder y de decisión a diferentes niveles... (Peyser, 2003: 95).

Sin embargo, esta situación por un lado podría acarrear costos como estereotipar a las mujeres indígenas como responsables de la cultura de sus pueblos. Por otro, puede ser leído como sujetos que tienen capacidad de agencia y de posicionamiento de resistencia frente a la sociedad chilena.

Otra de las inquietudes de las mujeres Mapuche tiene que ver con la utilización de símbolos Mapuche como es el *cultrún*²⁷ por parte de la organización nacional. Esta situación quedó de manifiesto durante la realización del Congreso Nacional realizado el 2007 en Santiago, según se relata en el siguiente testimonio:

Yo nunca escuché que se iba a hacer un *cultrún*, yo no me di cuenta hasta ver las fotos después y un *cultrún* para nosotras es un símbolo.... y yo no me voy a poner a bailar arriba de un símbolo. O sea a las personas que son católicas, adoran un cristo en una cruz y yo creo que no lo van a poner en el suelo y se van a poner a bailar. O las personas que leen la Biblia poner la Biblia abajo y póngale zapateo. No creo que vayan a ser esas cosas, porque son cosas de respeto, de nuestra religión, cosas muy sagradas para nosotras...(Entrevistada 6, Cañete, 2007).

Al consultarle sobre las razones que llevó a la organización a la utilización de estos símbolos sagrados para la cultura Mapuche, la misma dirigente señala:

Por poca información, porque a nosotras no nos pescan pa'ná, porque no nos preguntan nada, por eso, por eso pasó. Porque si alguien me hubiese dicho -oye sabes que, mira que lindo esta el *cultrún*, ahora vamos a hacer un show folclórico y van a bailar-, me hubiesen dicho con anticipación, yo le habría dicho, "oye para", ahí no se puede bailar, saquen la tapa del *cultrún* y bailen. Pero encima de mi símbolo no pueden bailar. Si alguien me hubiese dicho eso, yo no lo hubiese permitido, pero nadie, nadie se acercó, yo creo que a ninguna Mapuche, no sé si a las otras chiquillas Mapuche que andaban le habrán preguntado.... Eso es grave y si no nos están respetando imagínate nuestros símbolos. ¿Para qué estamos entonces en ANAMURI? ¿Para qué estamos?... (Entrevistada 6, Cañete, 2007).

Se puede decir que, la imagen del "*cultrún*" al centro del escenario fue una manera de expresar la "participación" del mundo indígena, por parte de las organizadoras del congreso. Este hecho marcado posteriormente por el "zapateo" de cuecas chilenas, sobre un símbolo Mapuche. Esta situación se puede interpretar como una forma de representar la idea de integración de los indígenas al imaginario de "nación chilena". En las entrevistas que realicé posteriormente se da cuenta de las dos versiones contrapuestas en

²⁷ Instrumento musical utilizado en la mayoría de los casos por mujeres machis (chaman). La machi desempeña en la cultura mapuche roles religioso y curativos.

relación al uso de ese tipo de simbología en donde existen opiniones diversas entre las mujeres Mapuche participantes de este Congreso.

Esta situación se evidencia en otro testimonio de una mujer Mapuche participante del congreso de ANAMURI:

Para mí, era como algo que a ti te dan importancia de estar arriba, o sea yo veo que ahora ANAMURI, esta en un vínculo de juntarnos. En un principio nos llevaban para acá y para allá, ahora resaltan el *cultrún* y la mística está en un circuito al *cultrún* y eso implica que somos igual a igual. Yo veía esas cosas, siempre la importancia de los saberes de los pueblos y eso es bonito. Hay una importancia y un conocimiento que ellas quieren aprender... (Entrevistada 4, Cañete, 2007).

Identidades compartidas

En la mayoría de las entrevistas realizadas, es posible encontrar elementos que son comunes y elementos diferenciadores entre las mujeres campesinas y las mujeres indígenas. Un primer elemento, en el cual convergen las mujeres que forman parte de ANAMURI es respecto a la temática agrícola, las vivencias de sacrificio, un elemento asociado al imaginario de la vida campesina que se transmite a la mística organizacional. Un elemento de identidad colectiva que transforma a la organización en una "familia" del sacrificio y del compromiso, contenida en una interpretación histórica del país, en la que el sector campesino y el de la mujer tienen entonces un rol importante. Esta situación la podemos encontrar en los testimonios de una mujer Mapuche asistente al congreso:

El campamento fue un momento para redescubrir que nosotros tuvimos una época que no teníamos esto y lo otro, las comodidades. Es como darnos cuenta, que es un momento donde se redescubre las cosas positivas que tiene la agrupación y se redescubre las cosas que hemos vivido como familia. Para mí fue bueno, hubieron cosas súper importantes que se tocaron, pero también hubo disconformismo, porque hubo mucha gente, fue como un acarreo. Hay que ver a las gente que realmente van a ser como dirigente, que van a estar en el tema, pero no sólo acarrear gente por tener gente y gastar mucha plata para nada... (Entrevistada 1, Cañete, 2007).

Otro tema que se encuentra presente en los testimonios reflejan la existencia de varias identidades al interior de la organización, una dirigente Mapuche da cuenta de ello:

La gente *winka* todavía no nos conoce. Porque hay mucha gente que hay que educarla. Ellas creen que porque nos juntamos en un salón juntas, nosotras formamos parte de toda su identidad, de todo lo bueno y lo malo con ellos. Pero no es así, es una forma de donde nosotros

tenemos que ver de hacer cosas en conjunto, pero no son las mismas cosas que podemos hacer [...] Creo que las mujeres chilenas, el hecho de que eran una organización podrían tener mas poder que nosotras. Yo lo veo así, no lo veo como una cuestión que ellas dijeron ya, nosotros vamos a hacer esto y vamos a descubrir esto otro, era como lo bueno y lo que se iba a hacer, pero para ellos es una sola cosa, pero no ven identidades diferentes que puedan haber... (Entrevistada 1, Cañete, 2007).

Este relato es interesante en relación a la multiplicidad de identidades existentes y como estas se mueven al interior de la organización, y por otro lado evidencia las relaciones de poder entre las mujeres campesinas y las mujeres indígenas.

Respecto a la identificación que sienten con ANAMURI, existen variadas opiniones y es posible ver en los siguientes testimonios:

Lamentablemente si puh, o sea yo cuando ando por ahí, dicen ANAMURI, digo, ah, pero si soy de la ANAMURI, pero soy de la ANAMURI no más. Igual me siento orgullosa de ser de una asociación tan grande que representa al país, a las mujeres, a nosotras como trabajadoras, sacrificadas. Igual me alegra que hagan cosas por otras mujeres, porque no todas las veces lo van a hacer por nosotras, por las Mapuche. Hay otros organismos que dicen que lo hacen por nosotras, que no lo hagan bien, aunque dejen la pura embarrada. Pero igual ya hay alguien trabajando por nosotras y que hagan algo por otras mujeres, me deja tranquila en ese sentido, siempre y cuando lo estén haciendo también... (Entrevistada 6, Cañete, 2007).

