

FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ECUADOR
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA Y ESTUDIOS DE GÉNERO
CONVOCATORIA 2011-2013

TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN CIENCIAS SOCIALES CON
MENCIÓN EN GÉNERO Y DESARROLLO

MUJERES MAPUCHE EN LUCHA POR LA TIERRA:
REIVINDICANDO DERECHOS Y UTOPIÁS COMUNITARIAS FRENTE AL
PATRIARCADO

CAROLA ANDREA PINCHULEF CALFUCURA

FEBRERO 2014

FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ECUADOR
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA Y ESTUDIOS DE GÉNERO
CONVOCATORIA 2011-2013

TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN CIENCIAS SOCIALES CON
MENCIÓN EN GÉNERO Y DESARROLLO

MUJERES MAPUCHE EN LUCHA POR LA TIERRA:
REIVINDICANDO DERECHOS Y UTOPIÁS COMUNITARIAS FRENTE AL
PATRIARCADO

CAROLA ANDREA PINCHULEF CALFUCURA

ASESORA DE TESIS: MERCEDES PRIETO NOGUERA
LECTORAS: CARMEN DIANA DEERE
PATRICIA RICHARDS

FEBRERO 2014

DEDICATORIA

A mí madre y a mí padre, Isabel y Gabriel, por su amor y apoyo infinito.
A mí abuela, Juana Anticoy, por su fortaleza, su perseverancia y dedicación a sus tierras.
A mí abuelo, Arturo Calfucura, por su sabiduría, su nobleza y la rectitud que me brindó.
A las hermanas Berta y Nicolasa¹ Quintreman, quienes se convirtieron en símbolo de la
resistencia Pewenche contra la construcción de la central hidroeléctrica Ralco.
A todas las mujeres Mapuche, por su convicción y su lucha constante en defensa de la
tierra.

¹ Nicolasa Quintreman, falleció a los 73 años. Su deceso se produjo el 24 de diciembre de 2013. Por esas paradojas de la vida, Quintremán dejó de existir tras caer al embalse artificial construido por Endesa; el mismo que inundó sus tierras y contra el cual tanto luchó a lo largo de su vida.

AGRADECIMIENTOS

Quiero dar las gracias a todas las personas que me ayudaron a dar forma y a concluir mi trabajo investigativo. En especial a Mercedes Prieto, quien durante mi paso por la maestría en género y desarrollo me aportó siempre con sus valiosos conocimientos y apoyo infinito, y a Carolina Páez por sus aportes y contribuciones en la recta final de este proceso.

A Anita Epulef, María Isabel Curihuentro, Ximena Mercado, Margarita Calfio, quienes me brindaron sus historias de vida, sus luchas y conocimientos en compañía de un caluroso y rico mate en mi paso por la IX Región. A Millaray Painemal, Marisol Cañupan y Raúl Manquepillán, Susan Hernández quienes sin conocerme se convirtieron en mí brújula en medio del desierto.

Agradezco a mi familia, en especial a mi madre, mi padre, mis hermanas Jimena, Liz y Marcela y mi hermano Cristian, mis tías Pepa e Hilda y mi abuela Isabel, quienes me apoyaron, me acompañaron y aconsejaron en mí estancia en Chile.

Agradecer a mis amigas Maca Reukan, Sole Martínez, Eugenia Calquín, Lorena Ojeda, quienes a la distancia me dieron mucho apoyo y me entregaron parte de su valioso tiempo. A mis amigos Alfredo Seguel, Ariel León, Enrique Antileo, Ximena Cuadra, Pablo Mariman, Víctor Toledo, Sergio Caniuqueo, quienes fueron un granito de arena valioso en este trabajo. A mi familia quiteña: Carolina, Kelly, María, Gaby, Sofía y Francia.

ÍNDICE

RESUMEN	7
CAPÍTULO I. INTRODUCCIÓN	9
Contexto histórico de la sociedad Mapuche	9
Objetivos.....	17
Motivaciones.....	18
Estrategia metodológica	19
Mis escenarios de investigación.....	19
Contenidos de los capítulos	24
CAPÍTULO II. ESTADO PATRIARCAL Y LOS DERECHOS DE LAS MUJERES INDÍGENAS: DISCUSIÓN TEÓRICA	27
Bases patriarcales del estado: ¿cuándo el estado comienza a funcionar como patriarca?	28
Perspectivas del género en el estado y del estado patriarcal.....	30
Los derechos de las mujeres indígenas	37
CAPÍTULO III. CONTEXTOS Y ESCENARIOS EN TORNO AL DERECHO A LA TIERRA DE LAS MUJERES MAPUCHE	43
La visibilización de los movimientos indígenas	45
Los casos de Ecuador, México, Guatemala, Colombia y Chile	48
El pueblo Mapuche antecedentes históricos	50
Los derechos políticos.....	52
La proceso de Reforma Agraria	54
El decreto Ley 2.568.....	59
Liquidación de la comunidad.....	62
Retorno a la democracia.....	64
El caso Ralco.....	65
Se encienden las movilizaciones al sur del Biobío	68
La Ley Indígena 19.253: la construcción de una política de tierras.....	70

El derecho a la tierra de las mujeres: ¿igualdad ante la ley?.....	72
CAPÍTULO IV. TIERRA E IGUALDAD DE GÉNERO EN EL SISTEMA JUDICIAL	
ESTATAL	76
Comunidad Antonio Lepian.....	78
Período dictatorial: los avances en retroceso. Se retoma la división de las comunidades	80
Los resultados del proceso de división en la comunidad Antonio Lepian	80
Titularización: ¿igualdad de género?.....	81
Arriendos a 99 años	90
La propiedad privada en venta.....	91
Ausentes	94
Subsidios para la adquisición de tierra.....	99
Las mujeres: símbolo de la discriminación.....	100
La política de tierra de La concertación.....	102
Cuando un derecho se transforma en favor político	106
CAPÍTULO V. ¿CHILE SOMOS TODXS?	111
Voces de la tradición.....	111
Patriarcado indígena y la participación de las mujeres: fisuras en la tradición comunitaria.	119
El dilema de la autonomía	123
Tristes tradiciones: mucho trabajo, pocos derechos.....	131
CAPÍTULO VI. CONCLUSIONES	136
BIBLIOGRAFÍA.....	143

RESUMEN

Esta tesis explora la aplicación de la ley de tierras colectivas del año 1979, promulgada en dictadura, y la ley indígena de 1993, dictaminada en democracia, la cual abre nuevos accesos a tierras para la población Mapuche. En este sentido, esta investigación se pregunta en qué medida estas normas reconocen o no los derechos a la tierra de parte de las mujeres con el propósito de analizar el carácter patriarcal del sistema judicial estatal y su vigencia en el tiempo. Este reconocimiento, a su vez, se lo confronta con prácticas comunitarias indígenas que pudieran desplegar formas patriarcales, lesivas a los derechos de las mujeres.

Los hallazgos muestran que el sistema estatal a finales del año 1970, y en el marco de la privatización de tierras comunitarias reconoce derechos a tierras a los “jefes de familia”. Estos, pueden ser mujeres en caso de viudez y, muy eventualmente, en el caso de mujeres solteras. De esta manera, las mujeres casadas quedan excluidas de la titularidad de estas tierras. Sin embargo, las tierras adquiridas a través de esta normativa, en casos de venta requirieron de la autorización de ambos cónyuges, desdibujándose de esta manera el privilegio presente en la figura del jefe varón. En cambio, en la década de 1990, las tierras adquiridas a través de un mecanismo de subsidio la cual ha buscado la reparación al pueblo Mapuche, no reconoce la figura de jefes y, a su vez, posibilita el acceso individual y colectivo a la tierra. En el caso del acceso individual, tanto hombres como mujeres pueden postular al subsidio. Sin embargo, en el procedimiento burocrático, deben acreditar su condición familiar y matrimonial pues los títulos se sujetan a la normativa sobre bienes y patrimonio.

Por su parte, las prácticas comunitarias muestran relaciones desiguales de género las cuales asignan a las mujeres roles de inferioridad y subordinación. Asimismo, persiste la idea de mantener vigente en la oratoria comunitaria el principio de complementariedad y/o dualidad femenino/masculina que debería regir las tradiciones. Sin embargo, los hallazgos señalan que la dualidad es una idea desgastada y sólo presente en el imaginario colectivo producto de la esencialización de lo indígena en materia de relaciones familiares.

Por lo tanto, es posible concluir que hay prácticas, calificables como patriarcales tanto en el sistema judicial estatal como en la vida comunitaria y que han inhibido el acceso

a las tierras por parte de mujeres dependientes de “jefes de familia”. En el caso de las legislaciones analizadas, queda de manifiesto que al ser pensadas neutra en términos de género provoca efectos perversos sobre las mujeres y las relaciones entre hombres y mujeres.

CAPÍTULO I

INTRODUCCIÓN

En Chile se reconoce la existencia de nueve pueblos indígenas. De acuerdo a los datos del Censo 2002, la población total en Chile es de 15.116.435 habitantes, de esta cifra 692.192 personas corresponde a población indígena; es decir, el 4,6% del total de la población total. Según el mismo censo, 604.349 son Mapuche, lo que significa el 87,3% de la población total indígena nacional. De este total el 49,6% corresponde a mujeres, de las cuales el 51,1% reside en las ciudades, mientras que el 47,2% se ubica en el sector rural.

Además, el Ministerio de Desarrollo Social MDS a través de los datos de la encuesta CASEN² 2011, señala que: la tasa de participación laboral según el género es de 43,5% en las mujeres y de 55,9% en los hombres. De acuerdo a la zona geográfica, la participación laboral de las mujeres rurales representa el 30,8% y el 45,2% en las mujeres urbanas. En tanto, la participación laboral entre mujeres no indígenas llega al 43,4% y las mujeres indígenas representa el 43,7%.

“Sin embargo, esta[a] cifra[s] del censo [y la CASEN] podría ser un tanto más elevada debido a la existencia de población que no se reconoce perteneciente a ninguno de los pueblos indígenas. Esto como parte de los procesos de discriminación y racismo que aún persiste en la sociedad chilena” (Painemal, 2011:15).

Contexto histórico de la sociedad Mapuche

Partamos por señalar que a diferencia de otros pueblos indígenas, el pueblo Mapuche fue el único pueblo indígena en América que no logró ser conquistado por los españoles. La primera pelea de resistencia dada por los Mapuche fue controlar la invasión española, y posteriormente al Estado chileno en su afán por cruzar la frontera establecida del Bío-bío al sur. Finalmente, el Estado logró anexar las tierras Mapuche al territorio nacional.

² Encuesta de Caracterización Socio-Económica Nacional

En términos de organización social, territorial, política, económica y cultural de la sociedad Mapuche representa una subcultura dentro del contexto chileno, según Ximena Bunster (2012). Es así que describe:

La cultura Mapuche constituye una verdadera subcultura de Chile, con características étnicas distintivas, una lengua autóctona, el mapudungun, un sistema político administrativo de reducciones. Aparejadas a estas diferencias básicas con el resto de la población chilena, es dable anotar otras características, como la práctica del chamanismo, la celebración de actividades colectivas trivales y la creencia en dioses y espíritus de la naturaleza (Bunster, 2012:97).

Esta distinción se ha buscado mantener hasta el día de hoy, sin embargo, los intentos de asimilación forzosa a la cultura nacional chilena por parte del Estado no ha cesado desde hace más de un siglo tras, momento en que se inicia la ocupación del territorio al sur del Bío-bío por parte de las autoridades de la época.

Los Mapuche que sobrevivieron fueron relegados a 3,000 pequeñas porciones de tierra llamadas 'reducciones' o 'comunidades' correspondientes sólo al 6.4 por ciento de su territorio original. El Estado chileno consideró necesario este proceso de contención para promover el desarrollo nacional; las tierras expropiadas no solo expandieron el territorio geopolítico chileno sino que muchas de ellas fueron escrituradas a chilenos e inmigrantes europeos para la producción agrícola (Richards, 2005:7).

Este escenario trajo consigo el debilitamiento de la autoridad que ejercen los *logko* (jefes de las comunidades), y se acentúa una vez que se aplican las legislaciones -de 1927 y 1979- que buscaron liquidar la tierra y la vida comunitaria. Otra situación no menor, “se advierte el desarrollo de una actitud marcadamente individualista en la tenencia de la tierra, en que cada familia Mapuche vela primero por sus intereses y después por la reducción a la cual pertenece” (Bunster, 2012:112).

En materia económica, y de acuerdo a la calidad de sus terrenos las principales actividades de la sociedad Mapuche son: la agricultura, la ganadería, la chacarería, la horticultura y la fruticultura en pequeña escala; es decir, por lo general se trata de generar productos para el consumo familiar (Bunster: 2012:97). Esto es, por un lado, porque la población Mapuche no es una sociedad agrícola. Por lo tanto, carecía de las herramientas para la siembra masiva de sus campos.

Por otro lado, la acumulación de productos -obtenidos de las siembra- no es característico de las prácticas comunitarias indígenas, mucho menos de los Mapuche. Sin embargo, los pocos alimentos obtenidos de las cosechas les permite satisfacer otras necesidades, como “el vestuario mínimo y la adquisición de productos básicos -yerba mate, té y azúcar- que son parte de su sistema de alimentación” (Bunster, 2012:98). Otra forma de adquirir los productos de primera necesidad, fue por medio del *trafkintu* (intercambio). Este sistema sigue en uso, no sólo se intercambian alimentos sino que también las semillas para el cultivo de los campos. Esta práctica es llevada adelante por las mujeres, ellas se han encargado de velar por la protección de las semillas y, a su vez, asegurar la soberanía alimentaria de sus comunidades.

En este sentido, “la[s] mujere[s] además de construir un factor de enlace entre los linajes a través del matrimonio, ha asumido el rol de transmisora de la cultura a las nuevas generaciones, de la recuperación de semillas y plantas medicinales, como así mismo aporta a la reproducción y economía familiar” (Painemal, 2005:78).

A pesar que la geografía y la calidad de sus terrenos es un tanto compleja, ya que un porcentaje de sus suelos se encuentra erosionado. No es menor señalar, que esta erosión se ha intensificado con el correr de los años producto de las plantaciones de monocultivos - pino y eucalipto- promovida por el Estado y las empresas forestales asentadas en el sur de Chile. Esta situación, a su vez, ha generado a partir de los años noventa procesos de criminalización y judicialización de la protesta social Mapuche y, la encarcelación de líderes emblemáticos que se oponen a la industria celulosa.

En términos de la estructura tradicional indígena, “[e]n la sociedad Mapuche, la estructura tradicional de poder es asumida por el *logko* [-por lo general es un varón-] que es la autoridad política de un *lofo* o un determinado territorio. En tanto la mujer ha tenido un rol de poder desde el ámbito religioso, como es el caso de *la machi*, que cumple la función religiosa-curativa” (Painemal, 2005:78). Otro status importante al interior de las prácticas comunitarias, lo ocupa la mujer viuda con hijos.

“Según la costumbre, al morir el marido la mujer se responsabiliza totalmente del manejo y cultivo de las tierra y de su casa. Opina y toma determinaciones importantes, y su opinión es considerada y pesa como la de un varón, en asuntos concernientes a su

reducción. Con la muerte de su marido, pierde un apoyo importante. También sufre un cambio radical: de mujer pasiva y sumisa, se transforma en mujer fuerte, activa y ejecutiva, que vela por sus intereses económicos. La cultura [M]apuche le concede la posibilidad de nuevo equilibrio al percibirla, sociológicamente hablando, como una mujer con los mismo deberes y atribuciones que las de un varón y jefe de hogar. Si tiene hijos grandes, trabaja con ellos. De otro modo, pide la colaboración de sus parientes más cercanos del sexo masculino (Bunster, s/f:118).

Dentro de esta estructura tradicional, el matrimonio entre los mapuche es exogámico; es decir, los casamientos se dan fuera del linaje y, a su vez, es patrilocal ya que la residencia de la mujer es en la tierra del esposo y patrilineal porque la descendencia es por vía paterna (Montecinos, 1995:255). De esta manera, se entiende que la residencia es una regla impuesta por la sociedad Mapuche, al ser virilocal o patrilocal; junto al padre. Por lo tanto, “la organización de la unidad familiar y la parentela se estructura en torno del padre” (Bunster, s/f:115).

Con relación a la utilización del suelo, “lo que caracterizaba a la sociedad Mapuche tradicional era el uso libre de la tierra. Los padres podían dar en herencia a sus hijos hombres y mujeres retazos de terreno. El que no tenía tierra tenía derecho a pedir un pedazo, y se lo daban” (Bengoa, 2007:278).

Sin embargo, en el caso de las mujeres, una vez casadas se trasladan -por lo general- a la comunidad del esposo. Esta situación sirvió de mecanismo para que ellas perdieran su derecho al acceso directo a la tierra, la cual era heredada de sus padres. Por lo tanto, el no residir en la comunidad del padre significó para las mujeres vender sus hijuelas, ya que no podían trabajar dicha tierra por motivos de distancia.

Entendiendo que las prácticas y la vida comunitaria Mapuche, las cuales giran en torno a un principio de complementariedad y dualidad; es decir, a partir de la combinación de la fuerza masculina y femenina y donde ninguna de las dos debe sobreponerse sobre la otra para lograr el equilibrio entre ambas. Surge la interrogante: ¿Por qué las costumbres indígenas desde la óptica cultural en la práctica no han logrado erradicar la postergación histórica que enfrentan las mujeres en la mayoría de las sociedades? La respuesta según Painemal es porque:

“[E]l principio de la dualidad se encuentra hoy en día debilitado, quedando sólo en el imaginario colectivo; es decir, como una imagen idealizada de las relaciones familiares. Es indudable que la sociedad [M]apuche ha sido influenciada por elementos negativos, provenientes de la sociedad mayor, que a través de sus diversas instituciones ha provocado la desarticulación de las comunidades, generando conflictos intrafamiliares y la migración mayoritariamente de mujeres jóvenes a las grandes ciudades donde muchas de ellas vivirán situaciones de discriminación y violencia en su condición de mujer y de ser parte de una cultura diferente a la chilena” (Painemal, 2005:78).

En otras palabras, la integridad de las mujeres indígenas ha sido menoscabada tanto por la sociedad dominante; es decir, la chilena como por la propia sociedad Mapuche. A pesar de estar presente en el discurso cultural y político, el principio de dualidad.

Situación actual

El pueblo Mapuche mantiene sus demandas a través del tiempo ante el Estado, manifestando su lucha por medio de la autonomía, la libre determinación, su derecho al territorio y sus recursos naturales, entre otros. La idea es llevar a puerto su proyecto político en gestación. Dentro de su petitorio, el cual tiene claros intereses políticos, están presentes elementos relevantes para la acción de un pueblo que marca presencia de manera constante en la vida nacional, sin embargo, queda en evidencia la ausencia de aspectos tan valorables y deseables para el equilibrio de una sociedad “ideal” como se nos señala que es la indígena; es decir, la perspectiva de género y particularmente las reivindicaciones en materia de derecho de las mujeres Mapuche.