Este testimonio evidencia la solidaridad de género y de clase, y donde el hecho de formar parte de una instancia nacional la cual promueve los derechos de las mujeres y la representación de las mujeres trabajadoras del país. Otro testimonio respecto a la identificación con la instancia nacional muestra lo siguiente:

Como que de repente si y de repente no, porque en el fondo tú tienes tu identificación con tu pueblo, con tu comunidad. Yo me siento mucho más identificada con mi comunidad que con el resto. Porque soy presidenta de la Asociación Gremial de mujeres, porque es un organismo de representación igual que ANAMURI, pero me siento más identificada con la comunidad indígena, porque formo parte de ella son gente que han nacido y se han criado en conjunto... (Entrevistada 1, Cañete, 2007).

Los elementos definidos previamente y que conforman la base de vivencias comunes y diferenciadores, modelan un tipo de interacción entre mujeres campesinas y mujeres indígenas al interior de la organización. Un testimonio de una mujer campesina de Chiloé muestra lo siguiente:

Ahí he visto diferencias, porque las mujeres indígenas no se consideran chilenas, entonces hay diferencias con nosotras y además que cuando recién nos iniciamos nosotras, quedábamos volando, colgadas. Porque llegaban a hacer sus místicas y nosotras no teníamos idea, no conocíamos esa parte. Entonces, todo eso igual nos ha ayudado a conocer la forma de vida de nuestras mismas compañeras... (Entrevistada 9, Ancud, 2007).

Otro testimonio en esta misma línea y específicamente a las demandas que comparten las mujeres campesinas e indígenas señala lo siguiente:

La demandas comunes con la gente no Mapuche son las cosas agrícolas, ya sea la demanda de la participación misma, como nosotras estamos vinculadas, que servicios tenemos a través de INDAP, cosas así, en eso tenemos más en común... (Entrevistada 1, Cañete, 2007).

Respecto a las ventajas de participar en esta organización constituida mayoritariamente por campesinas chilenas, las mujeres Mapuche señalan:

La ventaja que tiene es que ANAMURI tiene un vínculo nacional y además forma parte de muchas de las Mesas y de los Consejos²⁸. Yo creo que eso es una cosa que a nosotros nos puede servir. Pero también tenemos que ser astutas para poder ver eso. Porque si solo estamos esperando tampoco nos va llegar la información, también debemos buscar la información, para decir esto es lo que quería yo y esto es lo que me sirve...(Entrevistada 1, Cañete, 2007).

Este relato es interesante en el sentido que aporta respecto al porqué de la permanencia de las mujeres indígenas en esta instancia nacional y en el cual ha servido como un escenario para politizar la etnicidad y posteriormente la identidad política de las mujeres indígenas.

Otro de los temas que es posible ver en las entrevistas es la relación que se establecen entre las mujeres no indígenas y las mujeres indígenas, una mujer campesina de sur de Chile señaló lo siguiente:

Como que siempre yo las veía, bueno por lo menos en ANAMURI (...) como si siempre se hablaba de los temas de ellas no más. Siempre el tema indígena presente y nosotras decíamos y bueno nosotros no tenemos nada que decir. O sea, sin desmerecer a nadie, pero igual tuve buena relación con ellas. Cuando fuimos a Licanray, estuvimos en Villarrica. Nos contaban la historia de las luchas que han tenido y sus cosas. Si manifestar eso que siempre, como que siempre se está hablando de lo mismo... (Entrevistada 10, Ancud, 2007).

²⁸ Se hace referencia a las Mesas Mujer Rural que convoca el SERNAM en los cuales dirigentes que pertenecen a ANAMURI se encuentran formando parte.

Respecto a las demandas comunes con mujeres indígenas, la misma dirigente campesina señaló lo siguiente:

Yo creo que las mujeres indígenas tienen más problemas que nosotros, o sea, pero uno igual tiene problemas pero no tanto. Ellas tienen la lucha de su tierra, de sus cosas de los antepasados, que todavía están luchando y no han tenido resultados, o si han tenido en menos cantidad. Entonces como que la lucha a lo mejor puede ser diferente a la nuestra. Porque para nosotros, la demanda es la buena educación de nuestros hijos, que tengamos agua potable, luz eléctrica. Ellas seguramente lo mismo o no sé, a lo mejor ellas quieren vivir más en sus temas de ellas. Yo creo que todas queremos una buena educación para nuestros hijos y que siempre uno quiere que sean un poquito mejor que uno, que no vivan en lo mismo que uno y si viven en lo mismo que tiene uno, pero con mayor acceso a todo, o la salud también que es tan complicado y que tengamos ambas las mismas oportunidades, o sea no hacer separaciones. De repente, yo igual eso pienso ¿porque estamos separados? ¿Porque nos separamos de los indígenas? ¿porqué ellos tienen esas luchas y nosotros estamos como al margen? o que sé yo. Porque si somos chilenos, o ¿ellos no se sienten chilenos? Eso es lo yo he pensado, ¿parece que no se sienten chilenos?... (Entrevistada 10, Ancud, 2007).

El testimonio de esta mujer campesina chilena, es interesante en el sentido que reconoce la existencia de demandas distintas con los pueblos indígenas. Aunque por otro lado, se enfatiza en el tema de la identidad y donde las mujeres indígenas no se sentirían parte de ella. Sin embargo, se valora y se hace un reconocimiento a su planteamiento:

A ellas las veo bien, súper luchadoras, o sea se manejan en sus temas de sus leyes y sus cosas de su gente al derecho, todo. En ese aspecto igual las valoro mucho, ellas se manejan, tú te pones a hablar con ellas y saben todo, las leyes y todas las cosas, saben su tema... (Entrevistada 10, Ancud, 2007).

En tanto otro relato de una mujer campesina de Chiloé sobre la relación entre mujeres campesinas e indígenas evidencia otra situación:

Yo la veo súper natural, aquí por lo menos todas somos iguales, aquí no hay ninguna división entre indígenas y no indígenas. La otra vez yo decía, a mi habría gustado haber tenido apellido indígena. Porque en este momento, las agrupaciones indígenas tienen un montón de beneficios que no tenemos nosotros. Por ejemplo tienen beca escolar, para comprar terreno, un montón de cosas. Las veo igual que a mi, iguales no más, gente sacrificada igual que uno, gente que ha peleado por tantas cosas, no solamente por su tierra sino por su bienestar, por su familia, por sus hijos... (Entrevistada 11, Ancud, 2007).

Se puede decir que, los planteamientos de esta mujer no indígena, representan el ideario homogeneizador, que todavía no asume el valor de la diversidad cultural. Sin embargo, esta visión no es algo aislado, pues es compartido por otras mujeres campesinas como en las bases y constituye un elemento crítico al interior de la organización, en tanto se contraponen al proceso de construcción identitaria indígena y Mapuche en particular.

Por otro lado, este testimonio evidencia una imagen que ha sido construida por los medios de comunicación donde por un lado se muestra al pueblo Mapuche en movilizaciones en contra de la instalación de proyectos de desarrollo y por otro como beneficiarios de compras de tierras por parte del gobierno, becas escolares entre otros.

Relaciones con el Estado y la política

Al Primer Congreso Nacional de ANAMURI, fue invitada de honor la actual Presidenta Michelle Bachelet, quien no asistió excusándose a través de una carta. Esta situación molestó a muchas participantes indígenas y no indígenas del Congreso, quienes lo hicieron sentir:

De pésimo gusto, yo no creo que la ANAMURI la haya invitado un mes antes a ella, no creo que la invitación le haya llegado tan a destiempo como para no agendarla. Que le parezca mucho más importante lo que este pasando en otro lado, bueno no sé, a lo mejor era importante. Pero yo creo que su país, las mujeres, ella es mujer. Era muy importante el Congreso y era muy importante para nosotras tenerla presente a ella y que escuchara nuestras demandas y no la tuvimos. Era nuestra única posibilidad que ella viera que realmente existe ANAMURI y no lo vio... (Entrevistada 6, Cañete, 2007).

Es necesario señalar que el objetivo de esta tesis, no es evaluar los motivos y las razones por los cuales no participó la Presidenta de la República, ni tampoco ningún actor político relevante. Sin embargo, aun cuando se reconoce la participación de muchas dirigentes en partidos políticos que integran la Concertación de Partidos Políticos por la Democracia, a lo que hacen mención las entrevistadas es a la solidaridad de género, al compromiso entre mujeres.

A mí me molestó, porque la Presidenta es una mujer y nosotros somos organización de mujeres y la carta tan linda que mandó. Para mí como mujer y como Mapuche, yo encuentro que para la Presidenta y los gobiernos de la Concertación que se han lavado la boca diciendo -que voy a ayudar al pueblo Mapuche, denme el voto- en el fondo no han hecho ninguna lesera... (Entrevistada 2, Cañete, 2007).

La molestia de que la Presidenta de la república no haya asistido a este evento nacional fue un elemento compartido también por las mujeres campesinas chilenas. Una de ellas señala:

Por una parte yo encuentro que no debió ser. Pero por otra había que tomar en cuenta de que ella no estaba en Chile, pero eso debería haber sido agendado antes, si la invitación fue hecha hace mucho tiempo, yo encuentro que estuvo mal hecho que ella prefiriera salir al exterior, a estar con tantas mujeres que tienen realidades tan grandes y tantas necesidades como las que tenemos las mujeres del campo... (Entrevistada 11, Ancud, 2007).

Por otro lado, desde las mujeres indígenas existe un cuestionamiento hacia las políticas del gobierno y especialmente en el tema de acceso a los créditos y donde perciben pocos avances:

Acá en INDAP en Cañete, cuando hemos ido a solicitar crédito dicen, -ya, vamos a ver la posibilidad, vengan tal fecha si hay una posibilidad de proyecto-. Siempre piensan en los hombres primero y después las mujeres, lo último queda para uno y es porque no confían en una. Igual cuando te hacen llenar una ficha y dicen ¿en qué trabaja usted? Yo soy [...] y uno no alcanza a decir nada y dicen -ya eres una dueña de casa- y uno se saca la cresta trabajando en la huerta, sacando papas y es sólo ¿dueña de casa? Una cosa que no tiene valor para INDAP²⁹. ¿Y cuantas mujeres productoras habemos que no somos valorizadas?. En cuanto a PRODEMU,³⁰ en vez de estar dando capacitaciones en pintar pañitos ¿por qué no hacen una escuela de dirigentes enseñando a reclamar los derechos? Por eso tenemos dirigentes tan pobres en comparación cuando uno sale del país, hay chicas de 13 y 14 años que se saben al revés y al derecho lo que el gobierno hace. En cambio acá, nadie sabe. Una mujer se muere sin saber las políticas del gobierno (Entrevistada 6, Cañete, 2007).

Este testimonio es importante, en tanto se encuentran elementos claves de la participación de las mujeres en esta organización nacional y son algunos de los fundamentos de participación que dicen relación con la emergencia de un sujeto mujer, que se plantea de manera crítica y reflexiva en cuanto a su rol, a su auto imagen, a la visión que tienen las políticas públicas y que tienden aún a su domesticación. Sobre la

²⁹ Instituto Nacional de Desarrollo agropecuario. Organismo estatal dependiente del ministerio de agricultura y que apoya a la agricultura familiar campesina. Fue creado el año 1962 bajo el gobierno del entonces presidente Jorge Alessandri.

³⁰ Fundación para la promoción y desarrollo de la mujer. Organismo creado el año el año 1990 por iniciativa del gobierno de la concertación Patricio Aylwin. Es una institución de derecho privado sin fines de lucro y forma parte de la red de fundaciones del área sociocultural de la presidencia de la república.

base de estos fundamentos, era posible pensar que las voces del olvido se iban a hacer presente frente a la presidenta Michelle Bachelet.

Otro relato muestra las motivaciones que llevaron a integrarse a una organización integrada en su mayoría por mujeres campesinas chilenas.

Creo que era como para unir más fuerzas, no por participar en una organización no más. Llamaba la atención porque eran hartas mujeres y había *winkas* y Mapuche. En ese tiempo, yo no era tanto que defendiera a lo Mapuche como Mapuche no más. Antes pensaba como que todas las mujeres en general pasábamos por momentos malos. Para mí, no tenía tanta diferencia entre la mujer Mapuche y la mujer *winka* y no hacía esa separación. Después ya cuando me fui como tal como Mapuche, fui cambiando de mentalidad. Pero no significa que yo a las *winkas* las desprecio, para mí las mujeres *winkas*, han sido excelente personas, me han ayudado más las *winkas* que las Mapuche... (Entrevistada 2, Cañete, 2007).

El relato de esta lideresa Mapuche es interesante en el sentido que al momento de integrar a una organización de carácter nacional y donde confluyen mujeres del mundo rural en su mayoría mujeres campesinas chilenas y donde comienzan a reconocer sus diferencias con otras mujeres y donde ellas asumen su identidad propiamente tal como parte de un pueblo distinto y con sus propias particularidades.