Esta omisión se entiende responde a una base histórico-cultural repetida en muchas partes del mundo, la cual evade e ignora la responsabilidad y el respeto que se tiene con la mujer y su rol fundamental dentro de cualquier sociedad. En el mundo Mapuche también se evidencia la falta de compromiso y, a su vez, se manifiesta la discriminación hacia ellas; es decir, se las excluye de los discursos y las demandas políticas que tienen como pueblo. Según el análisis de Franklin Gil Hernández “la inequidad interna en los grupos minoritarios” responde al lugar desventajoso que ocupan las minorías étnicas “en otras estructuras de poder (raciales, de clase) y sus relaciones con la “sociedad mayoritaria” que los contiene” (Gil Hernández, 2011:194). Esta explicación podría responder al por qué la

temática de género no forma parte de los cimientos del proyecto político del pueblo Mapuche, el cual tiene sus raíces en la supresión por parte del Estado chileno a negarse a reconocer la diversidad de pueblos indígenas que coexisten en el mismo territorio.

Planteamiento del problema

Señalar lo anterior tiene relevancia porque mi tesis intenta descifrar las consecuencias que la aplicación de la Ley sobre tierras colectivas del año 1979 -promulgada en dictadura- y la Ley Indígena del año 1993 -dictaminada en democracia- han tenido sobre las mujeres Mapuche en Chile.

Por esta razón, mi argumentación parte de la relación entre el género y propiedad la cual se imbrica con dos tipos de patriarcado, el indígena presente en las prácticas comunitarias Mapuche y el estatal evidenciado en las leyes relacionadas con la distribución de la tierra.

De esta manera, la propuesta en un principio apuntaba a explicar qué efecto produce en las mujeres Mapuche la orientación masculina del sistema legislativo chileno y de la política indígena que se deriva de ese sistema. De acuerdo al planteamiento inicial, este análisis se desarrollaría a partir de la pregunta: ¿Cómo opera la justicia chilena a la hora de dictaminar juicios concernientes a reclamaciones de tierras emprendidas por mujeres Mapuche?

Sin embargo, al acercarme al campo la pregunta sufrió un leve e inesperado cambio; es decir, la observación ya no partía de la operancia de la justicia sino desde la operancia de la legislación estatal. Por lo tanto, la pregunta en cuestión fue: ¿Cómo operó el decreto Ley 2.568, concerniente a la división de las tierras colectivas Mapuche y posteriormente cómo opera la Ley Indígena 19.253, con relación a la distribución de la tierra para indígenas en términos de diferenciación de género?

En este sentido, esta investigación busca responder si estas normas reconocen o no los derechos a la tierra de parte de las mujeres al mismo tiempo que analiza el carácter patriarcal del sistema judicial estatal y su vigencia en el tiempo. Este reconocimiento, a su vez, se lo confronta con prácticas comunitarias indígenas que pudieran desplegar formas

patriarcales, lesivas a los derechos de las mujeres. Para responder dicha pregunta abordo dos momentos concretos de la historia de Chile a partir de legislaciones específicas que se aprueban en cada uno de estos momentos: a) el dictatorial y b) el democrático. A continuación específico cada uno de ellos.

El primer momento abarca a) el período de dictadura, tomo como punto de referencia el Decreto Ley 2.568 promulgado en el año 1979 sobre tierras colectivas, el cual fue neutro al género. Este primer momento se plantea a partir de la división de la propiedad comunitaria indígena y el despojo territorial llevado adelante por la Junta de Gobierno, la cual liquidó la figura jurídica de la propiedad comunal sobre la tierra de parte de los Mapuche. Esta norma surge según José Bengoa porque: “[h]a habido una creencia [...] que la solución de la cuestión [M]apuche pasa por la división de las comunidades” (Bengoa, 2007: 256).

Sin embargo, la evidencia muestra que no sólo no se logró resolver el conflicto Mapuche, sino que también propició el despojo de sus territorios. Tampoco mejoró la situación económica ni la calidad de vida de las personas Mapuche, por el contrario las agravó. Además, provocó “consecuencias muy profundas en la estructura y conciencia de los [M]apuche acerca de la propiedad de la tierra” (Bengoa, 2007: 275). Es decir, al establecerse el régimen de la propiedad privada se dio paso a un mercado de tierras al interior de las comunidades Mapuche la cual se aceleró con la acción del Estado, ya que sólo se permitía el traspaso y la compra y venta de tierras indígenas entre personas indígenas, durante un plazo no menor a 20 años. Pasado este tiempo se podía -sin problemas- negociar los terrenos entre indígenas y no indígenas.

El decreto ley que buscó liquidar la propiedad comunitaria Mapuche, generó graves desavenencias entre las comunidades Mapuche que reclamaban un mismo territorio. Sin embargo, las más afectadas durante el período de la división de la tierra comunitaria indígena en período dictatorial fueron las mujeres Mapuche, ya que la norma no especificó explícitamente que las mujeres podían obtener títulos de propiedad sobre la tierra. Lo que sí señaló fue que los títulos serían extendidos a los jefes de familia de preferencia “varón”. Por lo tanto, con la aplicación de las disposiciones legales, las mujeres no sólo quedaron

fuera de las normas conocidas sino que también privadas del derecho a la tierra. Son estos aspectos los que intenta descifrar y visibilizar mi investigación en este primer momento.

El segundo momento se enmarca en el b) Retorno a la democracia, oportunidad en donde toma cuerpo la Ley Indígena 19.253 aprobada en el año 1993, la cual abre nuevos accesos a tierras para la población Mapuche. Por lo tanto, la observación en el período democrático se centra en los resultados de 13 de un total de 15 concursos para la obtención de tierras a través del “Subsidio para la Adquisición de Tierras para indígenas”. En este sentido, mi análisis busca identificar si se consideró o no la diferenciación de género en la Ley o esta al igual que el Decreto Ley 2.568 fue neutra en términos de género y, a su vez, visibilizar la postura de las orgánicas³ Mapuche en torno a las demandas particulares de las mujeres, a la hora de reivindicar sus derechos frente a sus pares hombres y frente al Estado y sus instituciones.

La Ley 19.253 fue catalogada como un gran logro llevado adelante por la dirigencia indígena de la época también. Uno de los puntos más valorados de esta disposición legal tiene relación con la reivindicación de las tierras indígenas, ya que frenó la división de las tierras comunitarias, proceso que fue retomado bajo el régimen militar.

De ahí en adelante se pensaba -en materia de tierras- que la discusión daría un giro transcendental, ya que la problemática estaría centrada en hacer justicia sobre el territorio usurpado. Citando a Bengoa esto se creyó principalmente debido a que “[por] décadas no había habido ningún instrumento legal eficiente para solucionar mínimamente este asunto [...] Bien sabido era que los tribunales de justicia no ofrecían un camino transitable” (Bengoa, 2007: 289). Por lo tanto, esta situación finalmente dio paso a la creación del Fondo de Tierras, el cual hasta el día de hoy tiene vigencia. Este fondo consiste en una cantidad de recursos que destina el Estado para la compra de tierras para posteriormente entregarlas a las comunidades y familias indígenas que lo reclaman a las autoridades de turno.

³ El término orgánica lo utilizaré a lo largo del texto como sinónimo de organización Mapuche y/o colectivo Mapuche.

En este sentido, la Ley 19.253 generó muchas expectativas entre la población indígena. Sin embargo, con el correr de los años esta esperanza se transformó en frustración. No sólo no cumple con la misión de velar por los derechos de la población indígena, sino que además no consideró la temática de género en su cuerpo legal. En materia de resguardo de los derechos de las mujeres indígenas, sólo apunta escuetamente que incentivará la participación y su desarrollo integral, trabajo que llevará en conjunto con el Servicio Nacional de la Mujer SERNAM⁴. En materia de derecho y acceso a la propiedad de la tierra, no hace ningún pronunciamiento al respecto. En otras palabras, la Ley Indígena se transformó en una salida no viable a la hora de cubrir la correcta protección de los derechos de las mujeres indígenas.

Es en este marco que adquiere relevancia el caso de Ralco, el cual logró visibilidad mediática producto de la resistencia que opusieron dos mujeres Mapuche (las hermanas Quintreman) a la hora de defender sus tierras. Ralco es un ejemplo concreto del actuar autoritario del Estado chileno en plena democracia. Las presiones políticas emanadas desde La Moneda⁵, motivaron a que la justicia fallara a favor de la construcción de la central hidroeléctrica Ralco en territorio Mapuche *Pewenche* en el Alto Biobío. Pese a la vigencia de la legislación indígena, la cual exige la autorización de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena CONADI, para poder permutar las tierras Mapuche.

Si bien la entidad estatal se negó a aprobar dicha permuta, por ser atentatoria contra los derechos de propiedad de las familias Mapuche *Pewenche*. Esta negativa no sólo no fue considerada por el entonces Presidente Eduardo Frei, sino que además ordenó la destitución del director de CONADI y del director del Ministerio de Medio Ambiente, ya que ambos se opusieron al megaproyecto.

Objetivos

Objetivo general

⁴ Entidad estatal encargada de velar por los derechos de las mujeres en Chile. Se creó una vez retornada la democracia con la finalidad de apoyar al ejecutivo en la creación de políticas antidiscriminatorias en contra de las mujeres.

⁵ Nombre que recibe el Palacio de gobierno chileno.

Explorar el carácter del Estado chileno con relación a elementos patriarcales y burocráticos indígenas y, recrear su incidencia en la sociedad Mapuche tanto en un contexto dictatorial como en un contexto de democracia.

Objetivos específicos

- A través de las legislaciones dictaminadas en los años 1979 y 1993, relacionadas a la distribución de las tierras indígenas, elaborar el contexto social, político y económico para entender cómo se establecen las relaciones entre la sociedad Mapuche y el Estado chileno, poniendo particular atención en las dinámicas de representación en torno al patriarcado presente en el Estado y en las costumbres y tradiciones comunitarias Mapuche.
- Conocer en qué medida la mujer Mapuche es concebida como un ser autónomo; es decir, una persona que no necesita la representación de un patriarca, que puede actuar por su propio fuero.
- Conocer las razones por las cuales las mujeres Mapuche acceden o pierden sus derechos a la propiedad a la tierra.
- Comparar las dos legislaciones, el decreto Ley 2.568 y la Ley Indígena 19.253 en referencia a los derechos patrimoniales de las mujeres.

Motivaciones

Considero permitirme exponer que esta investigación la abordo desde mi localidad identitaria y profesional; es decir, en mi calidad de mujer perteneciente al pueblo Mapuche y como periodista. Si bien reconozco no verme afectada directamente de la problemática que busco analizar, sí considero necesario y conveniente por razones de compromiso en términos de aporte, realizar este estudio que aborda la violencia de género desde la etnicidad, la cual está presente en el estado y en la propia sociedad Mapuche.

Frente a ello, tomo conciencia que no existe hasta ahora una investigación que ponga a las mujeres Mapuche en una senda más política; sólo han sido objeto de estudio desde su condición de marginalidad social, vulnerabilidad de sus derechos o desde la

perspectiva folclórica, cultural y turística. Es por ello, que me centro en llevar adelante un estudio que hasta ahora no ha sido considerado por lxs investigadorxs. Si bien se ha abordado el tema del derecho y acceso a la propiedad de la tierra por parte de las mujeres indígenas en Latinoamérica, este no se ha centrado en considerar la visión burocrática patriarcal de lo indígena presente en el estado, el traslape de formas patriarcales.

Estrategia metodológica

Mi estudio se centra su observación en dos cuerpos legales chilenos -el decreto Ley 2.568 y la Ley Indígena 19.253- que tienen relación con la distribución, derecho y protección de las tierras indígenas. Cada una de estas leyes se dictaminó en dos momentos específicos de la historia de Chile: a) el período dictatorial y b) el período democrático. La mirada a estas legislaciones tiene el propósito de responder la interrogante: ¿Cómo operó el decreto Ley 2.568, concerniente a la liquidación de las tierras colectivas Mapuche y posteriormente como opera la Ley Indígena 19.253, con relación a la distribución de las tierras indígenas en términos de diferenciación de género? Asimismo, entender los efectos que produce sobre las mujeres Mapuche la estructura patriarcal del sistema legislativo chileno, el cual se confronta con prácticas comunitarias indígenas que pudieran desplegar formas patriarcales, lesivas a los derechos de las mujeres.

Por lo tanto, lo que realiza esta investigación es un primer intento por identificar un problema en dos momentos histórico determinados, los cuales buscan poner de manifiesto que las legislaciones concebidas “neutras al género” tiene efectos perversos no sólo sobre las mujeres, sino que también sobre las relaciones de género. El trabajo de campo se ejecutó durante los meses de marzo y abril del año 2013.

Mis escenarios de investigación son:

Legislación y casos: decreto Ley 2.568 y Ley Indígena 19.253

Decisiones tomadas en el camino...

Seleccionar la comunidad Antonio Lepían respondió a que la información recabada al momento de elaborar el plan de investigación, la cual fue a través de consultas por e-mail con intelectuales Mapuche quienes me aseguraron poder encontrar en el Archivo General de Asuntos Indígenas AGAI, de la ciudad de Temuco, carpetas con casos de mujeres que quedaron privadas en el acceso a la titulación de la tierra durante la aplicación de el Decreto Ley 2.568, que buscó liquidar la tierra y vida comunitaria indígena.

Sin embargo, al momento de llegar al archivo, el cual está ubicado en calle Lautaro 11701, conversé con la encargada de la entidad pública María Eugenia Queupumil. Después de explicarle el motivo de mi visita y pedirle la respectiva autorización para revisar los archivos, me señaló que sería complicada mi búsqueda porque ella desconocía que existiera entre las carpetas que guarda el archivo, denuncias de mujeres que quedaron sin tierra al momento de la aplicación de la Ley 2.568.

Mientras hacia la revisión de archivos, en paralelo me entrevisté con varias personas que trabajan temas Mapuche en la región. La idea fue pedirles consejos ya que durante dos semanas mi búsqueda en el AGAI no arrojó resultados. Fue en una de esas entrevistas que di con Raúl Manquepillán, funcionario del departamento de tierras de la CONADI quien conocía el archivo en cuestión, le expliqué en qué consistía mi investigación y le pregunté cómo podía dar con la información que necesitaba.

Raúl me señaló la misma información que María Eugenia, el archivo no maneja casos de mujeres sin tierra. Su sugerencia fue centrarme en una comunidad determinada donde pudiera observar lo sucedido una vez ejecutada la división de la tierra comunitaria y, a su vez, identificar conductas patriarcales derivadas de las prácticas comunitarias indígenas, las cuales pudiesen ser lesivas a los derechos de las mujeres.

Fue en ese momento que decidí centrarme en la comunidad Antonio Lepían, por sugerencia de Raúl, ya que según él era una comunidad representativa en términos de números; es decir, por la cantidad de títulos entregados. Además, recordó que la carpeta 1161 correspondiente a la comunidad Antonio Lepían, manejaba un número importante de mujeres jefas de familia que recibieron títulos de propiedad.

El dato de Raúl fue mi única opción para salvar mi investigación. Considerando que fue la única luz que vi en ese momento, no me preocupé de averiguar si la comunidad Antonio Lepían fue una de las comunidades, al momento de la división, que otorgó un número significativo de títulos de propiedad a mujeres.

En este sentido, el no abarcar entrevistas a personas de la comunidad Antonio Lepían, respondió, por un lado, al hecho de no tener los contactos para visitar el lugar. Por otro lado, cuando pensé en la posibilidad de hacer un par de entrevista a personas de la comunidad, caí en cuenta que sólo me restaban un par de días en la región.

Comunidad Antonio Lepían

Para el período dictatorial, se analizó el decreto Ley 2.568 relacionada a la división de la tierra comunitaria. La observación tuvo como fin identificar la existencia o no del componente de género al momento de redactar el cuerpo legal y, una vez emprendido el proceso de liquidación de los terrenos indígenas comunitarios. En otras palabras, se buscó identificar si las mujeres Mapuche -en su calidad de mujeres solteras o jefas de hogar- tuvieron o no acceso a los títulos de propiedad de la tierra o bien estos títulos sólo estaban disponibles para los hombres Mapuche, independiente de su estado civil.

Para este primer momento, el caso de estudio se centró en la comunidad indígena Antonio Lepian, ubicada en el sector de Lolen que corresponde a la comuna de Freire, provincia de Cautín, Región de la Araucanía. Su título de merced es el n° 1161. Esta hijuela n° 42-A contaba con una superficie aproximada de 1.000 hectáreas.

La división de esta comunidad generó propietarios con títulos individuales y la categoría de ausente; es decir, toda persona que no se encontraba en el territorio al momento de la liquidación perdió sus derechos sobre la tierra. Por lo tanto, en este primer momento, el derecho y acceso a la propiedad de tierra por parte de las mujeres Mapuche, es analizado en base al número de propietarios y ausentes en dicha comunidad.

Para el período democrático, se estudió el apartado II de la Ley 19.253, la cual trata el tema “Del reconocimiento, protección y desarrollo de las tierras indígenas”. En este sentido, la observación buscó identificar si se consideró la diferenciación de género en la

ley y particularmente en lo que a tierras se refiere y, a su vez, visibilizar la postura de las organizaciones Mapuche en cuanto a las reivindicaciones particulares de las mujeres al momento de elaborar demandas de derechos frente al Estado y sus instituciones.

Subsidio para la adquisición de tierras

La decisión de examinar los resultados de las convocatorias del Subsidio para la Adquisición de tierras para indígenas, fue tomada estando en terreno. Respondió básicamente a la escasa información que puede obtener durante la elaboración del plan de investigación, el cual fue construido en base a supuestos considerando la información obtenida a través de mis informantes residentes en Chile, vía e-mail. Considerando la información que me transmitían en sus mensajes, creí que sí el AGAI contenía entre sus archivos casos de mujeres privadas a la propiedad de la tierra durante la administración de Pinochet, me sería más fácil aún conseguir en pleno período democrático información similar considerando que la Ley Indígena 19.253, no contempló explícitamente a las mujeres en la norma.

Para este segundo período, intenté realizar entrevistas buscando entre mis conocidos mujeres que obtuvieron el subsidio en uno de los 13 concursos analizados, sin embargo, no fue una tarea fácil. Esto puede deberse a que no vivo en la región, mis contactos más directos están en Santiago. Además, de la desconfianza y el recelo que existe entre las mujeres Mapuche hacia las personas que realizan trabajos de investigación, por las razones que muchos conocemos. En ese intento de contactar mujeres fue que di con María Isabel Curihuentro y Anita Epulef. Si bien yo ya había oído hablar de ellas años atrás, no conocía que ambas no han podido obtener el subsidio pese a sus reiterados intentos.

No es menor señalar, que un trabajo de campo de dos meses hace difícil recolectar toda la información necesaria para una investigación, más aún cuando no se tiene certeza del escenario de estudio al momento de elaborar el plan investigativo.