¿De la identidad étnica a la identidad política de pueblo?

La información recogida en las entrevistas con las mujeres Mapuche entrega luces, respecto de la estrechez que sienten las mujeres indígenas al interior de la organización nacional, en este caso en los conflictos de connotación étnica que provocan sus propuestas. En definitiva, los conflictos y los cambios asociados a espacios de vivencia e interacción multicultural, con escasos intentos de superarlos por medio de la construcción de estrategias de convivencia intercultural.

La identidad genérica y de clase de las mujeres campesinas y las mujeres Mapuche que se sienten discriminadas al interior de las organizaciones mixtas, ligadas por la ruralidad, fue uno de los ejes que dio origen a ANAMURI. Posteriormente a este proceso, la identidad étnica se comenzó a vislumbrar a través de una paulatina toma de conciencia de parte de las mujeres Mapuche específicamente, asociadas a las diferencias culturales que se manifestaban de forma natural y por la toma de conciencia respecto de indicios de discriminación étnica, por la no inclusión de una letra en la sigla de la organización y por su participación marginal en la toma de decisiones al interior de la

organización entre otros. Lo anterior que pudiera haber sido considerado una ventaja inicialmente para la organización, fue causa de conflictividad no resuelta hasta el día de hoy.

Además es posible constatar a través de esta investigación la existencia de dos momentos claves dentro de la construcción de la organización en relación al tema indígena. En un primer momento, las mujeres líderes representantes del mundo campesino asumen una actitud de no abordar el tema, en que se basa y fundamenta en la idea de “respetar su mundo” y un segundo momento, donde la organización nacional incluye de manera “obligada” la condición étnica, en concordancia con otras acepciones de género y de clase. Es indudable que este proceso no fue tarea fácil para las primeras mujeres Mapuche que tuvieron que utilizar mecanismos de presión como el retiro de sus organizaciones de base.

Entonces, es posible preguntarse ¿Qué es lo que permitió cambiar la relación, desde el desconocimiento por omisión, a su inclusión por obligación? Se puede identificar hipotéticamente un factor que pudo incidir en este proceso, que es la experiencia previa de participación política de algunas mujeres indígenas. De tal manera que en un punto del desarrollo organizacional, en el cual pudieron negociar políticamente su inclusión como mujeres con identidad étnica.

Respecto de este capital político con el que cuentan las mujeres Mapuche, lo podemos ligar a su inclusión en partidos políticos chilenos o a su participación en el movimiento social, en este caso específico, Mapuche. Este capital, va sumando experiencias a partir del proceso de toma de conciencia étnica y política, por medio de la inclusión de demandas por mayor respeto y reivindicaciones en torno a la situación que viven en la actualidad las comunidades Mapuche afectadas por compañías transnacionales que explotan recursos naturales en los territorios ancestrales.

Sin embargo, lo planteado por las mujeres Mapuche en las entrevistas, es que aún no se asume en la organización el peso y el valor que tiene la temática indígena. Además se agrega a esta percepción, la crítica que se realiza a las organizadoras del Congreso Nacional de ANAMURI y donde la organización hace uso de los símbolos propios de del pueblo Mapuche como es el caso del *cultrún*. Debido a lo anterior, no es posible desde una organización social intercultural dar respuesta respecto de donde desembocará este proceso de construcción interétnica. Aunque se puede deducir que la condición étnica se ha convertido en una muestra en escala, de una situación que

atraviesa la sociedad chilena, signada por la integración e invisibilización de las diferencias culturales.

Conclusiones

La comparación de dos manifiestos, el primero de las mujeres indígenas y el manifiesto general de ANAMURI se pudo observar la existencia de puntos de encuentro y puntos donde divergen. Los puntos donde coinciden tanto mujeres campesinas e indígenas se relacionan con la preocupación por el medio ambiente y apuntan sus críticas a las grandes empresas nacionales e internacionales por su destrucción. Sumado a ello, demandan al Estado chileno el reconocimiento de los pueblos originarios a la autonomía y autodeterminación y se oponen a la aplicación de leyes antiterroristas. Por último, ambas declaraciones coinciden en que el estado chileno realice cambios a nivel de su constitución como es la derogación del sistema binominal.

En tanto los puntos donde divergen ambas propuestas es respecto a la temática de tierras existiendo valoraciones distintas, donde para las mujeres campesinas su uso está centrado en lo material. En cambio para las mujeres indígenas se relaciona con la cosmovisión como pueblos y donde el ser humano cohabita y coexiste como es un elemento más de la naturaleza. Se podría decir entonces que las mujeres indígenas han logrado posicionar su agenda indígena y permear el accionar de la organización nacional y donde sus demandas se enfocan al Estado.

En cambio, la agenda general de ANAMURI amplía su crítica hacia el sistema económico neoliberal y donde un elemento fundamental para enfrentarse a este sistema es establecer alianzas transnacionales entre organizaciones campesinas afines.

Respecto al análisis del congreso de ANAMURI, mostró algunos elementos relacionados con la forma en que las mujeres se plantean el fenómeno de la diferenciación étnica y con la existencia de un imaginario histórico cultural de la integración "Somos todas iguales", no sólo como imagen de homogeneidad de género, sino también como forma de buscar puntos de encuentro con las mujeres indígenas. Se puede decir que en el imaginario de Chile, los Mapuche estarían formando parte de la construcción identitaria de país.

Sin embargo, la lucha por la diferenciación étnica genera tensiones y conflictos al interior de la organización y que evidencian a partir de la inclusión de la "I", hasta la forma en que las mujeres Mapuche se ven representadas en la organización. Por otro

lado, la valoración de la diferencia se hace sólo en relación a los beneficios que trae aparejado.

Entonces es posible preguntarse ¿donde participan las mujeres indígenas? ¿En que espacios? Al parecer uno de los momentos y espacios importantes donde se expresó un cierto tipo de participación, fue durante la realización del congreso el que se inició con una mística como parte de la inauguración. Luego, durante el desarrollo del evento se visualizaron elementos simbólicos Mapuche en el escenario, específicamente un *cultrún*. Frente a esta representación simbólica es posible preguntarse ¿Que es lo que quiere significar?

Se podría decir que, la idea de integración histórica no sólo es un discurso político gubernamental, sino también, forma parte del imaginario de la vida cotidiana de la mujer chilena rural. Otro aspecto donde se expresa la participación, es en el ámbito de los roles, en especial de las dirigentas y de las socias, comprometidas, "sacrificadas". Es la búsqueda de puntos comunes sobre la base de la vida campesina, el punto que las une en la organización y en la forma en que encaran sus actividades e iniciativas.