Por todo lo anterior expuesto, fue que para este segundo momento, el caso de estudio estuvo orientado en el análisis de los resultados de 13 de un total de 14 convocatorias del Subsidio para la Adquisición de Tierras para Indígenas, de acuerdo a lo

estipulado en el Artículo 20 letra A de la Ley 19.253. El propósito es determinar si una vez retornada la democracia en Chile, los referentes indígenas que participaron en la elaboración de la ley contemplaron las demandas particulares de las mujeres indígenas y, cómo estas fueron o no plasmadas en el actual cuerpo legal.

Asimismo, es en este marco democrático que adquiere importancia considerar el caso Ralco, el cual logró notoriedad pública producto de la resistencia que opusieron dos mujeres Mapuche, las hermanas Nicolasa y Berta Quintreman a la hora de defender sus tierras ubicadas en el Alto Biobío. El caso de la central hidroeléctrica Ralco sumado a los testimonios de Ximena Mercado Catriñir, Anita Epulef y María Isabel Curihuentro, me permitió construir el escenario en donde se teje la relación entre el pueblo Mapuche y el Estado de Chile, poniendo particular atención en las dinámicas de representación con relación a los derechos de las mujeres Mapuche en los cuerpos legales relacionados con la distribución de la tierra.

Por lo tanto, lo que intenta demostrar esta tesis es de qué manera el sexismo racista se articula en dos contextos históricos, manifiestos a partir de la operancia del sistema judicial estatal chileno el cual se confronta con las prácticas comunitarias indígenas.

Los contextos

La construcción de los contextos -dictatorial y democrático- en materia de elaboración y aplicación de los cuerpos legales y, a su vez, la evidencia del patriarcado estatal e indígena presente en ambos momentos fue el resultado de la revisión, para el caso de la comunidad indígena Antonio Lepian de la carpeta n° 1161 correspondiente al título de merced de dicha comunidad, la cual está ubicada en el Archivo General de Asuntos Indígenas AGAI, de la ciudad de Temuco, IX Región, Chile. En el caso de los resultados de los concursos para la adquisición de tierras para indígenas, el análisis resultó de la base de datos obtenida extraoficialmente en la Corporación de Desarrollo Indígena CONADI. Y, de una serie de entrevistas semiestructuradas, conversaciones informales de pasillos en las dependencias de CONADI, contactos a través de amigos y notas de campo obtenidas a través de fuentes calificadas secundarias, entre ellas: José Aylwin; abogado y Co-director del Observatorio

Ciudadano en la ciudad de Temuco, Fernando Quilaleo; ex-personero de gobierno durante la administración de Michelle Bachelet, Marisol Cañupan, Susan Hernández, Maribel Espinoza, Raúl Manquepillán, María Eugenia Queupumil; todos funcionarios de CONADI, Martín Correa; historiador, Anita Epulef, María Isabel Curihuentro, Ximena Mercado, Margarita Calfio; todas mujeres Mapuche activistas y/o profesionales pertenecientes a organizaciones y colectivos de mujeres en la IX Región.

Las entrevistas realizadas a Anita Epulef y María Isabel Curihuentro, me permitieron afirmar la idea que expongo en el planteamiento de mi investigación con relación a la autonomía que manejan las mujeres Mapuche, la cual es posible visibilizarla a través de las labores que desempeñan tanto como dirigentas, jefas de hogar y microempresarias en ambos casos.

Asimismo, se puso especial atención en la idea de complementariedad y su aplicación en la práctica, las cuales están presentes en las costumbres y tradiciones comunitarias Mapuche. Además, de la revisión de los textos relacionados con la temática indígena y la tensa relación entre esta la sociedad Mapuche y el Estado chileno.

Contenido de los capítulos

La tesis se organiza en seis capítulos:

CAPÍTULO I. En este capítulo se presenta el planteamiento del problema, los objetivos, las motivaciones, la estrategia metodológica, los escenarios de investigación y el contenido de los capítulos.

CAPÍTULO II. Este capítulo intenta determinar las bases ideológicas y epistémicas sobre las que se edifica el estado patriarcal en la sociedad. En este sentido, la idea es argumentar que las relaciones de género en la mayoría de las sociedades -por no decir en todas- se establecen a partir del poder; es decir, desde la sujeción que ejercen los hombres sobre las mujeres a consecuencia de las construcciones sociales discursivas y culturales, y no sólo en términos económicos como se ha intentado hacer creer. En síntesis, se desarrolla un breve

recorrido para determinar cómo el patriarcado se introduce en la base del estado, entendiendo por patriarcado un sistema de dominio que se aplica a través del poder que ejercen los hombres sobre las mujeres. Y, cómo este patriarcado tiene consecuencias directas sobre los derechos de las mujeres.

CAPÍTULO III. Este capítulo busca evidenciar que las legislaciones sobre tierra a analizar fueron concebidas neutras en términos de géneros. La primera dictaminada en período dictatorial (1979), se enmarca en el proceso de privatización de las tierras comunitarias y da protagonismo a los “jefes de familia”. La segunda en período democrático (1993), permite la creación del Fondo de Tierras, el cual a través de un sistema de subsidio individual o colectivo ha intentado restituir al pueblo Mapuche las tierras usurpadas. A través de estas normas se busca analizar el carácter patriarcal del sistema judicial estatal y su permanencia en el tiempo. La idea es advertir el nivel de discriminación que enfrentan las mujeres en Chile sobre su realidad y reconocimiento o no de derechos a la tierra. Antes de llegar al estudio de las legislaciones, comienzo describiendo un breve recorrido a través de algunos acontecimientos relevantes emprendidos por los movimientos indígenas en la región. El propósito es identificar los hitos que marcan y visibilizan la llamada emergencia indígena en la década de los noventa en Latinoamérica. Asimismo, evidenciar en qué contexto lo indígena se convierte en emergencia; y, a su vez, señalar qué gatilla el que estos escenarios se fueran replicando en gran parte de continente hasta llegar a Chile.

CAPÍTULO IV. Este capítulo describe el modo en que operó en dictadura y, opera en democracia el sistema judicial estatal en materia de acceso a la tierra individual y/o colectiva. Asimismo identifica los obstáculos, avances y desafíos en cuanto a la política de distribución de tierra la cual ha sido concebida neutra en términos de género y, a su vez, observar la posición de las mujeres Mapuche a la misma en ambos períodos. Para ello, se hace una aproximación a un problema de reconocimiento o no de derechos a tierra en dos momentos históricos específicos. Para el período dictatorial, se observa lo sucedido en la comunidad Antonio Lepian al momento de llevarse a cabo la liquidación de la tierra

comunal. En el período democrático, se estudian los resultados de 13 concursos de un total de 15 del “Subsidio para la Adquisición de Tierras para Indígenas”. En ambos casos, la idea fue identificar a partir de una diferenciación de género cuántas mujeres recibieron títulos de tierras durante estos dos períodos y, a su vez, determinar cuál es el prototipo de mujer indígena que considera el sistema Estado apta para la obtención de un título de tierra.

CAPÍTULO V. Este capítulo está centrado en confrontar el sistema judicial estatal y la vida comunitaria. La idea es identificar si existen o no espacios de distanciamiento entre el pensamiento y el actuar del sistema estatal y las prácticas comunitarias en materia de reconocimiento o no de derechos a la tierra de parte de las mujeres. En síntesis, es poner de manifiesto qué está pasando a nivel de comunidad y cómo observa esta dinámica comunitaria el sistema judicial estatal; es decir, se encuentran o no estos dos discursos. Qué dice y cómo actúan estas normas, y cómo abordan desde lo comunitario este principio.

CAPÍTULO VI. Conclusiones. Este último apartado da cierre a tres temas que a mí parecer resultan los más controversiales y enriquecedores de esta tesis, como son: el pueblo Mapuche y las tierras, la imbricación del patriarcado del sistema judicial estatal con las prácticas comunitarias indígenas, las cuales despliegan formas patriarcales dañinas a los derechos de las mujeres. Y, por último, abarco la participación política de las mujeres. Esta estrategia les ha valido para visibilizar los liderazgos femeninos al interior de sus comunidades y el estado y, a su vez, poner en la palestra los derechos patrimoniales de las mujeres.

CAPÍTULO II

ESTADO PATRIARCAL Y LOS DERECHOS DE LAS MUJERES INDÍGENAS: DISCUSIÓN TEÓRICA

Este capítulo intenta determinar las bases ideológicas y epistémicas sobre las que se edifica el estado patriarcal en la sociedad. En este sentido, la idea es argumentar que las relaciones de género en la mayoría de las sociedades -por no decir en todas- se establecen a partir del poder; es decir, desde la sujeción que ejercen los hombres sobre las mujeres a consecuencia de las construcciones sociales discursivas y culturales, y no sólo en términos económicos como se ha intentado hacer creer.

Se abordará en un primer momento, la hipótesis de Engels para determinar las bases patriarcales presentes en el estado, la cual está en correlación con la clase, la familia monógama y la autoridad patriarcal en el ámbito doméstico y en el estado. Asimismo se identificará las principales críticas hechas al planteamiento de Engels, respecto a la subordinación de la mujer, desde la visión de Catharine A. MacKinnon quien señala a partir de la teoría de Engels que existe una visión conspirativa de los hombres hacia las mujeres en materia de opresión.

Seguido, analizaré las posturas de Georgina Wayle, Wendy Brown y Carole Pateman. Ellas afirman que la noción de familia patriarcal se ha ampliado a la figura del estado. El planteamiento de Pateman es analizado a través de el *Estado de bienestar patriarcal*, su crítica se centra en cuestionar la existencia de este estado de bienestar. Su análisis lo abordo a partir de la pregunta ¿en qué ha beneficiado a las mujeres este estado? Desde la perspectiva de Pateman el estado de bienestar no sólo no ha roto con las estructuras patriarcales sino que las ha exacerbado. Por lo tanto, el estado de bienestar para Pateman se ha feminizado, la razón de ello es porque considera a las mujeres como clientes y no como sujetos pensantes. Para concluir, esta primera parte, cierro con el razonamiento de Gayle Rubin quién señala que la subordinación de la mujer tiene su raíz en el sistema sexo/género. Por lo tanto, es ahí donde debe buscarse la explicación teórica-conceptual de la situación de opresión que experimentamos las mujeres.

En un segundo momento, analizo cómo el estado patriarcal afecta no sólo los derechos de los pueblos indígenas en general, sino que también las demandas específicas de las mujeres indígenas, particularmente las reivindicaciones de derecho que tienen relación con la propiedad de la tierra.

En síntesis, se desarrolla un breve recorrido para determinar cómo el patriarcado se introduce en la base del estado, entendiendo por patriarcado un sistema de dominio que se aplica a través del poder que ejercen los hombres sobre las mujeres. Y, cómo este patriarcado tiene consecuencias directas sobre los derechos de las mujeres indígenas.

Bases patriarcales del estado: ¿cuándo el estado comienza a funcionar como patriarca?

Para Engels (1970) el patriarcado se inicia con la gran derrota del matriarcado. Con esa exacerbada oración este autor buscó sentar las bases del dominio masculino en la sociedad. Sin embargo, al no existir un estudio que trate esta tesis; es decir, que verifique que en un número significativo de culturas -no sólo en unas pocas- existió un orden de poder femenino que dominó un porcentaje significativo de la sociedad, no es posible dar crédito a tal argumento.

Partiendo de la hipótesis anterior, la cual se basa en una teoría de desarrollo primitivo de las instituciones familiares y sociales centrado en factores económicos, Engels trata de dar una explicación -acorde a la época- con relación a la subordinación de las mujeres, la cual se enmarca en el desarrollo histórico de la familia a partir de las relaciones de clase. No obstante, está lejos de dar una respuesta que no considere la opresión de las mujeres como una situación dada biológicamente. En otras palabras, como afirma MacKinnon (1989) para Engels el origen de la familia descansa sobre la mujer, razón por la cual no se puede cuestionar las labores que en teoría son dadas de forma natural a las mujeres ni mucho menos se puede creer siquiera que el trabajo doméstico que genera la familia debe ser visto como un signo de opresión hacia las mujeres. Asimismo, al estar determinado el rol de las mujeres por la naturaleza y el hombre desde su evolución ha sido ayudado por esta, no puede pensarse que las funciones que las mujeres realizan en el

ámbito privado deban ser consideradas una carga adicional que las limita en términos sociales.

Para Engels (1970), la transformación que van experimentando las instituciones sociales, particularmente la organización de la sociedad fundada en la familia está estrechamente ligada con la producción y la reproducción, tanto así que afirma que: “Cuando menos desarrollado está el trabajo, más restringida está la cantidad de sus productos, y, por consiguiente, la riqueza de la sociedad; más subordinado se halla el orden social a los vínculos de la consanguinidad” (Engels, 1970:12). Es decir, al existir menor división social del trabajo será menor la producción de este y, por lo tanto mayor importancia adquirirá el parentesco.

Por lo tanto, por medio de los antagonismos de clases -representado a través de la opresión hacia las mujeres por los hombres- es que se desintegra la sociedad basada en la consanguinidad, la antigua sociedad para dar paso al estado. Esta nueva forma de sociedad estará constituida por medio de vínculos locales; es decir, la familia se regirá bajo el estricto dominio de la propiedad privada, la cual se presenta según Engels en la responsable de la subordinación de las mujeres. En otras palabras, las mujeres al inscribirse como parte de la propiedad privada del patriarca, será él quien disponga no sólo de su trabajo sino que también de ella como objeto para su reproducción una vez integrada la monogamia dentro de este sistema.

“La monogamia nació de la concentración de las riquezas en las mismas manos, las de un hombre” (Engels, 1970:95). Esta idea es parte de un proceso degenerativo que arrastra el régimen de la propiedad privada centrada en la institución del estado. Por lo tanto, la existencia de la familia patriarcal e individual monogámica no apunta sólo a la subordinación de las mujeres, sino que también tiene como fin último preservar la herencia paterna de los hijos, y con ello asegurar la institución de la familia como núcleo fundamental de la sociedad.

A razón de ello “[l]a dirección del hogar doméstico perdió su carácter público [...] Se transformó en *servicio privado*: la mujer se convirtió en una criada principal, sin tomar ya parte de la producción social. [...] El hombre es en la familia el burgués; la mujer

representa en ella el proletariado” (Engels, 1970:93). Es decir, el naciente estado viene no sólo a perpetuar la naciente división de la sociedad en clases, sino que también el derecho de la clase poseedora de explotar a la que nada tiene.

Perspectivas del género en el estado y del estado patriarcal

A partir de planteamiento de Engels, MacKinnon señala que la subordinación de las mujeres radica en la desigualdad y diferencia producto del sexo. Es por ello que argumenta que:

Si los sexos fueran iguales, las mujeres no estarían económicamente sometidas, no se cultivarían su desesperación y su marginalidad, no se explotaría sexual ni económicamente su dependencia forzada. Las mujeres tendrían expresión, intimidad, autoridad, respeto y más recursos de los que tienen ahora” (MacKinnon, 1989:392).

Por lo tanto, por un lado, el sólo hecho de ser mujer determina la subordinación de estas ante los hombres. Por otro lado, es posible sostener que el género define un sistema de jerarquía social entre hombres y mujeres a partir de la naturalización de sus roles en la sociedad.

En este sentido, la autora es enfática en indicar que la situación de las mujeres sólo es posible explicarla una vez que se considere que “la producción de bienes toma el relevo de la producción social, y las mujeres queden excluidas de ellas” (MacKinnon, 1989:71). La prueba de ello, es que el trabajo doméstico al no producir acumulación de riqueza con relación al trabajo considerado productivo de los hombres, el cual sí es generador de bienes materiales, les garantiza a los hombres a través del régimen de la propiedad privada e individual no sólo mayor riqueza, sino que también poder social y dominio sobre las mujeres en la casa.

A lo anterior, se suma “la afirmación de que el poder de la clase es el origen del dominio del hombre. [Por lo tanto], sólo aquellos hombres que poseen poder de clase pueden oprimir a las mujeres en la familia” (MacKinnon, 1989:73). Esta argumentación pone de manifiesto que las mujeres independientes de su clase social, serán siempre oprimidas por los hombres de su clase o por hombres de clases superiores a las de ellas. Esto es porque en el género masculino descansa la humanidad. El hombre se ha convertido

en la medida de todas las cosas; es decir, las leyes, la políticas sociales, la educación etc., siempre han partido desde su realidad y necesidad y no considerando la realidad y necesidad de las mujeres.

En este sentido, el análisis de MacKinnon (1989) no sólo cuestiona la no explicación del por qué se produce la subordinación de las mujeres desde la visión de Engels en su texto *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*, sino que también increpa la ligereza del autor a la hora de abordar la situación que enfrentan las mujeres en la familia. Según MacKinnon, Engels sólo traza unas leves pinceladas de esta opresión, la cual indica es producto del surgimiento de la propiedad privada y con ella la sociedad de clases. Ambas situaciones señala son necesarias y, a su vez, modificables. La prueba, según MacKinnon (1989), desde Engels es que el poder entre hombre y mujer en la familia está en estrecha relación con la posición social, la cual no sólo alcanza al núcleo familiar en la producción social, sino que también se ve reflejada en las relaciones entre los propios hombres.

Entendiendo desde la visión de Engels que la subordinación de las mujeres es resultado de la posición social que alcanzan los hombres en la sociedad, producto de la organización de la sociedad capitalista, centrada en la propiedad privada. En este sentido, “[e]l Estado [es quien] toma estos hechos del poder social y los utiliza en la ley y como ley. [Ocurriendo] dos cosas: la ley se hace legítima y el dominio social se hace invisible” (MacKinnon, 1989:428). Es decir, la ley al ser pensada y aplicada desde una visión masculina se transforma de manera inconsciente en un sistema perverso, el cual confabula en contra de las mujeres sin darse cuenta. Por lo tanto, la legislación se convierte en el mecanismo legítimo del estado para perpetuar la opresión hacia las mujeres; y, a su vez, es el vehículo para imponer dicho pensamiento al resto de la sociedad.

La autora es enfática en señalar que es “[a]través de la mediación legal, [que] el dominio masculino se presenta como característica de la vida, no como interpretación unilateral impuesta por la fuerza en beneficio de un grupo dominante” (MacKinnon, 1989:428). En este sentido, la ley busca mostrarse neutra en materia de género. Sin embargo, no podemos obviar que quienes elaboran las legislaciones que rigen a hombres y

mujeres son justamente hombres; es decir, quienes ostentan el poder en la mayoría -por no decir en todas- las sociedades son quienes determinan la posición y los derechos a los que tienen acceso o no las mujeres dentro de los estados. Por lo tanto, no ha de extrañar que:

Quienes detentan el poder, que normalmente no son mujeres, escriben constituciones, que se convierten en el patrón más elevado de la ley. Quienes detentan el poder en unos sistemas políticos que no diseñaron las mujeres y de los que se ha excluido a las mujeres escriben la legislación, que establece los valores dominantes (MacKinnon, 1989:429).

Tanto así que según MacKinnon, las leyes están tan bien pensadas que las mujeres al no ser consideradas en la práctica sujetas de derechos, hoy ninguna mujer tiene nada que perder.

Es por ello que afirma que:

Casi ninguna mujer tiene nada que puedan quitarle, y no hay ley que les dé lo que no tienen ya. No hay ley que garantice que las mujeres seguirán siendo socialmente desiguales que los hombres. No es necesario porque la ley que garantiza la igualdad sexual exige, en una sociedad desigual, que para ser legalmente igual hay que ser socialmente igual. Mientras el poder aplicado por la ley refleje y se corresponda, en forma y en sustancia, con el poder aplicado por los hombres sobre las mujeres, la ley es objetiva, parece tener principios, se hace precisamente lo que son las cosas (MacKinnon, 1989: 430-431).

La explicación de ello es porque “[e]l poder social de los hombres sobre las mujeres se extiende a través de unas leyes que pretenden proteger a las mujeres como parte de la comunidad” (MacKinnon, 1989:434). La prueba es que las leyes, la mayoría de las veces, gozan de carácter interpretativo lo cual no es producto de la casualidad. Por el contrario, al ser pensada, diseñada y aplicada desde una visión masculina encubren a través de una supuesta protección legislativa el poder patriarcal, el cual no sólo se legitima ante la sociedad y se obedece sino que también mantiene intacta la idea de subordinación de las mujeres frente a los hombres. Ello debido a que “el poder logra construir la percepción social y la realidad social” (MacKinnon, 1989:435). Es por ello que Rubin (1979), afirma que el poder de los hombres en ciertas sociedades radica en la legitimación de su masculinidad adulta colectiva, lo cual se ratifica a través de cultos, de ritos, de guerras, de intercambios y de diversos procesos de iniciación. Es decir, son producto de un sistema de organización social, más que de procesos individuales de opresión. En otras palabras, el

poder de los hombres está en estrecha relación con el parentesco y con los roles que cumplen los padres o patriarcas. En este sentido, “[l]os sistemas de parentesco [...] están formados por, y reproducen, formas concretas de sexualidad socialmente organizada” (Rubin, 1979:12).

Esta visión y actuar masculino es la figura que predomina en el estado, y toma cuerpo en el estado de bienestar. Una de las críticas de Pateman al estado de bienestar es que no se le reconoce como un estado patriarcal. Por lo tanto, sus mentores, “no reconocen la manera sexualmente diferenciada mediante la cual ha sido constituido” (Pateman, 2000:1). Tampoco se acepta que el estado de bienestar se beneficia de las mujeres y viceversa. Sin embargo, desde su práctica patriarcal el estado visualiza a las mujeres como clientas; es decir, no considera la posición de la mujer como sujeto pensante, como sujeto de derechos. La razón de ello para Pateman, es porque “[h]oy en día las mujeres son las receptoras de muchos de los beneficios del estado de bienestar. Una razón fundamental por la que las mujeres son tan prominentes en tanto receptoras es que tienden a ser más pobres que los varones (un hecho que ha llegado a ser conocido como la feminización de la pobreza)” (Pateman, 2000:2).

Un antecedente no menor señalado por Pateman, es el hecho que quienes están inmersas en el estado de bienestar son precisamente mujeres, tal vez de manera menos obvia. El hecho es que nadie puede pasar por alto que son las mujeres quienes están en constante confrontación con el estado a través de sus funcionarios públicos para exigir al estado de bienestar cumplir con su deber, el ofertar mejores servicios a la población como por ejemplo en materia de salud y educación, etc. Esto se debe porque son justamente las mujeres las que son las más pobres entre los pobres. En este sentido, el sistema patriarcal lo que busca es dar protección a las mujeres; es decir, actúa como un ente paternal a través de soluciones parches. En otras palabras, no permitirá jamás hacer transformaciones estructurales al sistema.

Un ejemplo de ello, se manifiesta en materia de administración; es decir, quiénes elaboran y dirigen estos servicios desde el estado, sean hombres o mujeres lo hacen

siguiendo una estructura patriarcal ya impuesta. Esto es porque las necesidades de las mujeres se “satisfacen” de acuerdo a lo que creen los hombres que las mujeres requieren.

Pateman es enfática en señalar que la subordinación de las mujeres está en correlación con la clase y la ciudadanía. Por lo tanto, el estado de bienestar resulta la excusa perfecta para legitimar la existencia de un estado patriarcal. La razón de ello, es porque las mujeres según la práctica patriarcal necesitan del respaldo masculino, “protección” que erróneamente se entiende como sinónimo de dependencia, de subordinación. La prueba está, en que al dar por hecho que la dependencia de las mujeres descansa en los hombres, estas no pueden ser concebidas como ciudadanas plenas por carecer de autonomía.

Es por ello que “[l]as mujeres no son incorporadas como ciudadanas, a la manera de los varones, sino como miembros de la familia, una esfera separada de (o en exilio social de) la sociedad civil y el estado. [Si bien la] familia es esencial a la sociedad civil y al estado, [esta] está constituida sobre una base diferente que el resto de la vida social convencional, poseyendo sus propios principios descriptivos de asociación” (Pateman, 2000:5). Por lo tanto, se entiende que:

el carácter público de la esfera de la sociedad civil/estado es construido, y obtiene su significado, mediante lo que excluye -la asociación privada de la familia. La división patriarcal entre lo público y lo privado es también una división sexual. [Es por eso que] [l]as mujeres, [están] carentes de modo natural de las capacidades para la participación pública (Pateman, 2000:5).

Otro de los cuestionamientos de Pateman al estado de bienestar patriarcal, tiene relación con la incongruencia de su actuar; es decir, insiste en la idea en que son las mujeres las que deben cumplir con dar bienestar a la familia ya que se les considera -por el hecho de ser mujeres- la capacidad para ello y, a su vez, el cuidar de sí mismas. Sin embargo, al mismo tiempo da por hecho que el ser mujer requiere obligadamente la “protección” de una figura masculina, sea esta el padre, el esposo o pareja o bien el propio estado. Por lo tanto, al legitimar la dependencia de las mujeres, el estado de bienestar cumple con uno de sus objetivos, el perpetuar la estructura de vida familiar patriarcal. De este modo, es posible concluir que el estado de bienestar se ha instaurado con la idea de “intercambiar la dependencia de varones individuales por la dependencia del estado [patriarcal]. [Así e]l

poder y arbitrariedad de los maridos están siendo sustituidos por la arbitrariedad, burocracia y poder del estado -el mismo estado que ha sostenido al poder patriarcal” (Pateman, 2000:23). Por lo tanto, al buscar el denominador común entre depender de un hombre o depender del estado, la respuesta no es otra que el poder de intimidación que ambos poseen y pueden ejercer sobre las mujeres.

Para Pateman revertir el escenario adverso en el que están inmersas las mujeres, implicaría necesariamente deconstruir las bases del estado. Esta tarea no es nada fácil si consideramos que quienes administran el estado son hombres. No obstante, advierte que demandar reconocimiento social y apoyo para las responsabilidades atendidas por mujeres no es la solución, ya que ello no asegura que sean consideradas ciudadanas autónomas. Por el contrario, las mantendría recluidas al exilio social al que han sido condenadas.

A partir de la crítica de Pateman al estado de bienestar patriarcal Wendy Brown (1995), señala que si bien los elementos identificables en el estado son de carácter masculino esto no significa que la propiedad como tal del estado está contenida en los hombres, si no en las convenciones de poder y privilegio constitutivo de su género producto de la división sexo/género a la que hace referencia Gayle Rubin (1979), ya que “es el conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas” (Rubin, 1979:3). Con esta idea se exagera el fin último de la dominación masculina.

Para Waylen (1998), esta afirmación no es menos cierta. Y argumentan que ello se debe a que no existe una teoría feminista como tal del estado, sin embargo, no se desconoce la necesidad de la misma. La razón para la autora es que las teóricas feministas no se han planteado el tema del estado realmente. Si bien existe una tendencia generalizada de analizar el estado democrático, este no se ha centrado mayormente en la arista de género desde una perspectiva entre el mundo post-colonial del tercer mundo y el estado. Por el contrario, la tendencia gira alrededor del patriarcado y el capitalismo como parte del estado y, en donde las mujeres son vistas como objeto de la política estatal. En este sentido, el estado se asume como una entidad homogénea y determinada, la cual se encuentra por

fuera de la sociedad en lugar de ser algo que se crea en parte como resultado de la interacción con diferentes grupos.

Según Waylen, la idea de considerar al estado por fuera resulta buena y mala a la vez; es decir, se asume al estado sólo como benefactor y no se entiende al estado desde sus prácticas y rutinas patriarcales. Por lo tanto, en la medida en que se asuma al estado como un estado benefactor no resultará paradójico concluir en términos evolutivos entre hombres y mujeres, que las mujeres tenemos “mejores condiciones”. En otras palabras, pensar que el estado tiene una mayor preocupación por las mujeres, es pensar erróneamente. De igual manera es absurda la idea de la neutralidad del estado.

En el caso de Brown (1995), su cuestionamiento se centra en las funciones del estado, las cuales considera han permitido la dominación de los hombres hacia las mujeres. Esta dominación según Brown, se expresa como la facultad de designar y dirigir el mundo y el poder de acceso a las mujeres al mismo. Esto es porque el poder del estado comprende los derechos civiles que rigen sobre todo un territorio y, a su vez, compromete los derechos en el sentido de afirmar o negar derechos a determinados “otros”. Así el control que posee el estado sobre vastos territorios en términos sociales, geográficos o semióticos conlleva necesariamente el empleo de tácticas políticas de marginación y subordinación. Igualmente poseer mínimos niveles de protección podría ser un requisito previo pero esencial para ser considerado un sujeto libre, libre en el sentido de tener garantías para participar en condiciones favorables como ciudadano con derechos y obligaciones. Este razonamiento, lleva a Brown a ser enfática en indicar que la protección institucionalizada arrastra consigo un alto costo de dependencia y de acuerdo para quien se adhiera a ella.

Por lo tanto, la protección política institucionalizada implica necesariamente renunciar al poder individual y colectivo de legislar y juzgar por nosotras mismas, a cambio de garantías externas a la seguridad física incluyendo la seguridad dentro de la propiedad. En este sentido, dado que la protección del estado obliga a renunciar al poder individual es que Brown (1995) señala que las mujeres tienen razones suficientes para desconfiar de él. Esto es porque históricamente se ha mantenido el argumento de que las mujeres requieren

de la “protección” de los hombres. En este sentido, perpetuar esta idea es legitimar la exclusión social de las mujeres.

En síntesis Brown (1995), si bien hace hincapié en señalar la exclusión social que enfrentan las mujeres también indica que existe un número considerable de ellas que participan en el estado. Sin embargo, en su mayoría lo hacen como clientas y trabajadoras, y en menor número en puestos de toma de decisión. Por lo tanto, distinguir las dimensiones socialmente masculinas del estado requiere forzosamente llegar a un acuerdo que permita su transformación; es decir, barrer con las relaciones de poder las cuales se han transformado en el vehículo de dominación hacia las mujeres.

En conclusión, entendiendo que las prácticas y los discursos del estado y sus instituciones resultan tan impenetrables en términos de género producto de las prerrogativas que se les concede a los hombres, por ser ellos y no las mujeres su grupo de interés. Resultaría lógico pensar al estado como un instrumento pertinente de cambio social y político para transformar las relaciones de género. En este sentido, contar con el estado serviría para deconstruir el sistema sexo/género -denominado por Gayle Rubin (1979)- de tal forma que se deje de pensar y ver desde el estado a las mujeres como ciudadanas de segunda categoría.

Los derechos de las mujeres indígenas

La situación de las mujeres indígenas no se reduce a una simple convergencia o fusión de la discriminación étnica y sexual, no es una especie de suma de diferentes fuentes de opresión, se trata más bien de una realidad cualitativamente diferente. Como señala Alda Facio, la mujer que comparte su condición de indígena con el varón de su misma categoría no vive la discriminación étnica de la misma manera que él, ni vive la discriminación de género de la misma manera que las mujeres no indígenas: frente al varón indígena, es discriminada por ser mujer; frente a las mujeres blancas, por ser indígena y frente a todas las instituciones patriarcales que mantienen la jerarquía del “hombre modelo”, por ser mujer indígena (Infante, 2012:157).

A partir de lo anterior, se entiende el que las mujeres indígenas hayan sido borradas de la historia, y no sólo desde la cultura occidental sino que también desde la propia sociedad indígena. Esta invisibilización ha sido doble, primero por el hecho de ser mujeres y luego por su condición étnica. En este sentido, estas omisiones han valido para que sus demandas

específicas de su género no formen parte de los proyectos políticos propios de sus pueblos. Asimismo, esta censura se ve replicada en las políticas estatales. Si bien la temática de género está presente en el estado y sus instituciones, el trato que se le da es desde una visión homogeneizadora; es decir, no tienen cabida las particularidades ni diferencias ni mucho menos los procesos sociales desde donde provienen cada una de estas mujeres.

Frente a este escenario adverso, las mujeres indígenas buscan confluír en los mismos espacios con la idea de elaborar sus propias estrategias para contrarrestar la postura patriarcal de las orgánicas mixtas y el estado. A razón de ello, es que comienzan a proliferar los movimientos indígenas femeninos. Estas organizaciones les han permitido a las mujeres constituirse como sujetos políticos. Tanto así que la activa participación y el desarrollo de trabajos colectivos con sus pares indígenas, les ha facilitado alcanzar protagonismo y visibilización al interior de sus comunidades, además, de marcar presencia en los espacios públicos y entidades estatales. Por lo tanto, la necesidad de ser partícipes de los espacios de diálogos lleva a las mujeres indígenas a generar sus propias instancias de discusión, con la idea de tratar temas concernientes a las problemáticas que las afectan (violencia intrafamiliar, discriminación, acceso a la propiedad de la tierra, etc.). Asimismo, les permite cuestionar desde la vivencia personal la realidad que experimentan como mujeres a partir de las prácticas comunitarias indígenas.

El surgimiento de este nuevo planteamiento político desde las mujeres indígenas, responde según Rosaldo a la idea de ir más allá de los límites domésticos; es decir, que “[las] mujeres obtienen poder y un sentido de importancia en cuanto son capaces de trascender los límites domésticos, ya sea introduciéndose en el mundo de los hombres o creando sociedades entre ellas” (Rosaldo, 1979:176). Asimismo, Chantal Mouffe propone “la deconstrucción de las identidades esenciales [...] para una comprensión adecuada de la variedad de relaciones sociales donde habría de aplicar los principios de libertad e igualdad” (Mouffe, 1992:3). Es decir, para Mouffe un mismo sujeto puede ser en una relación subordinado y, en otra dominante. Por lo tanto, se puede entender al “agente social” como un conjunto de “posiciones de sujeto” que no están totalmente fijas o cerradas, sino que son resultado de un movimiento constante de sobredeterminación y

desplazamiento. En otras palabras, el agente social no es una entidad unificada y homogénea, por el contrario es el resultado de una variedad de prácticas articuladoras.

Para el caso de las mujeres indígenas la posición de Mouffe sugiere pensar la acción política desde los discursos diferenciados, el cual requiere necesariamente considerar la multiplicidad de relaciones sociales en las que se adscriben estas mujeres, entre ellas la noción de comunidad. En este sentido, la idea de sujeto colectivo que plantea Mouffe permitirá la construcción del sujeto mujer indígena autónomo; es decir, al no existir una identidad social que este plenamente definida, completa y perfectamente adquirida, le permite a las mujeres tener nociones como sujetas colectivas, o sea, ser mujer, mujer indígena, mujer dirigente, mujer indígena perteneciente a una comunidad, etc.

En el caso particular de las mujeres Mapuche, la “participación” de estas dentro de las políticas sociales, culturales, económicas y legislativas, dictaminas por el estado ha estado marcada por la instrumentalización que se hace de ellas ya que se mantiene la idea de que carecen de autonomía y decisión por el hecho de establecer reclamaciones a nivel colectivo y no en términos de una identidad como sujetas individuales y autónomas. Ello responde, según MacKinnon (1989) en materia legislativa al hecho que las leyes están regidas por el sexo y en ningún caso se podría pensar siquiera que están guiadas por motivaciones diferenciadas de género; es decir, “[l]a ley, estructuralmente, adopta el punto de vista masculino” (MacKinnon, 1989: 393). En otras palabras, la ley es pensada y aplicada “supuestamente” en términos de permitir el acceso tanto a hombres y mujeres, sin embargo, la legislación se mide a partir de la experiencia de los hombres ya que “el hombre ha llegado a ser la medida de todas las cosas” (MacKinnon, 1989:401). No obstante, esta interpretación muchas veces -por no decir siempre- pasa por alto que las mujeres han estado socialmente en desventaja con relación a los hombres en términos de poder social.

Frente a ello, MacKinnon es enfática en señalar la importancia de considerar la distinción entre desigualdad y diferencia ya “que la desigualdad es material y sustantiva e identifica una disparidad; la diferencia es inmaterial y abstracta y falsamente asimétrica. [...] El problema no es que no valoren las diferencias; el problema es que están definidas por el poder” (MacKinnon, 1989: 398). Por lo tanto, las diferencias al estar definidas desde

la perspectiva de los hombres pueden generar en las mujeres tratamientos diferenciados de privilegios o privaciones para las mismas. Frente a este escenario, es importante convencerse:

[Q]ue la construcción de la justicia social debe incluir la lucha contra el sexismo y racismo, y es en el entrecruce de estas dos luchas que hemos aprendido de las organizaciones de mujeres indígenas la importancia de reivindicar una perspectiva de género para analizar los derechos culturales y políticos de los pueblos indígenas y de un análisis culturalmente situado para aproximarnos a las desigualdades de género (Hernández y Sierra, 2005:105).

En este sentido, la justicia de género debe ser atendida como “un concepto de justicia que remite a las relaciones sociales y jurídicas que predominan entre los sexo. [...Esta puede ser comprendida] desde la simple igualdad a conceptos de igualdad diferenciada” (Molyneux, 2008:23).

El problema es que mientras el conocimiento del estado sea de poder masculino y por lo tanto no considere la experiencia de las mujeres y de los hombres a la vez, el estado estará lejos de pensar y aplicar legislaciones que no consideren a las mujeres en posición de desventaja con relación a los hombres, en términos de jerarquía social. Asimismo, cuando el estado intente ser parcial será más brutal su arremetida contra las mujeres, ya que las posicionará y observará en igualdad de condiciones que a los hombres aunque esto no sea real. En otras palabras, “cuando más ciego es al sexo, más ciego es al sexo del patrón que se está aplicando” (MacKinnon, 1989: 445).

[Para Iris Marion Young] el centro de análisis de la cuestión de la justicia es la distribución de los bienes y encargos sociales según parámetros moralmente aceptados, ocupando los bienes materiales posición de destaque. [Asimismo, es enfática en señalar que] el paradigma distributivo presenta dos problemas fundamentales: primero, dicho paradigma tiende a ignorar el contexto institucional que determina la distribución material, al mismo tiempo que con frecuencia lo presupone; segundo, cuando el paradigma se aplica a bienes y recursos no materiales la lógica de la distribución los tergiversa (Molinero, 2008:244).