En tanto, las delegadas reclaman su derecho a tener voz en las resoluciones finales del Congreso, no sólo como espectadoras, sino como sujetos que tienen voz y participación. Para ordenar estos elementos, se debe entender las interacciones sociales como modelo, pues lleva a considerar cuestiones como: los roles culturalmente definidos para las dirigentas, es decir como más cercanas a la gente; demandas de participación intra-organizacional, que se relacionan con asuntos prácticos, de asumir responsabilidades al interior de la organización y por último, las demandas de participación en el ámbito público, específicamente políticas públicas que marginan a la mujer rural como sujeto.

Las entrevistas realizadas, revelan la existencia de un modelo de interacción, en la que entran a mediar, roles ideales para las dirigentas, actitudes frente a la cotidianeidad. En tanto, respecto al ámbito de la identidad política, existen dos modelos de identidad. Uno de ellos es el modelo antiguo de integración, donde el pueblo Mapuche estaría formando parte de la nación chilena. Sin embargo, también se puede avizorar un modelo identitario de corte más "nacionalista" o/u "autonómico". Este último es el modelo que ha ido confrontándose al imaginario organizativo mixto, una religión propia, historia y demandas propias.

La relación entre la identidad política Mapuche y la construcción de relaciones al interior de la organización, están vinculados entre si. La visión instrumental de la organización, como forma de acceder a información y/o beneficios, es una manera de entender el proceso de identificación política a un imaginario cultural distinto, que se pone en tensión al momento de usar determinado tipo de simbologías, o en cuanto a tipos de decisión. Un aspecto que no es abordado tanto en las mujeres campesinas e indígenas se refiere a la temática de las relaciones de género y donde en la vida cotidiana de las mujeres los temas de sobrevivencia son lo más prioritario.

CAPÍTULO V CONCLUSIONES

En este último capítulo realizo una reflexión sobre la participación política de las mujeres indígenas en una organización de carácter nacional como es ANAMURI y que está constituida mayoritariamente por mujeres campesinas chilenas.

La tesis se inició con una presentación de la literatura la cual abordó las investigaciones realizadas sobre mujeres indígenas y los elementos que han posibilitado la emergencia de liderazgos de las mujeres indígenas en América latina.

En el caso del Ecuador la revisión bibliográfica mostró que el tema de los liderazgos de las mujeres indígenas de los años cincuenta dependieron de factores como: la posición social y el prestigio familiar (Cervone, 1988). En cambio, los liderazgos contemporáneos dependen de elementos como el acceso a la educación, los proyectos y representación comunitaria, espacios de representación política y de las experiencias de violencia y discriminación vividas en la relación con la sociedad dominante (Prieto et al; 2005).

Otros estudios evidenciaron la existencia de tensiones entre las demandas por los derechos colectivos y los derechos individuales en las sociedades indígenas y como lo señalan las autoras Deere y León (2000) las mujeres indígenas no tendrían las mismas oportunidades de acceso a la tierra que los hombres y donde además las propias costumbres tradicionales las estarían dejando de lado. Esta misma realidad es abordada en el caso de México por Sierra (2004) y Hernández y, en Chile por Richards (2007).

Un elemento que no se abordó en la literatura revisada fue el tema de clase como un elemento que permitiría explicar las alianzas que se establecen entre mujeres campesinas e indígenas y que es el caso de estudio de esta tesis.

Recordemos que en América latina las lideresas indígenas se han posicionado de manera crítica frente a los movimientos de mujeres y donde ellas abogan por el reconocimiento de sus diferencias y cuestionan la idea de un sujeto mujer universal. Este planteamiento recoge a las teóricas del feminismo de la diversidad como Parpart (1994) y Mohanty (1991).

En el caso de esta tesis y a la luz de la información recogida en el capítulo dos, se muestra que durante el proceso de reforma agraria y los diversos gobiernos en Chile excluyeron tanto a las mujeres campesinas como indígenas como beneficiarias de la reforma agraria y donde la política estatal la tendió a domesticar a través de los

llamados Centros de Madres. Aunque se les reconoce como un espacio de socialización de sus preocupaciones y donde encontraron el apoyo de otras mujeres.

A partir de la década de los años sesenta la participación política de las mujeres Mapuche comienza a ser notoria. Es así, como en el período de la Unidad Popular (1970- 1973) las mujeres asumieron roles protagónicos al interior del movimiento Mapuche encabezando las tomas de tierras. Sin embargo, en este período se asumía como principal contradicción la lucha de clases y donde el pueblo Mapuche debía sumarse al campesinado chileno.

Durante la dictadura militar de Pinochet la perspectiva clasista fue modificada con la intervención estatal y donde un elemento gatillante en la reorganización del movimiento Mapuche fue una ley indígena que promovía la división de sus territorios y que tenía como finalidad el ingreso de las tierras al mercado. En este proceso de emergencia organizacional y disputa no estuvieron ajenas las mujeres Mapuche y donde ellas se integraron a las organizaciones mixtas indígenas participando en la lucha por impedir la división de tierras y por el retorno a la democracia en el país. En este marco general se generaron condiciones para la politización de la condición étnica; es decir, permitió la generación de un argumento en tanto pueblo Mapuche.

Por otro lado, las mujeres Mapuche comienzan un proceso donde critican y cuestionan su posición de subordinación en la sociedad Mapuche situación que las llevará posteriormente a formar sus propias organizaciones con una agenda que en alguna medida las benefició como mujer.

A partir de la llegada de la democracia en los años noventa y durante el gobierno de transición democrática, encabezado por Patricio Aylwin se promulgó una nueva ley indígena en el año 1993. Ello permitió la emergencia de una mayor cantidad de organizaciones femeninas en las comunidades rurales así como en las zonas urbanas. Estas emergieron como una forma de acceder a recursos del Estado y para abordar temáticas específicas no tratadas por las organizaciones mixtas, como es la violencia intrafamiliar, sin descuidar las demandas más generales como pueblo Mapuche que lucha por ser reconocido como tal por el Estado chileno.

En el año 1998 mujeres Mapuche iniciaron un proceso de vinculación a redes más amplias de representación, como es a la Asociación Nacional de Mujeres Rurales e Indígenas (ANAMURI). Este proceso ha sido abordado en el capítulo tres. Pero, ¿por qué las mujeres Mapuche optaron por aglutinarse en una organización de mujeres

campesina conformada en su mayoría por mujeres chilenas?

A lo largo de esta investigación se evidencia que el hecho de que ANAMURI sea una organización con una presencia nacional a través de todo Chile, con un importante número de asociadas y reconocida por los servicios estatales sirvió para que las mujeres indígenas hayan posicionado su propia agenda como pueblo. Es decir, este escenario multicultural permitió la politización de la identidad étnica y además logró permear el accionar de la organización nacional, que se evidencia cuando la organización apoya las reivindicaciones del pueblo Mapuche a través de declaraciones de prensa, en los diversos documentos y en las actividades que desarrolla.

En tanto, las mujeres Mapuche han logrado posicionar una agenda indígena en ANAMURI debido a que las primeras mujeres indígenas que se integraron a esta instancia nacional ya contaban con una experiencia previa en movimientos indígenas y en partidos políticos de izquierda. Sin embargo, se ha visto que este proceso de vinculación a este espacio intercultural, donde confluyen mujeres diversas, no ha estado exento de tensiones y conflictos. Lo anterior se produjo desde los inicios de la organización cuando las mujeres indígenas reclamaron su inclusión en el nombre de la organización. Recordemos que el nombre cambió de ANAMUR a ANAMURI, con un explícito reconocimiento a las mujeres indígenas.

En el capítulo cuarto se muestran otros elementos del conflicto y que se produce cuando la organización nacional utiliza elementos simbólicos propios de la cultura Mapuche en sus actividades que se expresan en el uso del cultrún y a través del uso de la vestimenta de las mujeres indígenas. Esta situación se vio reflejada durante la realización del Primer Congreso Nacional de ANAMURI, efectuado en marzo de 2007.

Es a través de la participación en una organización nacional como ANAMURI donde las mujeres Mapuche han generando una conciencia respecto a sus derechos como pueblo Mapuche y como mujeres. Lo anterior se puede ver cuando las mujeres Mapuche adquieren conocimientos sobre los diversos instrumentos internacionales que el Estado ha ratificado a favor de las mujeres como es la convención de la CEDAW.

Sumado a ello, la alianza entre las mujeres indígenas y mujeres campesinas ha permitido tener una mayor fuerza para posicionarse y negociar sus propuestas frente a los gobiernos regionales y nacionales. Es indudable que el tener una agenda común como mujeres campesinas e indígenas ha logrado incidir en alguna medida en los cambios de políticas estatales hacia los sectores rurales y donde las mujeres presionan

por ser escuchadas.

De igual manera, la unión entre mujeres indígenas y campesinas en este espacio intercultural ha permitido elevar una crítica conjunta frente al Estado chileno y al sistema económico neoliberal por su carácter excluyente, homogenizador y patriarcal que las tiende a domesticar y específicamente donde las políticas públicas las marginan como sujeto de derechos. Sin embargo, estas políticas son contestadas por las mujeres Mapuche que reclaman derechos como pueblo que en la actualidad lucha por ser reconocido por el estado chileno.

Se puede decir que tanto mujeres campesinas como indígenas al interior de ANAMURI estarían compartiendo identidades comunes como mujeres y de una proveniencia como es la vida rural campesina y donde prima el espíritu del "sacrificio" y el esfuerzo. Por otro lado, la organización nacional es percibida por las mujeres campesinas e indígenas como una "gran familia" la cual les ha entregado herramientas como es la capacitación y la formación y donde han podido fortalecer sus liderazgos sociales y políticos y elevar una voz conjunta frente al Estado.

Es a través de la vinculación que mantiene ANAMURI a redes transnacionales como es la Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo y Vía Campesina ha posibilitado que tanto las mujeres campesinas como indígenas hayan adquirido conocimientos sobre posiciones internacionales de los movimientos rurales "antiglobalización" y que han permeado a sus organizaciones locales. Un ejemplo de lo anterior es la campaña de las semillas que la organización se encuentra desarrollando y donde conjuntamente enfrentan temáticas relacionadas con la defensa de los recursos naturales y la biodiversidad.

El caso analizado muestra la importancia de establecer alianzas entre mujeres diversas y especialmente cuando el actual sistema neoliberal margina, excluye a mujeres campesinas e indígenas. Lo anterior encuentra sentido en teóricas como Mohanty (2006) que señala no sólo hacer énfasis en las diferencias y particularidades sino en establecer coaliciones con organizaciones multiculturales en un marco de una globalización excluyente.

Se puede decir entonces que esta experiencia organizativa única en su tipo en Chile es un aporte en la medida que ha posibilitado la construcción de alianzas y a las relaciones respetuosas de la diversidad cultural. Sin embargo, uno de los desafíos es si las mujeres campesinas serán capaces de aceptar la diversidad étnica de los pueblos

indígenas y del establecimiento de nuevas prácticas de tolerancia.

En tanto los temas pendientes en este espacio intercultural se relacionan con el abordaje de las relaciones de género y donde esta investigación mostró que tanto para las mujeres campesinas e indígenas no es un tema prioritario. Por lo tanto es un desafío que la organización nacional debe tomar en cuenta en sus líneas de acción. Otro de estos desafíos pendientes es construir a las mujeres Mapuche como diversas y con múltiples identidades que están en constante movimiento.

BIBLIOGRAFÍA

- Anamuri (2000) *Mujeres Rurales e Indígenas en marcha hacia el nuevo milenio* ed. por Margarita Bastias. Editorial Octavio: Santiago de Chile.
- _____ (2006) *El correo de las mujeres del campo*. Boletín bimensual: Santiago de Chile.
- Aylwin, José (2002) “Tierra y territorio mapuche: un análisis desde una mirada histórica jurídica”; en *En territorialidad mapuche en el siglo XX. Instituto de estudios indígenas UFRO*. Ediciones Escaparate: Temuco, Chile.
- Barrios de Chungará, Domitila y Moema Viezzer (1978) “*Si me permiten hablar*”: *Testimonio de Domitila, una mujer de Bolivia*. Siglo XXI Editores: México.
- Burgos Debray, Elizabeth (1983) *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. Casa de las Américas: La Habana.
- Bengoa, José (2000) *Historia del pueblo mapuche: Siglo XIX –XX*. Lom ediciones: Santiago de Chile.
- Boaventura de Sousa Santos (1998) *La Globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*. Editorial Universidad Nacional de Colombia; Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales; Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Administrativos (ILSA): Bogotá, Colombia.
- Coordinadora de Mujeres de Organizaciones de Mujeres e Instituciones Mapuche (1995) *Memoria Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas*. No publicado. Temuco, Chile.
- Crespi, Muriel (1976) “Mujeres campesinas como líderes sindicales: la falta de propiedad como calificación para puestos públicos”, *Estudios Andinos*, 5 (1): 151-170.
- Crain, Mary (2001) “La interpretación de género y etnicidad: nuevas autorepresentaciones de la mujer indígena en el contexto urbano de Quito”, en Gioconda Herrera (compil.) *Antología de estudios de género*. Pp. 351-379. FLACSO; ILDIS: Quito, Ecuador.
- Cervone, Emma et al (1998) *Mujeres contracorriente. Voces de líderes indígenas*. Edit. ACDI- CEPLAES: Quito, Ecuador.
- Chirix García, Delfina (2003) *Alas y Raíces, afectividad de las mujeres mayas. Rik'in ruxik' y ruxe'il, ronojel kajowab'al ri mayab' taq ixoqi'*. Editorial Grupo de Mujeres Mayas Kaq'la, Nawal Wuj: Guatemala.
- Deere, Carmen Diana y Magdalena León (2002) *Género, propiedad y empoderamiento. Estado, tierra y mercado en América Latina*. Editorial Tercer Mundo: Bogota.
- Foester, R. y Sonia Montecino (1988) *Organizaciones, líderes y contiendas mapuches: 1900-1970*. Ediciones CEM: Santiago, Chile.
- Garcés, Dávila, Alicia (2006) *Relaciones de género en la Amazonía Ecuatoriana. Estudio de caso en comunidades indígenas Achuar, Shuar y Kichua*. Ediciones Abya Yala; CEDIME; DED: Quito, Ecuador.
- Guzmán Gallegos, María Antonieta (1997) “*Para que la yuca beba nuestra sangre*”, *Trabajo, género y parentesco en una comunidad quichua de la Amazonía Ecuatoriana*. Ediciones Abya- Yala; CEDIME: Quito, Ecuador.
- Herrera Gioconda (2001) *Antología de Estudios de Género*. FLACSO: Quito, Ecuador.
- Hernández Castillo, Rosalía (2001) “Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígena y sus demandas de género”, *Debate Feminista*, 12, vol. 24.