Es decir, Molinero señala que para Young implementar el enfoque de la justicia social implica necesariamente considerar la teoría de la distribución de bienes materiales. Sin embargo, este paradigma en sí soslaya por completo que considerarlo requiere tener en cuenta el análisis no sólo de la operancia del sistema institucional que lo mantiene, sino que

también la reestructuración del mismo. Asimismo, el enfoque distributivo al abarcar los bienes materiales está considerando el tema de los derechos. Estos derechos son determinados por la institucionalidad que sostiene el enfoque distributivo. Por lo tanto, la justicia ordena necesariamente:

[L]a eliminación de las formas institucionales que permiten y refuerzan ese proceso de transferencia y su reemplazo por formas institucionales que permitan a todas las personas desarrollar y usar sus capacidades en un modo que no prive a otras personas sino que les permita desarrollo y usos similares (Molinero, 2008:247).

Por lo tanto, “sólo en un ámbito público heterogéneo que reconozca las diferencias es posible hablar de justicia” (Molinero, 2008:251). Esto es porque “derecho[s] sin justicia no es derecho y justicia sin reconocimiento de las desigualdades, es la más pura forma de arbitrio (Molinero, 2008:252).

Desde la visión de Fraser (2009), la justicia de género basada en la etnicidad debe necesariamente considerar las reivindicaciones de las mujeres desde la redistribución económica, la cual exige redistribución de recursos, y la reivindicación desde un reconocimiento legal o cultural que a su vez exige reconocimiento. Por lo tanto, será a partir de la triangulación de los conceptos de: distribución, reconocimiento y representación que debe cuestionarse el marco legislativo que opera dentro del Estado, a la hora de exigir por parte de las mujeres Mapuche su derecho a la propiedad de la tierra.

Sin embargo, se aprecia que la etnicidad es vista desde el Estado chileno y sus instituciones como un obstáculo que atenta contra su propuesta económica e ideológica; esta última centrada en “mantener una identidad nacional chilena unitaria” (Richards, 2002: 292). En otras palabras, las mujeres Mapuche se verán expuestas a la burocracia estatal a la hora de ejercer su derecho a la propiedad de la tierra y acceso a la misma, a consecuencia de su condición étnica.

Otro hecho no menor, es que la institucionalidad sólo reconoce derechos individuales a los hombres y a las mujeres sólo a través de asociaciones matrimoniales. Esta “discrepancia entre la igualdad formal de los hombres y las mujeres ante la ley y el logro de una igualdad real entre ellos, abre una brecha que se aprecia muy bien en la diferencia que existe entre los derechos a la tierra de las mujeres y la propiedad real de la

misma” (Deere y León, 2002: 1). Por lo tanto, la propiedad de la tierra está fuertemente marcada por una desigualdad de género en la distribución, la cual atraviesa la estructura simbólica familiar y comunitaria, por ejemplo en materia de herencia; es decir, es a los hombres a quienes se confía la administración del patrimonio familiar a la hora de contraer matrimonio; son también los hombres los que se ven mayormente beneficiados con estas uniones.

En este sentido, se observa un sesgo masculino en las políticas estatales de distribución de tierras; es decir, la mayoría de los beneficiarios de las reformas agrarias han sido hombres, por ser jefes de familia. Y, en el mercado se evidencia la ausencia de la participación de las mujeres con relación a la compra y venta de tierras. En el caso de las comunidades indígenas, Deere y León (2002) sostienen que si bien la propiedad es de posesión colectiva, la cual se basa en normas de uso y costumbres comunitarias, estas tradiciones indígenas no están exentas de reproducir desigualdades de género al interior de la propia cultura.

CAPÍTULO III

CONTEXTOS Y ESCENARIOS EN TORNO AL DERECHO A LA TIERRA DE LAS MUJERES MAPUCHE

Este capítulo busca evidenciar que las legislaciones sobre tierra a analizar fueron concebidas neutras en términos de géneros. La primera dictaminada en período dictatorial (1979), se enmarca en el proceso de privatización de las tierras comunitarias y da protagonismo a los “jefes de familia”. La segunda en período democrático (1993), permite la creación del Fondo de Tierras, el cual a través de un sistema de subsidio individual o colectivo ha intentado restituir al pueblo Mapuche las tierras usurpadas. A través de estas normas se busca analizar el carácter patriarcal del sistema judicial estatal y su permanencia en el tiempo. La idea es advertir el nivel de discriminación que enfrentan las mujeres en Chile sobre su realidad y reconocimiento o no de derechos a la tierra. Antes de llegar al estudio de las legislaciones, comienzo describiendo un breve recorrido a través de algunos acontecimientos relevantes emprendidos por los movimientos indígenas en la región. El propósito es identificar los hitos que marcan y visibilizan la llamada emergencia indígena en la década de los noventa en Latinoamérica. Asimismo, evidenciar en qué contexto lo indígena se convierte en emergencia; y, a su vez, señalar qué gatilla el que estos escenarios se fueran replicando en gran parte de continente hasta llegar a Chile.

Comienzo señalando, no es de desconocimiento que existen vacíos legales con relación a las mujeres en general y las mujeres indígenas en particular. En el caso de las mujeres Mapuche, sus derechos “no sólo no se encuentran reconocidos en la legislación nacional, sino además no han sido objeto de una preocupación o atención especial por parte del estado” (Instituto de Estudios Indígenas, 2003:281). En otras palabras, se vislumbra una grave desprotección jurídica en materia de sus derechos por parte del Estado.

Este análisis lo abordo a partir de los dos periodos: i) la dictadura militar y ii) el retorno a la democracia. Antes de llegar al estudio de ambas legislaciones -la Ley 2.568 y la Ley 19.253- comienzo describiendo un breve recorrido a través de algunos acontecimientos relevantes emprendidos por los movimientos indígenas en la región. El propósito es

identificar los hitos históricos que marcan y visibilizan la llamada emergencia indígena en la década de los noventa en Latinoamérica.

También, registrar las principales peticiones que les han permitido a los pueblos indígenas posesionar su discurso culturalista y sus demandas frente a las sociedades latinoamericanas y, particularmente ante los gobiernos de turnos y, a su vez, evidenciar en qué contexto lo indígena se convierte en emergencia, y a su vez, señalar qué gatilla el que estos escenarios se fueran replicando en gran parte de continente hasta llegar a Chile.

A partir de la contextualización del panorama a nivel regional, direcciono la temática hacia la sociedad Mapuche para identificar cómo se ha plasmado el discurso indigenista en la legislación chilena, poniendo especial énfasis en materia de tierras indígenas. El periodo dictatorial emprendido por Pinochet, es analizado a partir de la aplicación de los Decretos Ley del año 1979, 2.568 y 2.750 normas que modifican la Ley 17.729 dictada en el año 1972 con la idea de dar por finalizado el proceso divisorio de las comunidades iniciado en los años treinta.

En el retorno a la democracia y su proceso, se materializa la Ley Indígena 19.253 en el año 1993, en ella se establecen deberes y derechos para la población indígena del país. Esta normativa elaborada en conjunto con representantes de los diferentes pueblos indígenas y el gobierno de transición comandado por Patricio Aylwin⁶ fue pensado con la idea de integrar, reconocer y ofrecer protección integral a las diversas culturas originarias, que por entonces estaban al margen de la política pública. Esta legislación para el caso Mapuche se creía incluiría el resguardo y el “derecho a la tierra y los recursos [naturales], reparación de deuda histórica [restitución de las tierras usurpadas] y reconocimiento de su status como pueblo” (Toledo Llancaqueo, 2005:118). Esto se pensó porque se llevaron a cabo:

[M]ás de 900 congresos a fin de discutir el nuevo cuerpo legal, reafirmando las demandas señaladas precedentemente. [La Ley] 19.253, sufrirá importantes modificaciones a la propuesta original, las que debilitaron notablemente su contenido. No consagró el reconocimiento constitucional a los pueblos indígenas así como tampoco ratificó el Convenio N° 169⁷ de la Organización Internacional del Trabajo.

⁶ Gobierno de Patricio Aylwin Azócar, 1990-1994.

⁷ Chile ratificó el Convenio 169 de la OIT el año 2008, bajo la administración de Michelle Bachelet Jeria.

Junto con ello, la ley no reconoció jurídicamente el carácter de “pueblos” a los pueblos originarios, sino que se refiere a “etnias”, lo que redundó en que las propias organizaciones planteen que con ello se desconoce su trayectoria histórica, su legado cultural y la reclamación por sus territorios anteriores a la conformación de los Estados Nacionales (Correa y Mella, 2010:203-204).

Es decir, la legislación que fue aprobada para satisfacer las demandas de los pueblos indígenas en pleno período de transición democrática, finalmente se convirtió en un decreto que postergó los derechos de los indígenas en pro del desarrollo productivo vinculado a la economía mundial. Así lo demostró la construcción de la central hidroeléctrica Ralco en el Alto Biobío.

La visibilización de los movimientos indígenas

Para Bengoa (2000), la llamada emergencia indígena se puede comprender a partir de tres períodos muy marcados, la cual inicia en los años ochenta con la aparición de organizaciones indígenas ligadas a ONG's y las iglesias, le sigue la celebración de los 500 años del Descubrimiento de América, posteriormente el levantamiento indígena del Ecuador y Chipas. Lo sucedido en Ecuador y Chipas marcan el inicio de la emergencia indígena de la década de los noventa. Por lo tanto, es en el transcurso de los años noventa cuando en América Latina los pueblos indígenas comienzan a resurgir como un importante actor social y político. En este sentido, es importante recalcar que:

Si bien lo indígena ha estado presente en las diferentes etapas del siglo XIX y XX, ya sea mediante los intentos de asimilación e integración, ya sea a través del indigenismo como corriente social, política e intelectual, es durante el último período que logra visibilizarse con mayor impacto, haciéndose latente la situación -genéricamente hablando- de los pueblos indígenas en América (Antileo, 2008:26).

Por lo tanto, es durante la década de los noventa que “[l]o indígena ha dejado atrás el velo que lo cubría y aparecen con fuerza un cúmulo de demandas hacia la sociedad, hacia el estado y hacia los propios pueblos indígenas” (Antileo, 2008:25-26).

Sin embargo, a pesar de los numerosos hechos y demandas que componen la llamada emergencia indígenas de los años noventa, “[l]os Estados del continente han soslayado las causas que originan los movimientos sociales e indígenas en Latinoamérica.

Movimientos que evidencian la falta de equidad social, en una región en la que persisten, sin excepciones, condiciones de pobreza y desigualdad” (Mella, 2007:11). La razón del actuar de la política estatal es mantenerlos al margen de la institucionalidad, con la idea de privarlos de sus derechos civiles y políticos, además, de sus derechos sociales, económicos y culturales. A pesar del escenario desfavorable frente al despertar de la cuestión étnica, Antileo (2008) es enfático al señalar:

Los movimientos indígenas han avanzado hacia nuevas demandas y conceptos. [Así lo han dejado de manifiesto] los levantamientos de Ecuador, la conmemoración del quinto centenario de la invasión española en 1992, el alzamiento zapatista en Chiapas del 1 de enero de 1994. [Lo anterior ha] configurado un escenario para el posicionamiento de los planteamientos de los diversos actores indígenas, ideas que no sólo llaman o apelan a los propios pueblos, sino involucran a los Estados nacionales y a la sociedad en su conjunto (Antileo, 2008:26).

De acuerdo a antecedentes históricos, se identifica un denominador común en la llamada emergencia indígena de los años noventa en América Latina: el reconocimiento. Si bien las demandas de los movimientos indígenas son diversas entre sí y, además, enfrentan contextos políticos distintos, Bengoa afirma que “[l]a cuestión fundamental que cruza a todos los movimientos es el tema del “reconocimiento”. La demanda indígena exige en lo fundamental que el Estado y la sociedad los reconozca como indígenas” (Bengoa, 2000:126). Es decir, que se les considere dentro de la constitución de sus estados y, a su vez, se reconozca la existencia de sociedades multiculturales y multiétnicas dentro de los mismos. Para Bengoa (2000):

Al proponer una sociedad multiétnica y multicultural los indígenas no sólo han cuestionado su propia situación de pobreza y marginalidad, sino que han cuestionando también las relaciones de dominación de la sociedad latinoamericana basadas en la discriminación racial, en la intolerancia étnica y en la dominación de una cultura sobre las otras (Bengoa, 2008:27).

Por lo tanto, la cuestión étnica en los noventa permite la aparición de nuevos actores y declaraciones que buscan dar protagonismo a lo indígena, un ejemplo de ello es la incorporación de una nueva camada de dirigentes indígenas en las organizaciones, el surgimiento de intelectuales indigenistas, las ONG's con carácter étnico y proclamaciones pro indígenas.

En materia de demandas es posible advertir que el requerimiento indígena de la década de los noventa difiere sustancialmente a la de los años sesenta, ya que en ese entonces la reclamación estaba enmarcada en el acceso a la tierra. Al ser la tierra el eje de la petición indígena, se entiende que fueran tratados como simples campesinos, y, la diferencia étnica no fuera considerada. No obstante de ello, Bengoa (2000) aclara que pese a que difiere el punto en común de las demandas indígenas entre los años sesenta y noventa, ello:

No significa que los movimientos indígenas de los años noventa no demanden tierra. Pero la tierra y la defensa territorial agraria y rural, no está en el centro de la demanda. El centro de la demanda es mucho más amplio, de carácter cultural e implica a toda la sociedad nacional. Se trata que la sociedad y el Estado reconozca que existen colectivos indígenas, esto es, 'pueblos indígenas' al interior de la sociedad. Es la demanda por una sociedad multiétnica, multicultural (Bengoa, 2000:126-127).

El hecho que el reconocimiento sea la cuestión fundamental de la demanda indígena de los años noventa, implicó necesariamente que las transformaciones que pudieron darse a nivel constitucional en toda Latinoamérica no estuvieran exentas de la discusión. Varios son los países en la región que han reconocido en su constitución a los pueblos indígenas, ya sea autonombrándose como sociedades pluriétnicas o asumiendo la existencia de pueblos indígenas⁸.

Si de características se trata, la llamada emergencia indígena de la década de los noventa está centrada en “la existencia de un nuevo discurso identitario, esto es, “una cultura indígena reinventada”. [...] se trata de un discurso de identidad étnica arraigado profundamente en la tradición, pero con capacidad de salir de ella y dialogar con la modernidad” (Bengoa, 2000:128-129). En otras palabras, los indígenas de América Latina han tomado prestados nuevos y variados elementos culturales de otros pueblos y nacionalidades indígenas, así como también de no indígenas e incorporado al discurso indigenista. La explicación a la confluencia de culturas es producto de la migración forzada a la que se han visto expuesta en su mayoría personas pertenecientes a pueblos indígenas,

⁸ Países que han reconocido en su constitución la existencia de pueblos indígenas en sus territorios: Brasil (1988), Colombia (1991), México y Paraguay (1992), Perú (1993), Argentina (1994), Ecuador (1996 y 1998). Para más información revisar a Bengoa (2000) “La emergencia indígena en América Latina.

las cuales se han asentando en las grandes ciudades permitiendo el intercambio de ideas con el mundo occidental.

Los casos de Ecuador, México, Guatemala, Colombia y Chile

El caso del levantamiento indígena del Ecuador acontecido durante los meses de mayo y junio de 1990 marcó un precedente histórico en los movimientos indígenas de todo el continente, ello se debió porque movilizó a los indígenas de todo el país. “Al mismo tiempo que hay cortes de caminos en el campo, se produce la ocupación de la iglesia de Santo Domingo en el centro de Quito” (Bengoa, 2000:97). Dicha descripción grafica fácilmente la dimensión de la protesta, la señal era clara, no se trataba de un aislado grupo de campesinos indígenas ya que sus acciones se sintieron con fuerza tanto en el ámbito urbano como rural.

Según antecedentes, el eje de las demandas indígenas en el Ecuador se enmarcó en el respeto, en la no discriminación, en la “dignidad en el trato”. Para nadie es de desconocimiento que las minorías étnicas han estado marcadas por un trato discriminatorio, el cual parte desde la institucionalidad y tiene eco en las relaciones cotidianas, así ha sido a lo largo de la historia. Tal vez hoy con menor intensidad, no obstante esta no ha sido erradicada.

Han pasado ya varios años después de este alzamiento indígena y parece que nada ha vuelto a ser igual que antes en el Ecuador [...] La emergencia de los indígenas [provocó] profundas transformaciones en las formas de convivencia, en los sistemas de dominación interno y en la gobernabilidad de una sociedad, en que muchas veces los indígenas son mayoría (Bengoa, 2000:100).

El levantamiento zapatista en Chiapas el 1 de enero del año 1994 es otro ejemplo de visibilización de los movimientos indígenas en el continente. No sólo marcó la historia de los años noventa en materia indígena sino que también la relación entre los zapatistas y el Estado mexicano. Las peticiones al igual que en Ecuador se enmarcaron en torno al reconocimiento, la idea fue exigir el establecimiento de un autogobierno y que este fuese reconocido por la Constitución mexicana. En el año de 1992 “México realizó una reforma [...] que reconoce parcialmente la existencia de pluriculturalidad, en especial en materia lingüística” (Bengoa, 2000:128).

Según afirma Bengoa (2000), en el caso de Chiapas lo que provocó la sublevación tiene su origen en el despojo territorial, los desplazamientos forzosos producto de la construcción de proyectos hidroeléctricos, la sobrepoblación de las comunidades; en este punto el gobierno buscó aplacar la protesta social dividiendo a las comunidades, además, de las invasiones de tierras comunales por parte de los terratenientes.

“No cabe duda que la insurrección zapatista es el punto más alto en la emergencia indígena continental y ha influido en muchos movimientos en otros países” (Bengoa, 2000:108). En el caso de Guatemala, lo ocurrido en Chiapas fue el precedente que los impulsó a establecer acuerdos con el gobierno en materia de paz y pueblos indígenas. Al igual que en Ecuador y México, Guatemala buscó crear las bases de un nuevo trato, un trato no discriminatorio y de reconocimiento desde el estado hacía lo indígena.

Colombia es otro ejemplo de visibilización de la cuestión indígena de la década de los noventa, la incorporación de los derechos indígenas en la Constitución en el año 1991 no sólo consideró la protección de los territorios sino que también aseguró la participación política de estos en el Congreso Nacional, a través de senadores indígenas. Otro caso de reconocimiento de lo indígena se dio en Bolivia, en el año 1994 se modificó la Constitución quedando establecida en ella que el país es una nación multiétnica y pluricultural. En el caso de Chile el intento de reforma constitucional presentado por el Ex mandatario Patricio Aylwin en los inicios del año noventa, fracasó en el Congreso.

Hasta el día de hoy no existe un reconocimiento como tal en la Constitución chilena que garantice el trato digno hacia los pueblos indígenas en Chile. El último intento de reconocimiento constitucional hacia los pueblos indígenas se presentó en enero del año 2006, en ese entonces se aprobó la idea de la nación chilena es una e indivisible. En otras palabras, resulta lamentable para los pueblos indígenas pensar que a más de 20 años de la manifestación de esa intención política la realidad sea tan distante y radicalmente opuesta. La aprobación de aquella oración, no reconoce a los pueblos indígenas ni mucho menos a sus derechos fundamentales, sino que refuerza y reconoce la idea mononacionalista de Chile, desconociendo la diversidad cultural y étnica propia del país.

Si bien es posible señalar que son varios los países en Latinoamérica que han reconocido la existencia de culturas étnicas en sus territorios, así como también existen numerosas iniciativas en curso “y demandas que obedecen a una misma matriz de mayor presencia de la cuestión indígena en cada uno de los países. Hay numerosas otras experiencias que deben ser analizadas, pero que en su conjunto muestran la existencia de un proceso complejo, no lineal, muchas veces contradictorio, al que denominamos genéricamente la emergencia indígena en América Latina” (Bengoa, 2000:117).

Pueblo Mapuche: antecedentes históricos

“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” (Painemal, 2008:26). Una de estas transformaciones tiene relación con la autonomía territorial que consiguieron los Mapuche a través de pactos con la Corona española entre los siglos XVI y XIX, los cuales fueron quebrantados durante el periodo republicano. Esta situación generó impactos profundos a nivel económico y social producto de:

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. 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 (Painemal, 2008:26).

Es un hecho que todo cambió: la sociedad, el territorio, las estructuras económicas, la organización del Estado. “La reestructuración política y económica también genera el colapso de los antiguos imaginarios territoriales, que les dieron sentido e identidad. En dicha reestructuración, destaca el papel activo de grandes empresas y del Estado; y la violencia simbólica del discurso oficial” (Toledo, 2005:19). En este sentido, es posible afirmar que el conflicto entre el pueblo Mapuche y el Estado chileno es una lucha sostenida en el tiempo en primera instancia por el territorio y, posteriormente se suma la disputa por los recursos naturales asentados en territorio indígena.

Un ejemplo de ello es la tensión entre empresas forestales y comunidades mapuche, la cual data de finales del siglo XX a raíz del proceso de ocupación de las tierras indígenas, agudizado con el modelo económico impuesto por el gobierno militar que dio énfasis a las exportaciones de productos forestales. A ello se sumó el dictamen del Decreto Ley N° 701⁹, en el año 1974, el cual afianzó el compromiso del Estado con la actividad forestal, por medio de un subsidio directo. Esto es porque “[l]a internacionalización de la industria forestal chilena se relaciona con la estructura primaria exportadora de la producción nacional, consolidada durante los últimos 30 años y fortalecida por los recientes acuerdos de libre comercio” (Toledo, 2005:60).

Por lo tanto Chile para cumplir con sus compromisos comerciales adquiridos internacionalmente en materia forestal, debe demandar un aumento anual de 100 mil hectáreas de plantaciones para la generación de celulosa. Esta situación agravó las tensiones entre el gobierno y las comunidades Mapuche. La razón apunta a los efectos nocivos que genera la industria forestal en las comunidades indígenas aledañas, producto de sus plantaciones industriales de monocultivos (pino y eucalipto). En otras palabras, el crecimiento y desarrollo forestal en el sur de Chile no ha significado un mejoramiento de la calidad de vida de la población en donde existe un número mayor de plantaciones de este tipo.

Tal es el caso de las regiones del Biobío y La Araucanía. Según la encuesta de Caracterización Socioeconómica Nacional (CASEN 2003¹⁰), ambas localidades presentaron uno de los índices de pobreza y desempleo más elevados a nivel nacional, quedando demostrado que esta industria lejos de favorecer destruye las economías locales. Quienes sí se han visto fortalecidos son los grandes grupos económicos respaldados por el gobierno. Actualmente son sólo tres las empresas que acumulan el mayor número de plantaciones forestales en el país¹¹. De las tres compañías, el Grupo Angelini es el principal productor de

⁹ Vigente hasta día de hoy. Este consiste en una subvención en dinero equivalente al 75% del valor total de las plantaciones que demuestren tener un 75% de rendimiento al año de vida (Toledo, 2005).

¹⁰ CASEN es una encuesta de hogares representativa a nivel nacional, regional, urbano y rural y comunal. Esta se aplicó a partir del año 1985 hasta el año 2009, con una periodicidad bianual y trianual.

¹¹ La empresa Arauco, controlada por la familia Angelini, la componen: Bosques Arauco, Forestal Arauco, Forestal Cholguán, Forestal Celco, Forestal Alto Páranla. En Chile su patrimonio forestal al año 2000

celulosa del país y dueño de miles de hectáreas dedicadas a los monocultivos. La estadística anterior, refleja que:

El Estado ha postergado la resolución institucional y democrática de los conflictos sociales y políticos que enfrenta el pueblo Mapuche desde la constitución misma del Estado de Chile y que refieren a reivindicaciones territoriales y, en tiempos actuales, a pérdida de los recursos naturales que constituyen su hábitat y que se encuentran en manos de grandes empresas (Mella, 2007:17).

En decir, el Estado ha operado desde la lógica de favorecer a las grandes empresas transnacionales las cuales no sólo atentan contra la vida comunitaria de la población indígena, sino que también en contra de los recursos naturales que se encuentran en sus territorios. Por lo tanto, la persistencia de los conflictos territoriales en tierras indígenas -sin resolver por falta de voluntad política- deja en evidencia la relación de profundos desencuentros entre el Estado y la sociedad Mapuche.

Los derechos políticos

Otro de los temas que despierta preocupación entre los Mapuche, es lo relacionado con los derechos políticos. En este aspecto el eje de la demanda por parte de las organizaciones Mapuche ha estado centrada en materia de reconocimiento. Desde el retorno a la democracia los sucesivos gobiernos han establecido acuerdos de compromisos, en plena campaña política, con representantes de los distintos pueblos indígenas para sacar adelante el anhelado reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas.

Sin embargo, al día de hoy, la falta de voluntad política no ha permitido que ello se concrete. Aún cuando el estándar internacional en materia de derechos indígenas debate sobre el ejercicio del principio de autodeterminación, en Chile se siguen discutiendo los

alcanzaba a 906.033 hectáreas. Además, mantiene inversiones en el sector de celulosa, papeles y paneles de construcción. La empresa CMPC, está controlada por la familia Matte. Su principal compañía es Forestal Mininco. Su patrimonio forestal al año 2000 superaba las 500 mil hectáreas entre las regiones VIII y IX. Además, posee inversiones en el sector de celulosa, papeles y manufacturas. La empresa Terranova, está controlada por el suizo Stefan Schmidheiny. Su principal compañía es Forestal Millalemu. Su patrimonio forestal al año 2000 sobrepasa las 120 mil hectáreas, distribuidas entre las regiones VII y VIII (Seguel, Alfredo “Conflicto público de tierras y recursos naturales: algunos casos en Ngulumapu y en Puelmapu” Disponible en: <http://lanic.utexas.edu/project/laop/claspo/rtc/0040.pdf> (Visitado marzo de 2013).

posibles alcances político-jurídicos de un eventual reconocimiento de la existencia de ellos y sus derechos en la Constitución de la República.

Como se señaló anteriormente, en la actualidad, el único texto con que cuentan los pueblos indígenas y que fue aprobado unánimemente en la Cámara de Diputados el 10 de enero de 2006 reza: “La nación chilena es una e indivisible”. Cuando leemos su contenido nos damos cuenta que ello no se corresponde en lo más mínimo con el compromiso suscrito en los albores del retorno a la democracia por el entonces candidato presidencial, Patricio Aylwin, el 1 de diciembre de 1989.

En la recordada firma del Acta Nueva Imperial -hace ya 23 años- centenares de dirigentes indígenas se dieron cita para respaldar la candidatura concertacionista. A cambio Patricio Aylwin Azócar se comprometió mediante esta acta a hacer suya la demanda de los pueblos indígenas expresada en el programa de la Concertación, especialmente en lo referido al reconocimiento constitucional de los Pueblos Indígenas y de sus derechos económicos, sociales y culturales fundamentales.

Resulta lamentable para los pueblos indígenas pensar que a más de 20 años de la manifestación de esa intención política la realidad sea tan distante y radicalmente opuesta, ya que no reconoce a los pueblos indígenas ni mucho menos sus derechos fundamentales. Más bien refuerza la idea mononacionalista de la institucionalidad chilena y, a su vez, desconoce la diversidad étnica propia del país.

A través de esta breve revisión sobre los derechos indígenas, es posible ver que la relación del Estado chileno con la temática indígena es inversamente proporcional a los avances internacionales en la materia. Mientras el mundo avanza en la discusión e incluso en el diseño de los mecanismos de ejercicio de los derechos de los pueblos originarios, en especial el derecho a la libre determinación, Chile invierte esas mismas energías en estudiar las formas de mantenerse al margen de esta discusión, haciendo que los innumerables proyectos de ley para esta reforma constitucional se transformen en verdaderos trabajos de ingeniería política, sumando a ello las operaciones para anular los alcances del Convenio 169 de la OIT que fue aprobado por Chile el 15 de septiembre de 2008.

En otras palabras, como afirma Assies (2007), queda de manifiesto que los indicios prometedores en materia de derechos indígenas en el marco de la transición democrática chilena no fue tal, ya que la historia posterior ha sido una crónica explícita de desencuentros entre el Estado chileno y la sociedad Mapuche.

La proceso de Reforma Agraria

En el caso de Chile, específicamente durante la administración de Frei (1964-1970), “la reforma agraria tiene el propósito de estimular la producción agropecuaria eliminando la clase tradicional de terratenientes y reemplazándola con productores-campesinos orientados al mercado” (Garret, 1982:279). Durante la presidencia de Allende (1970-1973), la reforma agraria:

[F]ue conceptualizada como un componente en el programa total para iniciar una transición al socialismo. Se expresaba el objetivo político en términos de mejorar la correlación de fuerzas en el campo. Esto quería decir el debilitamiento del poder económico y político de los terratenientes y de sus aliados, y el aumento del poder de otros estratos -el proletariado rural, y pequeños y medianos agricultores (Garrete, 1982:279).

De acuerdo a Toledo el proceso de Reforma Agraria en Chile se enmarcó en lo que se llamó “reformas de segunda generación”; es decir, su surgimiento se caracterizó “por ser políticas de Estado, cuyo origen no radica en revueltas campesinas o crisis sociales rurales (como fue la primera generación), sino en diseños de cambio estructural gestados desde el centro nacional y político” (Toledo, 2005:30). En otras palabras, las reformas de segunda generación, se plantearon a partir “de los requerimientos de los productores con potencial productivo y los 'empresariales' que se relacionan con la seguridad en la tenencia de la privatización e individualización de las tierras agrícolas” (Appendini, 2004:201).

Cualquiera que haya sido el caso -reformas de primera o segunda generación- “cada reforma agraria ha traído implícita la intervención del Estado en la distribución de la tierra o familias que carecen de ella” (Deere, 1986:187). En el caso de las mujeres rurales según Deere (1986), el impacto de la reforma agraria en la mayoría de los casos:

[D]epende, en primer lugar, de la extracción de clase de la unidad doméstica a la cual pertenece la mujer y de si esa clase o segmento de clase es beneficiaria de la reforma. [...] Sin embargo, no puede asumirse que la influencia de la reforma agraria sobre las

unidades domésticas rurales es neutra en términos de género. Un incremento en el acceso a la tierra o al empleo, así como en el nivel de ingreso de la unidad doméstica, no significa necesariamente un cambio positivo en cuanto al status social de la mujer y a su posición frente al hombre. [...No hay que olvidar] que la mayoría de las reformas agrarias latinoamericanas sólo han beneficiado en forma directa al hombre. [Ello se sustenta, al constatar] que únicamente las “familias” se consideran como posibles usuarias de la reforma agraria, y en que en la práctica solamente los jefes de hogar varones se incorporan a las estructuras resultantes de la reforma agraria (Deere, 1986: 187).

Para Garret (1982:290-291), la reforma agraria chilena durante los gobiernos de Frei (1964-1970) y Allende (1970-1973) al reconocer a los “jefes de familia” varón y no identificar de manera explícita la participación de las mujeres en la reforma, las privó en el acceso independiente y garantizado de los recursos del terreno. Por lo tanto, de acuerdo a la tradición sólo podía acceder a los animales menores y al huerto familiar. En otras palabras, las mujeres rurales en Chile carecieron de derechos legales y tradicionales a los recursos del predio colectivo. La razón de ello, tiene su base en que “[l]a reforma agraria chilena, como la mayoría de reformas agrarias y de desarrollo rural, consideró a la mujer primero que todo como miembro de la familia nuclear y sólo incidentemente como productora de productos agropecuarios” (Garret, 1982:291).

En el caso de la población indígena, este procedimiento causó expectativas en las comunidades Mapuche y la esperanza de recuperar las tierras usurpadas, sin embargo, la restitución de los terrenos no fue tal. Si bien se buscó resolver en parte el conflicto de las tierras Mapuche durante los tres gobiernos -Jorge Alessandri Palma (1962-1964), Eduardo Frei Montalva (1964-1970) y Salvador Allende Gossens (1970-1973)- en que operó la Reforma Agraria, sólo fue posible recuperar una porción de las tierras reclamadas.

Sin embargo, fue durante el período de Frei Montalva que la Reforma Agraria como tal comienza a aplicarse. Las expropiaciones de fundos y la liquidación del latifundio toman fuerza, razón por la cual la Reforma es vista como un terreno de disputa social entre los campesinos y los terratenientes. Fue este escenario el que aprovecharon las comunidades Mapuche para visibilizar sus demandas de tierras.

Las expropiaciones llevadas a cabo en base a la Ley 15.020 del año 1962 permitió el embargo de los predios abandonados o mal explotados. “Durante este período, las

demandas territoriales Mapuche quedaron prácticamente en su totalidad sin solución, producto de las ineficiencias de la ley” (Mella, 2007:59). Posteriormente, la Ley 16.640 del año 1967 - que reemplazó a la Ley 15.020- continuó con los embargos.

Al igual que en la ley anterior, en esta “legislación, los mapuche no fueron considerados en su especificidad [...] siendo su referencia absolutamente marginal no dirigiéndose a responder a los derechos territoriales indígenas sino que tangencialmente apunta a mejorar las condiciones de vida” (Mella, 2007:60). Por lo tanto, en ambas legislaciones los Mapuche fueron los menos beneficiados, producto de las prácticas clientelares que se establecieron entre las autoridades de la época y las elites dirigentes campesinas.

Ello se debió a que la Reforma Agraria chilena no estuvo pensada para los pueblos indígenas sino para el campesinado en general. En este sentido, los hechos que acompañaron este proceso histórico por esos años marcarán un hito en la relación entre el Estado y las comunidades Mapuche en materia de reclamaciones de tierras. Así lo afirma el historiador Mapuche Víctor Toledo, al señalar que:

El proceso de la Reforma Agraria chilena, iniciado en 1962 y culminado formalmente en 1989, constituye un capítulo específico de la relación entre el Estado chileno y las comunidades Mapuche, en relación a las reclamaciones por tierras indígenas. [...En ella] el marco político que dio sentido a la Reforma Agraria fue el modelo desarrollista nacional. Allí, las reclamaciones de tierras indígenas no fueron una prioridad, e incluso no fueron parte de la política ni de su marco legal en las leyes N° 15.020 de 1962 y N° 16.640 de 1967 (Toledo, 2005:30).

La Ley 16.640 no sólo no benefició a la población Mapuche sino que tampoco a las mujeres rurales, ya que la normativa identificó sólo al jefe de familia “varón” como beneficiario directo de la reforma agraria, dando por sentado que se estaba beneficiando a todo el grupo familiar. Para Deere (1986), “[e]l restringir los beneficios a los jefes de hogar va en contra de la mujer, ya que en toda América Latina la costumbre social dictamina que si un hombre y una mujer adulta conviven en un hogar, el hombre es considerado como jefe del hogar” (Deere, 1986:194).

De esta manera, “[c]uando una reforma agraria dirige esfuerzos del Estado a un grupo de la población, proveyéndolo de acceso a la tierra, [...] está concentrando los

recursos, con consecuencias socio-económicas para aquellos que son excluidos” (Deere, 1986:200). En este sentido, se insiste en la idea de no pensar que beneficiando al jefe de familia también se está apoyando al resto de la familia. “En el caso de Chile, esta práctica se ajustaba a la ley civil. La propiedad de los cónyuges se consideraba comunal, y se identificaba explícitamente al esposo como administrador” (Garret, 1982:281).

En el caso de las comunidades Mapuche, a pesar del panorama adverso que presenciaron en torno a sus demandas territoriales durante los gobiernos de Alessandri Palma y Frei Montalva la presión de estas hacia las autoridades no se detuvo. Fue así que el movimiento Mapuche aprovecha el cambio de administración de Frei a Allende, para irrumpir en el año 1970 con un masivo proceso de recuperación de tierras denominado el “Cautinazo”¹² (Toledo, 2005:32). Este hecho, obligó a Allende a incorporar en su programa de gobierno el tema étnico, siendo uno de sus objetivos específicos con relación al sector agropecuario “la superación del atraso y segregación tradicional a la que se ha sometido a grupos específicos, tales como la población indígena y los comuneros del norte chico” (Garret, 1982:279), y particularmente a considerar la problemática Mapuche a su programa de gobierno, además, de modificar la Reforma Agraria para dar cabida a la demanda de las comunidades Mapuche en materia de restitución de las tierras indígenas¹³.

Fue así que la Ley Indígena 17.729 se aprobó en el año 1972, no sin modificaciones. En ella se puso fin a la división de las comunidades y a los juzgados de indios, reemplazándolos por el Instituto de Desarrollo Indígena, institución que asume sus funciones, así como el fomento de la educación, la cultura, el desarrollo económico y social, la devolución de tierras usurpadas en un número de 68.381 hectáreas, y en ocasiones la asignación de tierras a las familias Mapuche que no las poseyeran (Mella, 2007:62).

En efecto, la Ley 17.729 definía a los indígenas, en su artículo 1º, en base a criterios territoriales, determinados por su condición de beneficiarios de tierras indígenas, tal y

¹² Según Víctor Toledo, lo crucial es el punto de inflexión en la historia de la relación de los Mapuche con el Estado y la sociedad chilena y su constitución como sujeto político. El “Cautinazo” reafirmó la centralidad de la memoria Mapuche como política y agencia. [...Teniendo en cuenta lo anterior] es posible comprender el temprano resurgir de la movilización Mapuche bajo el período dictatorial (Toledo, 2005:38).

¹³ “Sin embargo, no se trató de una política específica de tierras indígenas, sino únicamente de la incorporación de los indígenas y sus reclamos en el proceso mayor de la [Reforma Agraria]” (Toledo, 2005:32)

como lo habían hecho todas sus predecedoras, y criterios socioculturales, que consideraban el uso de algún idioma indígena y la conservación de sistemas de vida, normas de convivencia, costumbres o religión, que lo distinguían de otros sectores de la comunidad nacional y lo identificaban con los pueblos indígenas de Chile (Correa, Molina y Yáñez, 2005:193).

Bajo ese contexto, la administración de Allende elaboró una política de restitución de tierras usurpadas, a través de tres programas específicos: i) Convenio con la Corporación de Reforma Agraria (CORA) y la Dirección de Asuntos Indígenas (DASIN); ii) Juicios de restitución y iii) Restitución por la vía administrativa o extra judicial (Toledo, 2005:33).