- Herbor Eyzaguirre, M. (1999) *Identidad étnica femenina de mujeres mapuche migrantes a la ciudad de Temuco*. Tesis para optar al grado de Antropología. Universidad Católica de Temuco: Temuco, Chile.
- Instituto Nacional de Estadísticas, Censo (2002) “Síntesis de resultados”. Documento electrónico disponible en <http://www.ine.cl/cd2002/sintesiscensal.pdf>, visitado el 15 de febrero 2008.
- Lago, Maria Soledad (1986) “La mujer rural en el modelo neoliberal Chileno”, en *La mujer y la Política agraria en América Latina*, ed. por Carmen Diana Deere y Magdalena León. Siglo XXI Editores de Colombia Ltda: Colombia.
- Lavanchy, Javier, (1999) “Conflicto y propuestas de autonomía Mapuche”. Documento electrónico disponible en <http://www.mapuche.info/mapuint/lava1.html> , visitado el martes 9 de octubre 2007.
- Luna, Laura (2001) “La mujer mapuche: Construyendo su identidad entre el mundo rural y el urbano”, en *Memoria, tradición y modernidad en Chile. Identidades al acecho*. Cedom: Santiago de Chile.
- Ley Indígena 19.253 (1993) Documento electrónico disponible en <http://www.xs4all.nl/~rehue/ley/ley-1.html>, visitado el 15 de febrero de 2008.
- Mallon, Florencia (2004) *La sangre del copihue. La comunidad mapuche de Nicolás Ailio y el Estado Chileno 1906- 2001*. Lom Ediciones: Santiago de Chile.
- Mariman José (2000) “El conflicto nacionalitario y sus perspectivas de desarrollo en Chile: El caso Mapuche”. Documento electrónico disponible en http://www.archivochile.com/Pueblos_originarios/estud/POestudios0001.pdf, visitado el 15 de febrero de 2008.
- Mideplan (2007) “Nuevas políticas indígenas de la presidenta Bachelet”, en *Boletín Número 1*. Gobierno de Chile: Santiago de Chile.
- Mohanty, Chandra (1991) “Under Western Eyes”, en *Feminist Scholarship and colonial discourses*” ed. por Chandra Mohanty, Ann Russo y Lourdes Torres. Pp. 51-80. Indiana University Press: Blomington.
- _____ (2003) “Under Western Eyes” Revisited: Feminism solidarity Through Anticapitalism Struggles. *Signs*, 28, n. 2. University Press.
- Muratorio, Blanca (2000) “Identidades de mujeres indígenas y política de reproducción cultural en la Amazonía Ecuatoriana”, en *Etnicidades* comp. por Andrés Guerrero. FLACSO-ILDIS: Quito, Ecuador.
- Oliva, María Carolina (2003) *Tesis Asociatividad en Mujeres rurales en Chile. El caso de la Asociación Nacional de Mujeres Rurales e Indígenas*. ANAMURI: Chile.
- Olivera, Mercedes (2005) “Las mujeres y las Luchas de los pueblos Indígenas”. “La participación de las mujeres indígenas en los movimientos Sociales”, en *Movimiento Indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo* coord. por Fabiola Escárzaga, Raquel Gutiérrez. Edit. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla: México.
- Oxman, Verónica (1983) “La participación de la Mujer Campesina en organizaciones: Los centros de rurales”, en *Resultados de investigación Número 12*. Grupo de Investigaciones Agraria; Academia de Humanismo Cristiano: Santiago de Chile.
- Paulson, Susan (1996) “Familias que no “conjugan” e identidades que no conjugan: la vida en Mizque desafía nuestras categorías”, *Ser mujer, chola, o birlocha en la Bolivia postcolonial de los 90* ed. por Silvia Rivera. Editorial del Ministerio de Desarrollo Humano: La Paz, Bolivia.
- Parpart, Jane (1996) “¿“Quien es la “otra”?: Una critica feminista postmoderna de la teoría y la practica de mujer y desarrollo”, *Debate Feminista*, a7, v.14.