Durante este período, la Reforma Agraria permitió dar respuesta a las antiguas demandas de las comunidades Mapuche por medio de la confiscación de los predios, la cual fue emprendida por la CORA en conjunto con DASIN. Ambas instituciones estatales lograron restituir un total aproximado de 200 mil hectáreas a favor de los Mapuche. Por lo tanto, superó con creces lo emprendido por las administraciones anteriores. Sin embargo, la política de restitución de Allende fue de mayor a menor; es decir, producto de los vacíos legales y a razón de que los predios expropiados inicialmente eran de mayor tamaño - superaban las 80 hectáreas de riego básico- implicó que a finales de su mandato las tierras incautadas fuesen paños de menor cabida (Correa, Molina y Yáñez, 2005:208). Es decir, a pesar que Salvador Allende superó las acciones en materia de restitución de tierra de los gobiernos de Alessandri Palma y Frei Montalva, ello no significó que compensó la cantidad de tierras perdidas por diferentes vías. Aunque sí permitió a las comunidades recuperar una parte de ellas.

Sin embargo, al momento de iniciado el período dictatorial, el 11 de septiembre del año 1973, muchos de los predios restituidos tanto a las comunidades Mapuche como al campesinado, se encontraban en “situación transitoria” de la tierra; es decir, aún no se había realizado la transferencia definitiva de los terrenos. La razón, aún no se había definido el modo de traspaso (Toledo, 2005:38). Por lo tanto, al momento de la toma del poder por Pinochet las tierras continuaban siendo fiscales, las cuales en la mayoría de los casos fueron confiscadas con la idea de devolverlas a sus antiguos dueños. Los predios que no fueron restituidos a los dueños anteriores, se parcelaron y salieron a remate o quedaron en manos

de instituciones del Estado (Mella, 2007:65). Este proceso fue conocido como la Contra Reforma.

En síntesis, durante la Unidad Popular (1970-1973), se restituyeron a las comunidades mapuche un total de 197.761,88 hectáreas, lo que representó el 85% del total de las tierras expropiadas en la Araucanía como consecuencia del proceso de Reforma Agraria. En total de tierras restituidas a las comunidades mapuche es la sumatoria de las 129.420,88 hectáreas expropiadas por la Corporación de Reforma Agraria y las 68.341 hectáreas recuperadas para Títulos de Merced por la Comisión de Restitución de Tierras Usurpadas, dependientes de la Dirección de Asuntos Indígenas del Ministerio de Tierras y Colonización (Correa, Molina y Yáñez, 2005:208).

Para concluir, un hecho no menor y que vale la pena señalar es que, Salvador Allende en el año 1970 “firma un acuerdo con los principales dirigentes Mapuche en la cumbre del cerro Ñelol de Temuco, en el contexto del Segundo Congreso Nacional de Sociedades Indígenas. Posteriormente, [...] se aprueba [...] el proyecto de ley indígena, [...] en base a las demandas del pueblo Mapuche” (Mella, 2007:61). Hago mención a lo anterior, con la idea de señalar que el ex Presidente Salvador Allende fue el primer mandatario que estableció un pacto con la dirigencia Mapuche. Posteriormente, le siguen los acuerdos establecidos por los precandidatos del bloque concertacionista -una vez instaurado el período democrático- a excepción Eduardo Frei Ruiz-Tagle.

El decreto Ley 2.568

En mayo del año 1979 -en pleno período dictatorial- se cambió la Ley Indígena 17.729 promulgada bajo la presidencia de Salvador Allende, por el decreto Ley 2.568. Esta modificación fue devastadora para la política indígena, desde el punto de vista de los efectos y las implicancias políticas y económicas que significó particularmente para la población Mapuche. Fue esta normativa legal, la que permitió retomar el proceso de liquidación de la tierra y la vida social comunitaria en el sur de Chile.

De acuerdo a las autoridades militares de la época, el Decreto Ley tenía tres objetivos claros: 1) sanear los títulos de propiedad Mapuche, con la idea de regularizar derechos y deslindes; 2) insertar a la población Mapuche al modelo de desarrollo neoliberal, a través de la entrega de títulos de propiedad individual y 3) integrar a los

Mapuche a la sociedad chilena, con la idea de homogeneizar el territorio chileno (Parmelee, 1990:6).

Según Parmelee (1990), en el caso del primer objetivo del decreto Ley; es decir, la división de las tierras comunitarias, esta se logró casi en su totalidad. Fueron pocas las comunidades que resultaron indivisas. Este nuevo intento de liquidación de la tierra acarreó nuevos problemas, dejó vacíos legales en materia de herencia. La ley en su Art. 26 es expresa en señalar que serán indivisibles las tierras en caso de sucesión después de la muerte del propietario. Este hecho terminó por desconocer una práctica comunitaria Mapuche, la de garantizar a todo individuo su derecho a la tierra -aunque esta sea poca- y, a su vez, el derecho a herencia de cada individuo, el cual dependerá de sus posibilidades de obtener tierra en otras partes y, también del interés que tenga por ejercer sus derechos en materia de propiedad.

El segundo objetivo, generó un mercado de tierras lo cual incrementó los índices de pobreza entre la población Mapuche. La tierra comenzó a tener un valor intrínseco, anterior a esta reforma la tierra para los Mapuche no se asumía como un bien de usufructo. Aún más, antes del proceso de radicación la comunidad era transhumante; es decir, se abandona con frecuencia en busca de terrenos más productivos dada la abundancia de las hijuelas. Recordemos que “[l]a economía del Mapuche es de subsistencia. A pesar de que existe el anhelo de vivir mejor, la preocupación no es la acumulación o crecimiento económico, sino la satisfacción de necesidades, protección de las tierras y la mantención de la cultura e idioma (Parmelee, 1990:5).

Y, por último, la idea de integrar a la población Mapuche a la sociedad chilena tuvo dos grandes propósitos: 1) el borrar la identidad y la cultura indígena del territorio; es decir, se pensó que al otorgar títulos de propiedad individual desaparecería el concepto de comunidad. Por lo tanto, dejarían de ser indígenas no sólo las hijuelas sino que también sus habitantes, ya que la tierra es la base de la identidad indígena. Sin embargo, esto no llegó a suceder, y 2) se abrió paso a la política neoliberal, la cual permitió la venta y enajenación de las tierras indígenas. Un número importante de Mapuche cedió sus tierras a favor de grandes empresarios.

Es importante señalar que la entrega de títulos individuales no significó un mejoramiento en la calidad de vida para la población Mapuche. Por el contrario, empobreció más a sus habitantes producto de lo diminuto de sus terrenos y del quebrantamiento del vínculo comunitario presente en las costumbres y tradiciones de este pueblo, en pro de la política neoliberal implementada por el gobierno Militar. Además, generó un mercado de tierras; es decir, un número significativo de estas hijuelas fueron enajenadas en favor de particulares. La desprotección de las tierras Mapuche generó no sólo la venta -transcurrido 10 años como lo estipulaba el DL. 2.568- sino que también su arriendo a decenas de años.

Por lo tanto, la integración “respetuosa” de la que se hizo alarde en ese entonces no fue tal, ya que esta fue pensada con la lógica de borrar todo rastro indígena a lo largo y ancho del territorio chileno. Tanto así, que el decreto Ley señalaba en su Art. 1 que:

Son tierras indígenas para los efectos de esta ley, las concedidas: a) A título de merced [...] mientras permanezcan en estado de indivisión; b) Mediante título gratuito de dominio [...] mientras permanezcan en estado de indivisión. [A ello se añade que a] partir de la fecha de su inscripción en el Registro de Propiedad del Conservador de Bienes Raíces, las hijuelas resultantes de la división de las reservas, dejarán de considerarse tierras indígenas, e indígenas a sus dueños o adjudicatarios (Decreto Ley 2.568, 1979).

Es decir, no sólo no hubo ni mucho menos se alcanzó la integración esperada, sino que, por el contrario, se acrecentó una situación de mayor lejanía, discriminación y marginalidad desde el Estado hacia el pueblo Mapuche.

En resumen, las leyes que se dictaron con relación a las tierras comunitarias Mapuche y la nueva política territorial a través del DL. 2.568, buscaron transformar los grandes paños de tierras comunitarias en pequeñas parcelas de propiedad privada e individual y, a su vez, facilitó su transferencia a personas no indígenas. Asimismo, intentó “acabar con el status especial de los indígenas y de sus tierras, asimilándolas al régimen común del derecho nacional” (Instituto de Estudios Indígenas, 2003:279).

El análisis de este cuerpo legal, evidencia no sólo la intención explícita de erradicar la identidad étnica del territorio chileno por medio de la homogeneización cultural del país, sino que también la ausencia del género en los diferentes apartados que hacen mención al

nuevo ordenamiento territorial ordenado por el gobierno de la época. En otras palabras, no se hizo mención alguna a la situación de las mujeres pertenecientes a las comunidades divisas ni mucho menos se discutió la diferenciación de género en términos de acceso a la propiedad de la tierra.

Liquidación de la comunidad

En el año 1979, en pleno periodo militar, se llevaron a cabo reformas en materia social, económicas y legislativas. Se dictaminó el Decreto Ley 2.568, el cual fue modificado por el Decreto 2.750 en él se determinó los mecanismos que se utilizarán para dividir a las comunidades Mapuche. Según afirma Bengoa (2007), la división de la tierra comunitaria Mapuche durante el período dictatorial fue una estrategia militar. Se pensó que liquidando la unidad comunitaria se terminaría con el conflicto Mapuche surgido en los años sesenta y, más aún se extinguiría la población indígena en el sur de Chile. Este razonamiento, apoyado en ideas neoliberales, fue asumir que si se ordenaba el régimen de propiedad privada se produciría un efecto dominó; es decir:

[a]lgunos venderían sus tierras, otros comprarían. Las empresas ocuparían las tierras de aptitud forestal, muchos Mapuche abandonarían el campo y de ese modo se descongestionaría el problema indígena [...] El proyecto inicial del decreto ley decía “dejarán de ser tierras indígenas e indígenas sus habitantes”, esto es, que al liquidarse las reservas no tenían esas tierras ninguna característica especial [...] Y agregaba que jurídicamente caducaba la categoría de indígena (Bengoa, 2007:262).

El efecto más visible de la liquidación de la comunidad es que transformó la tierra comunitaria en pequeñas hijuelas individuales con la idea de introducir la propiedad privada entre las familias Mapuche, además de provocar disputas internas al interior de las comunidades indígenas. Esto es porque quienes no se encontraban habitando las tierras al momento de la división perdían automáticamente los derechos sobre estas y, se les declaró ausentes. Es decir, el Estado sólo entregó títulos de propiedad a quienes se encontraban habitando las tierras en ese momento. A quienes no estuvieron presentes se les otorgó una cifra insignificante en dinero a modo de indemnización por sus terrenos. En este sentido, no cabe que duda que la división comunitaria causó estragos en la sociedad Mapuche.

Los impactos más trascendentes de la liquidación de las comunidades se refieren al desconocimiento y ejercicio de los derechos colectivos, y particularmente, el derecho a la tierra. La división de las comunidades, al someter las normas consuetudinarias Mapuche de asignación y acceso a las tierras a las reglas del derecho civil chileno, rompió delicados mecanismos e instituciones de integración de la sociedad Mapuche, dando origen a situaciones de disputa familiar e intracomunitaria que perdurarán por varias generaciones. En particular, las mujeres Mapuche resultaron notoriamente afectadas por el nuevo sistema de reparto, frente a disposiciones que desconocían completamente sus derechos (Toledo, 2005:72).

En este sentido, ¿es probable que hayan sido mujeres en su mayoría las privadas a títulos de propiedad y, a su vez, las que encabezaron la lista de los ausentes en las comunidades divididas? Señalo esto, a razón que son las mujeres las que se han visto a lo largo de la historia marginadas de innumerables procesos sociales en América Latina. Siendo uno de ellos las reformas agrarias y las legislaciones concernientes a la distribución de tierras. La interrogante anterior será posible discernirla en el próximo capítulo, el cuál analiza lo sucedido en términos de género al momento de dividirse la tierra comunitaria en la comunidad indígena Antonio Lepian.

De acuerdo al historiador Víctor Toledo (2005), hasta el año 1986 el Decreto Ley 2.568 dividió 1.739 Títulos de Merced, de los cuales resultaron 48.346 hijuelas que fueron otorgadas con títulos de propiedad individual a los Mapuche. Aunque el “triumfo” de la estrategia militar fue innegable, no lo fue la idea que rezaba en dicha norma: “dejarán de ser tierras indígenas e indígenas sus habitantes”. Al contrario de lo que se pensó, los Mapuche optaron por emprender procesos de reterritorialización, la idea fue romper con el brutal reordenamiento territorial que conlleva la puesta en marcha del modelo neoliberal, el cual no sólo buscaba confinarlos en reducidos espacios, sino que también fragmentar los vínculos sociales comunitarios.

Es un hecho que las organizaciones indígenas de la época, no pudieron frenar el proceso que buscó liquidar la tierra comunitaria en período dictatorial. Sin embargo, la firme oposición que mostraron estas orgánicas a las reformas reduccionistas logró dar inicio a un largo ciclo de emergentes movimientos sociales Mapuche.

Junto con el nuevo discurso, el movimiento Mapuche despliega una potente estrategia simbólica como parte de sus recursos etno-políticos de constitución de sujeto colectivo, movilización y enmarque. Tal dimensión simbólica de la acción colectiva Mapuche es

crucial en la emergencia y expansividad del movimiento, y su instalación en la arena pública marca una diferencia con la historia de las movilizaciones Mapuche anteriores (Toledo, 2005:87).

Es decir, por medio de estos movimientos sociales Mapuche fue que permearon su identidad étnica, su condición de pueblo, además, mostraron su capacidad para incidir en la política nacional; por medio de un nuevo discurso marcado por lo indígena en materia de producción y acción simbólica. En otras palabras, la liquidación de la vida comunitaria y la división de las tierras indígenas motivó en las organizaciones Mapuche la idea de instalar la emergencia indígena en la política nacional y, a su vez, en el imaginario social chileno.

De este modo, es posible afirmar que el año 1978 “es la fecha de inicio de la nueva emergencia indígena en Chile. La característica de este nuevo discurso será una fuerte reafirmación étnica, esto es, marcando la diferencia con la sociedad llamada a veces occidental o más bien dicho criolla” (Bengoa, 2007:264). En este sentido, el nuevo discurso indígena que primó en los años ochenta y noventa, y que prevalece hasta el día de hoy, está marcado por la diferencia entre lo Mapuche y lo chileno. Además, “[e]n este período, la cuestión Mapuche se instaló como un caso emblemático de violación a los derechos humanos en Chile; y también como un llamativo caso de movilización temprana anti-dictatorial. Ingresó así en la agenda democrática” (Toledo, 2006:83).

Esto es porque durante la administración de Pinochet los casos de violaciones a los derechos humanos -que incluyó detenciones y desapariciones del bando opositor- afectaron no sólo a miembros de la sociedad chilena, sino que también de la sociedad Mapuche. La represión y disciplinamiento social hacia el pueblo Mapuche durante el período dictatorial fue aplicado por las autoridades locales a favor del régimen militar.

Retorno a la democracia

Patricio Aylwin Azócar fue el primer gobernante en Chile que asumió la presidencia del país desde el derrocamiento de la dictadura de Augusto Pinochet. El triunfo de Aylwin era de esperarse -producto del descontento social que generó la violencia emprendida por el

Gobierno Militar- y, junto con ello la esperanza de restablecer la relación entre la sociedad Mapuche y el Estado chileno.

Como se señaló anteriormente, en diciembre de 1989 Patricio Aylwin en medio de su campaña presidencial estableció un emblemático acuerdo con los pueblos originarios del país denominado “Pacto de Nueva Imperial”. La mayoría de estos compromisos llegaron a traducirse en importantes avances en materia indígena, sin embargo, no mermaron la movilización Mapuche provocando inclusive el nacimiento de un nuevo y crucial referente político, el Consejo de Todas las Tierras.

Esta nueva organización Mapuche mostró desde sus inicios una postura crítica que logró reactivar y direccionar las movilizaciones por recuperación de tierras en la Región de La Araucanía; es así como en el año 1992 fueron condenados 144 comuneros Mapuche por delitos de usurpación y asociación ilícita¹⁴, hecho sindicado como el germen de la criminalización y judicialización hacia la protesta social Mapuche, la cual fue perfeccionada por los gobiernos de Eduardo Frei y Ricardo Lagos.

Eduardo Frei¹⁵ fue el único mandatario, de todos los presidentes concertacionistas, que no estableció acuerdos con la dirigencia indígena durante su candidatura presidencial. Durante su mandato, ENDESA España obtuvo la aprobación para poner en marcha el funcionamiento de la Central Hidroeléctrica Ralco en pleno corazón del territorio Mapuche-*Pewenche*. Las caras visibles de este emblemático caso fueron las hermanas Mapuche Berta y Nicolasa Quintreman.

El caso Ralco

La importancia del caso Ralco desde el punto de vista político y simbólico, se enmarca en que fue el test que las comunidades indígenas pusieron al gobierno democrático chileno acerca de la efectividad de querer establecer una nueva relación entre el Estado

¹⁴ Este caso fue revisado por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH). La sentencia de la CIDH dictaminó en el año 2000, que el Estado de Chile debía indemnizar a los 144 comuneros mapuche que fueron sentenciados por asociación ilegal y usurpación de tierras en 1996.

¹⁵ Bajo esta Administración se impulsaron múltiples megaproyectos en territorios indígenas, y la expansión forestal comenzó a cimentar el camino a los TLC que Chile firmaría más tarde.

de Chile con el pueblo Mapuche (Roberto Celedón¹⁶, 2005 documental “Apaga y vámonos”).

La construcción de la represa Ralco en la comuna del Alto Biobío, VIII Región, fue el ejemplo más gráfico de la política modernizadora compulsiva en territorio Mapuche llevada a cabo por los partidos de la Concertación. Ralco fue la segunda -la primera fue Pangucentral hidroeléctrica -de un total de seis- que se instalaría en la ribera del río Biobío. Su aprobación fue previa al dictamen de la ley ambiental e indígena, por esta razón su construcción iniciada a finales de los años ochenta no tuvo mayores trabas legales.

A pesar de la oposición de las organizaciones y comunidades Mapuche, los grupos ambientalistas, autoridades máximas de la CONADI, movimientos ciudadanos nacionales e internacionales y entidades de derechos humanos, no se logró impedir la instalación de este megaproyecto en la zona cordillera Mapuche *Pewenche*, la cual afectó directamente a dos comunidades indígenas: *Quepuca Ralco* y *Ralco Lepoy*. Para el abogado Roberto Celedón,

la construcción de la central Ralco implicaba la desaparición sociológica cultural de dos comunidades indígenas, *Quepuca Ralco* y *Ralco Lepoy*, precisamente ubicadas en el Alto Biobío, del río Biobío que tiene un valor ecológico enorme, sobre todo tiene un valor histórico político porque el Biobío marcaba la frontera de la ocupación española. De ahí hacía el sur España no pudo dominar al pueblo Mapuche (Roberto Celedón, 2005 documental “Apaga y vámonos”).