- Pacari, Nina (1988) “La mujer indígena: reflexiones sobre su identidad de género”, en *Ciudadanía y participación política. Memoria del Simposio. El abordaje del Género en América latina y su incidencia en los cambios socio-políticos* comp. por Guadalupe León. Ediciones Abya Yala: Quito, Ecuador.
- Pequeño, Andrea (2006) *Imágenes en disputa. Representaciones de mujeres indígenas de la Sierra ecuatoriana*. FLACSO: Quito, Ecuador.
- Prieto, Mercedes et al (2005) “Las mujeres indígenas y la búsqueda del respeto”, en *Entre las crisis y las oportunidades* ed. por Mercedes Prieto. Pp. 155-194. CONAMU; FLACSO; UNIFEM; UNFPA: Quito, Ecuador.
- Peysers, Alexia (2003) *Desarrollo, Cultura e Identidad. El caso del mapuche urbano en Chile*. Presses Universitaires de Louvain: Bélgica.
- Radcliffe, S. y S. Westwood (1999) *Rehaciendo la nación: lugar, identidad y política en América Latina*. Abya-Yala: Quito, Ecuador.
- Railaf, Rafael et al (2006) *A desalabrar. Historias de mapuches y chilenos en la lucha por la tierra*. Editorial Ayún: Santiago de Chile.
- Reuque, Isolda (2002) *Una flor que renace: autobiografía de una dirigente mapuche*, ed. por Florencia Mallon. Lom ediciones: Santiago de Chile.
- Rebolledo, Loreto (1997) “Las mujeres rurales en el contexto de la modernización agraria”, *Secta Serie*, número 5. Documento electrónico disponible en <http://www.anales.uchile.cl/6s/n5/estudios6e.html>, visitado el 20 de Febrero 2008.
- Richards, Patricia (2002) “Expandir el concepto de la ciudadanía de las mujeres: La visión de pueblo y la representación de las mujeres mapuche en Sernam”, en *Impactos y desafíos de las crisis internacionales. Chile 2001-2002*. Pp. 267-297. FLACSO: Santiago de Chile.
- _____ (2007) “Mujer Mapuche, política pública y derechos humanos en el sexenio de Lagos”, en *El Gobierno de Lagos, los pueblos Indígenas y el “Nuevo Trato* ed. por Nancy Yañez, José Aywin. Lom Ediciones: Santiago de Chile.
- Ruiz, Apen (2001) “La india bonita: nación, raza y género en el México revolucionario”, *Debate Feminista* 24, año 12 (octubre), México. Documento electrónico. <http://www.laneta.apc.org/debate/editorial24.htm>, visitado el 20 de febrero de 2008.
- Sánchez Néstor, Marta (2005) *La doble Mirada, Voces e Historias de mujeres Indígenas Latinoamericanas*. Instituto de liderazgo Simone de Beauvoir; UNIFEM: México.
- Sierra, María Teresa (2004) “Derechos Humanos, etnicidad y Género: Reformas legales y retos antropológicos”, en *El Estado y los Indígenas en tiempos del PAN: Neoindigenismo, legalidad e identidad* coord. por Rosalía Aída Hernández, Sarela Paz y María Teresa Sierra. Editorial Porrúa. México.
- Silva Donoso, María (1987) *La participación política de la mujer en Chile: las organizaciones de mujeres*. Editorial Fundación Friederich Naumann: Buenos Aires, Argentina.
- Schneider, Arnd (2004) “Indias a la moda: el caso de “Huellas 2002”, en *Mujeres y nacionalismos en América latina: de la independencia a la nación del nuevo milenio* coord. por Gaby Herstein y Natividad Gutiérrez. UNAM: México.
- Stoll, David (2002) “Rigoberta Menchu y la historia de todos los guatemaltecos pobres”. Documento electrónico disponible en: <http://www.nodulo.org/bib/stoll/rmg.htm>, visitado el 16 de Abril de 2008.
- Stavenhagen, Rodolfo (2003) “Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas sobre su visita a Chile”. Documento electrónico disponible en

<http://www.derechos.org/nizkor/chile/doc/staven6.html>, visitado el 17 de Febrero de 2008.

- Toledo, Víctor (2005) *Pueblo Mapuche. Derechos colectivos y territorio: Desafíos para la sustentabilidad democrática*. Programa Chile sustentable; Lom ediciones: Santiago de Chile.
- Valenzuela, María Elena (1987) *La mujer en el Chile Militar, Todas íbamos a ser reinas*. Ediciones Chile América; Cesoc- Achip: Santiago de Chile.
- Valdés, X. et al (1983) *Historias testimoniales de mujeres del campo*. Pemci- AHC: Santiago de Chile.
- Weismantel, Mary (2001) “Alimentación, género y pobreza en los Andes ecuatorianos. Práctica: vida en la cocina”, en *Antología de Estudios de Género* ed. por Gioconda Herrera. FLACSO: Ecuador.

Documentos:

- Asamblea indígena Cañete (1988), Asamblea nacional Copiapó (2007).
I Asamblea Nacional Santiago 1999, Asamblea Bahía Inglesa (2001).
Boletín Congreso ANAMURI (2007)
Declaración prensa ANAMURI (2007)
Declaración Indígena (2007)
Declaración final Congreso ANAMURI, 2007.
Documentos Vía Campesina, 2007
Documentos Declaración II Asamblea de mujeres de la CLOC (2001)
Estatutos ANAMURI (2007)
Tríptico ANAMUR (1998)

ANEXO 1
Entrevistadas, localización y código correspondiente

<i>Nombre de la entrevistada</i>	<i>Localización</i>	<i>Código</i>
Alicia Maribur	Cañete	Entrevistada 1
Petronila Catrileo	Cañete	Entrevistada 2
Juanita Viluñir	Cañete	Entrevistada 3
Silvia Nain	Cañete	Entrevistada 4
María Esther Nain	Cañete	Entrevistada 5
Dominica Quilapi	Cañete	Entrevistada 6
Amalia Flores	Ancud	Entrevistada 7
María Guineo	Ancud	Entrevistada 8
Gladys Linenbrick	Ancud	Entrevistada 9
Elsa Rojas	Ancud	Entrevistada 10
Gloria Martinich	Ancud	Entrevistada 11

ANEXO 2

Pauta de entrevistas

1. ¿Cuál es tu nombre y a qué comunidad perteneces?
2. ¿Desde cuándo empezó a participar en organizaciones de mujeres?
3. ¿Qué las motivó para organizarse como mujeres?
4. ¿Ha tenido usted algún cargo en su organización?
5. ¿Desde cuándo se integraron a ANAMURI y qué las motivó a integrarse a esta organización de mujeres campesinas?
6. ¿Tuvieron alguna dificultad para integrarse a ANAMURI?
7. ¿Cuáles son las demandas comunes con las mujeres campesinas y las demandas propias como mujeres Mapuche y estas han sido acogidas por ANAMURI?
8. ¿Cómo ha sido la relación con las otras mujeres indígenas y con las mujeres campesinas?
9. ¿Considera usted que existe participación de las mujeres mapuche al interior de ANAMURI?
10. ¿Qué piensas de la Comisión Indígena?
11. ¿Ha sentido discriminación al interior de ANAMURI?
12. ¿Has participado en algún evento nacional o internacional por ANAMURI y qué le pareció esta experiencia?
13. ¿Qué le pareció el último congreso de ANAMURI y que opina de los símbolos que había ahí?
14. ¿Que piensas de la Carta que mando la Presidenta de la República?
15. ¿Cómo ves el futuro de ANAMURI y la participación de las mujeres mapuche?
16. ¿Te sientes identificada con ANAMURI?
17. ¿Qué piensas de las negociaciones que tiene ANAMURI con el Estado?
18. ¿Cómo ha sido la relación de tu organización con el Estado específicamente con instituciones como CONADI, SERNAM, INDAP y PRODEMU?
19. Como organización, ¿han recibido algún apoyo o alguna experiencia de proyecto conjunto con ANAMURI?
20. ¿Cuáles son las ventajas de participar en una organización nacional como ANAMURI?