Es decir, la construcción de la central Ralco no sólo significó que el Estado optó por su propio interés; es decir, por las opciones de desarrollo en perjuicio de la población indígena, sino que además la instalación de Ralco representó la invasión completa en territorio Mapuche.

La instalación y posterior funcionamiento de Ralco dejó en evidencia las irregularidades bajo las cuales operó este proyecto, en materia de intervencionismo político como en términos de transgresión ambiental y perjuicio de los habitantes de las comunidades afectadas. Para Assies, la vulneración de los derechos de los pueblos indígenas y de las legislaciones relacionadas con el medio ambiente, en gran parte de Latino América responde al hecho a que estos se oponen en la mayoría de los casos -por no

¹⁶ Roberto Celedón fue uno de los abogados que participó en la defensa de las familias Mapuche *Pewenche* del Alto Biobío en contra de ENDESA España.

decir en todos- al modelo económico extractivista presente en el continente. Es por ello que se entiende que:

Para la gran mayoría de los indígenas en América Latina la cuestión de la tierra, el territorio y los recursos naturales es central para su subsistencia, recursos que están bajo la presión de procesos de colonización y las políticas públicas de los Estados de apertura económica en el marco de la globalización. Se favorece el ingreso de muchas empresas involucradas en la explotación de recursos naturales renovables y no-renovables en territorios indígenas. A pesar de las nuevas legislaciones, los Estados a menudo muestran muy poca voluntad política para proteger los derechos indígenas de lo que se ha llamado la segunda conquista, esta vez no interesada en la mano de obra indígena sino en los recursos que se encuentran en los territorios tradicionalmente ocupados por ellos: la madera, el petróleo, los recursos mineros e hídricos así como la biodiversidad (Assies, 2007:13).

En este sentido, es de pleno conocimiento público que la aprobación de la central hidroeléctrica Ralco fue producto de la intervención directa del entonces Presidente de la República, Eduardo Frei. Frei no sólo dio luz verde al estudio de impacto ambiental (EIA) que habían rechazado alrededor de 20 servicios públicos debido a que no cumplían con la norma ambiental, sino que también destituyó a dos directores de la CONADI tras los cuestionamientos de estos a la construcción de Ralco, ya que su aprobación atentaba en contra de las tierras protegidas por la Ley Indígena 19.253. A lo anterior, se sumaron las presiones efectuadas por ENDESA a las familias *Pewenche* con la idea de obligarlas a aceptar los contratos que permutaban sus tierras.

Si bien fueron cinco las mujeres Mapuche que se mantuvieron firmes en su idea de no ceder sus tierras a ENDESA, las últimas en permutar sus tierras fueron las hermanas Nicolasa y Berta Quintreman. La resistencia de estas dos mujeres Mapuche permitió visibilizar en los medios nacionales e internacionales el caso Ralco, sin embargo, la falta de disposición desde el Estado y sus instituciones finalmente consiguieron su objetivo: llegar a un acuerdo con ambas mujeres *Pewenche* para que abandonaran sus tierras.

Lo sucedido con Ralco, tiene dos implicancias relevantes para esta investigación. Por una parte, evidencia la importancia de la Ley Eléctrica por sobre la Ley Indígena. Esto a razón de que “...el caso Ralco ilustra claramente las tensiones sociales que surgen entre un modelo de desarrollo modernizador y los costos sociales, ambientales y culturales que debe

soporta el pueblo que carga con el peso de esa transformación económica (Instituto de Estudios Indígenas, 2003:217).

Y, por otro lado, desde la perspectiva de género, Ralco sacó a relucir explícitamente la visión patriarcal presente en el Estado chileno. Tanto así, que ni el revuelo mediático del caso ni la presión nacional e internacional ni mucho menos el apoyo de instancias de derechos humanos y ambientales, hizo que el Estado declinara su posición a favor de la construcción de la central hidroeléctrica Ralco, la cual invadió las tierras ocupadas por las mujeres Mapuche *Pewenche* Berta y Nicolasa Quintreman.

En este sentido, el vanagloriado desarrollo no sólo desplazó a estas mujeres *Pewenche* de sus actividades productivas sino que también las despojó de sus tierras, las privó del agua proveniente del río Bío-bío y de sus bosques de *pewen* (alimento característico de la población Mapuche de la zona cordillerana). A pesar de la férrea oposición ejercida en contra de la construcción de Ralco. Con este ejemplo quedó de manifiesto que el proyecto neoliberal -iniciado bajo la administración de Pinochet y consolidado bajo la presidencia de Frei- difería enormemente de lo que entendían las mujeres Mapuche y lo que significaba para el Estado. Para las mujeres desarrollo es sinónimo de vida y para el Estado, todo aquello contrario a los valores de la naturaleza.

Lo anterior, explicaría en parte el por qué el Estado no mostró en ningún momento disposición al diálogo para con las mujeres *Pewenche*. Una postura contraria -a mí parecer- hubiera sido señal de un claro signo de debilidad frente a los inversionistas de ENDESA, el Banco Mundial (otra de las instancias impulsora del proyecto) y ante el resto de los estados. Por lo tanto, el Estado chileno no iba a ceder a favor de la protección de las tierras indígenas ni mucho menos permitir que dos mujeres Mapuche fuesen las que frenaran la modernización en el sur de Chile.

Se encienden las movilizaciones al sur del Bío-bío

Como ya se señaló, el rechazo a Ralco fue generalizado. Movilizó a todo un país e incluso obtuvo apoyo internacional, sin embargo, su construcción no se detuvo razón por la cual se agudizó la movilización social en la zona. Otro hecho particular, que se ejecutó bajo la

presidencia de Frei, fue la invocación de la Ley de Seguridad Interior del Estado tras la quema de camiones de la empresa Forestal Arauco, ocurrida en localidad de Lumaco el 1 de diciembre del año 1997. Estos dos hechos marcaron un antes y un después en la relación entre el Estado y la sociedad Mapuche; es decir, el tema Mapuche hasta entonces consolidado en la agenda pública como un asunto de pobreza étnica, se transformó además en una amenaza para el orden público y la seguridad nacional.

Contrario a lo sucedido con Frei, Ricardo Lagos tuvo un muy buen comienzo en su relación con el pueblo Mapuche. A pocos días de asumir su mandato envió la indicación para que se discutiera, aprobara y ratificara el Convenio 169 de la OIT. En consecuencia con su voluntad política, a tres días de asumir como Presidente de la República convocó a un grupo de trabajo para idear las medidas fundamentales y de implementación inmediata con las cuales abordaría bajo su administración el tema indígena en Chile.

Como resultado de este trabajo, se planteó la idea de materializar ese compromiso en 16 medidas. La primera de ellas, fue establecer la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato¹⁷ con los pueblos indígenas. Esta delegación fue encabezada por el ex-presidente Patricio Aylwin. Pese al esfuerzo de Lagos, las propuestas de diálogo concluyeron en un completo fracaso, alegando los dirigentes que el gobierno no tenía disposición para llevar a buen puerto lo comprometido.

Esta percepción se vio fundamentada en el interés del ejecutivo por consolidar la expansión de la industria forestal y dar continuidad a los megaproyectos en territorio Mapuche. Este escenario no sólo incrementó la protesta social, sino que también dio lugar a la implementación de una política de criminalización hacia el movimiento Mapuche en el año 2002¹⁸. Según afirma Toledo (2007), el objetivo de esta maniobra fue convencer al

¹⁷ La entrega oficial del documento “Políticas de Nuevo Trato a los Pueblos Indígenas” se hizo el 16 de abril de 2004.

¹⁸ En marzo del año 2002, la efervescencia suscitada en el sur del país sumada a las constantes presiones de agricultores, empresas forestales y grupos de oposición, empujan a Lagos a hablar públicamente y señalar en los medios de comunicación que aplicará: “todo el rigor de la ley si continúa la violencia en la zona del conflicto”. De ahí en adelante las movilizaciones Mapuche se endurecen, hasta que el 7 de noviembre del año 2002 se produce el asesinato de Alex Lemun Saavedra, un comunero menor de edad, durante una recuperación de tierras en el Fundo Santa Ana ocupado por la empresa Forestal Mininco. La muerte de Lemun dejó de manifiesto no sólo el actuar represivo del Estado, sino que además evidenció el

mundo político que estos acontecimientos no son aislados. Por lo tanto deben manejarse como un asunto de seguridad nacional¹⁹.

La Ley Indígena 19.253: la construcción de una política de tierras

En 1993, se promulga la Ley 19.253 o Ley Indígena, estableciendo normas sobre protección, fomento y desarrollo de “etnias indígenas”, fundamentándose en el reconocimiento a la diversidad cultural y étnica; el reconocimiento jurídico de las comunidades; el fomento a la participación, la discriminación positiva; la protección y ampliación de las tierras indígenas; la focalización de recursos del Estado para el desarrollo; la creación del Fondo de Tierras y Aguas Indígenas; la conciliación y arbitraje; el reconocimiento, respeto y protección de las culturas indígenas; el desarrollo de un sistema de educación intercultural bilingüe; mecanismos de autoidentificación de indígenas urbanos y migrantes (Toledo, 2006:99).

La promulgación de esta Ley también consideraba la creación de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI). El rol que debía desempeñar esta institución estatal era el promover, coordinar y ejecutar el accionar del Estado en favor de la población indígena de manera individual o colectiva, en materia social, económica y cultural, además, de fomentar su participación en la política nacional.

El apartado sobre “Reconocimiento, protección y desarrollo de las tierras indígenas” de la Ley 19.253, en el párrafo 1º de la normativa legal -correspondiente a los artículos 12 al 19- orientado a la protección de las tierras indígenas, buscó poner fin a la división de la tierra comunitaria Mapuche que se inició en el año 1927²⁰, la cual provocó graves consecuencias para quienes la habitaban y particularmente para todo aquel que no estuvo presente al momento de su división. Además, explicitó el reconocimiento de los derechos

marco de seguridad impuesto desde el gobierno para neutralizar la movilización indígena. En este sentido, los medios de comunicación y los sectores de derecha jugaron un rol preponderante en la política de criminalización y judicialización hacia el movimiento Mapuche. A través de un sinnúmero de montajes comunicacionales -encabezados por el diario El Mercurio- buscaron deslegitimar la movilización social frente a la opinión pública, tipificando de hechos terroristas sus reivindicaciones.

¹⁹ La criminalización en el caso Mapuche es un fenómeno que tiene aristas mediáticas, jurídicas y políticas; es un conflicto social que fue sacado de la arena política para trasladarlo al nuevo escenario penal (Toledo, 2007).

²⁰ En ese año se dictaminó una ley que permitió la división de los títulos de merced. Muchas comunidades dividieron sus tierras entre las familias y jurídicamente, aunque no práctica, se disolvieron. Cincuenta años más tarde la Ley del año 1927 fue copiada casi íntegramente por el gobierno dictatorial, el criterio fue el mismo, se pensó que la solución a la cuestión Mapuche pasaba por la división de la tierra comunitaria (Bengoa, 2007).

que los indígenas tienen sobre las tierras que han ocupado históricamente y que poseen, e impulsó la prohibición de enajenar y/o traspasar sus títulos de propiedad a personas no indígenas, replicando en parte la modalidad adoptada en período dictatorial con el decreto Ley 2.568 del año 1979, que impedía la venta de las tierras indígenas resultante de la fragmentación, no así su arriendo²¹.

Por último, el párrafo 2º del cuerpo legal -correspondiente a los artículos 20 al 22- hace referencia al “Fondo para tierras y aguas indígenas”. Particularmente el Art. 20 establece dos tipos de modalidades que permiten el acceso a la tierra para personas indígenas. La letra a) señala la posibilidad de ampliar los terrenos de las comunidades que posean tierra insuficiente previa aprobación de CONADI, y el otorgar tierras a todas aquellas personas indígenas que no posean un título de propiedad. Para las postulaciones de comunidades el puntaje para acceder a la ampliación de sus tierras, estará determinado por la postulación individual; correspondiente a cada grupo que forma parte de la comunidad, por la antigüedad de la comunidad y la cantidad de socios que la integran. En el caso de las postulaciones individuales, el puntaje se determina a través de un ahorro previo, la situación socio-económica y la composición del grupo familiar.

La letra b) establece mecanismos para financiar la solución de tierras en conflictos, sean estos provenientes de títulos de merced o aquellas tierras que fueron reconocidas en su momento por el Estado en favor de las personas indígenas.

Es posible inferir a través del apartado de tierras de la Ley 19.253, que la liquidación de la comunidad en hijuelas individuales no garantizó la subsistencia cultural ni material de las comunidades indígenas afectadas. Por el contrario, permitió la apertura de un mercado de tierras (adquisición de predios vía subsidios o en casos de conflictos) y al traspaso de tierras fiscales para estos efectos (Instituto de Estudios Indígenas, 2003:12).

En resumen, “[l]a instalación de gobiernos democráticos a partir de 1990 no alteró las bases del modelo económico ni de la reestructura territorial, construidos bajo el gobierno militar. Mas bien, contribuyó a su perfeccionamiento y legitimación en

²¹ El arriendo a 99 años fue la modalidad que emplearon abogados y notarios para realizar transacciones de tierras Mapuche. A través de esta artimaña muchos Mapuche perdieron sus tierras (Bengoa, 2007:112).

democracia” (Toledo, 2006:75). Asimismo, desde el retorno a la democracia el Estado chileno ha desconocido sistemáticamente los derechos reivindicados por el pueblo Mapuche. Tanto así, que en un sinnúmero de informes emanados por diversos organismos de derechos humanos ha quedado de manifestado que Chile está muy por debajo de los avances de los estándares internacionales en materia indígena.

Por ejemplo, es posible señalar que las demandas interpuesta por las mujeres Mapuche que atendió la ley, obedeció sólo a reivindicaciones de derechos colectivos en materia de tierras y territorios. De esta manera, dejó por fuera “sus demandas específicas como mujeres, es decir, temáticas como la violencia intrafamiliar [...] y de acceder a recursos del estado de manera equitativa con sus pares masculinos” (Painemal, 2011:16). Hoy, las peticiones de las mujeres Mapuche organizadas no han variado; es decir, mantienen en pie el rescate de las tradiciones culturales en los espacios urbanos y rurales, además de considerar el fortalecimiento de la sociedad Mapuche en temas de derechos colectivos frente a las políticas estatales. La tierra y la recuperación de los territorios reconocidos por la corona española en el año 1541, y que posteriormente fueron arrebatados por el Estado es una demanda que permanece en el tiempo.

El ejemplo anteriormente señalado, deja en evidencia que la ley 19.253 hizo caso omiso a las demandas en términos de género en su cuerpo legal, ya que sólo abarcó las reivindicaciones a nivel de pueblo. La única vez que hace mención a las mujeres, establece que la CONADI incentivará la participación y el desarrollo integral de la mujer indígena, en coordinación con el Servicio Nacional de la Mujer (SERNAM). Así quedó estipulado en el Art. 39, letra c del capítulo VI de la Ley 19.253 (Painemal, 2008:40). En otras palabras, para las mujeres Mapuche el retorno a la democracia se tradujo en más de lo mismo; es decir, el Estado y sus instituciones no sólo no reconocieron los derechos de las mujeres indígenas, sino que además desconoció la problemática existente entre la identidad étnica y el género en las sociedades indígenas.

El derecho a la tierra de las mujeres Mapuche: ¿igualdad ante la ley?

La figuración de las mujeres Mapuche en la esfera pública, es resultado de su despertar identitario. A pesar de estar inserta en una cultura dominante logran abrirse paso como mujeres portadoras de una identidad particular y, a su vez, les posibilita en alguna medida quebrantar la idea tradicional de relegarlas sólo al espacio doméstico. Así lo afirma Painemal (2011), cuando señala que la participación política de las mujeres Mapuche ha estado presente a lo largo de la historia:

[L]as mujeres mapuche han tenido participación en los procesos de recuperación territorial. Un ejemplo de esto se produjo durante el gobierno de Salvador Allende, cuando lideresas mapuche participaron en las tomas de tierras junto al Movimiento Campesino Revolucionario (MCR), que formaba parte del Movimiento de Izquierda Revolucionario (MIR). Esta organización 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”²²

En este proceso, las comunidades Mapuche encontraron en esta estrategia un argumento para la recuperación de las tierras ancestrales, usurpadas en el proceso de reducción territorial alentada desde el Estado de Chile. 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 (Painemal, 2012:17).

No obstante, la Ley Indígena no fue formulada considerando la variante de género a pesar que la adhesión de las mujeres Mapuche en la esfera pública data de principios siglo XX. La razón apunta a “los mecanismos tradicionales de control político y social a nivel de la comunidad se enfocan a cuestionar la viabilidad de un liderazgo femenino por razones asociadas al papel de género culturalmente sancionado, que las mujeres deben cumplir (Painemal, 2012:17).

En otras palabras, se ha preferido visibilizar a las mujeres Mapuche sólo como reproductoras de la cultura y no como actrices políticas dentro de sus colectivos y comunidades.

Sin embargo, hoy continuar con la participación constante en instancias políticas permitió a las mujeres Mapuche hacer visible su rol como actrices políticas y, a su vez,

²² 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 (Painemal, 2012:17).

materializar sus demandas. Además, puso en evidencia el importante papel que juegan las organizaciones como mecanismos de participación y potencialización en los procesos locales y regionales. Como afirma Blackwell para el caso chicano “estas historias de participación política contienen historias personales de resistencia a la política sexual y a las expectativas sobre un determinado comportamiento dentro del movimiento según el género” (Blackwell, 2008:356).

En este sentido, las mujeres Mapuche no sólo se asumen como portadoras de una identidad particular y como reproductoras del conocimiento cultural, sino que además se plantean metas con la idea de posicionar el rol que juegan como mujeres al interior de la sociedad Mapuche, con el propósito de generar cambios al interior de las mismas.

Desde este punto de vista, no ha de extrañar que “[l]as demandas de las mujeres por la igualdad y la no discriminación abarcan todos los órdenes de la vida, desde el económico hasta el político” (Deere, et al., 1999:19). En el caso de las mujeres Mapuche, la discriminación a la que se ven enfrentadas es triplemente alarmante, no sólo se las excluye por ser mujeres sino que también por ser pobres y por su condición étnica.

Para concluir, de acuerdo a las dos disposiciones legales analizadas -Decreto Ley 2.568 del año 1979 y la Ley Indígena 19.253 del año 1993- que hacen referencia a la distribución de tierras, se infiere que las mujeres Mapuche han sido las más perjudicadas. En ambos momentos, se observa a través de estos cuerpos legales la no existencia de una diferenciación de género en su redacción y posterior aplicación. El Estado para justificar su conducta desigualdad y discriminatoria apeló a la cultura según Bengoa; es decir, su actuar está marcado por “un machismo inconsciente, [que] se ha apoderado del lenguaje jurídico de nuestras autoridades a lo largo de la historia” (Bengoa, 2007:308).

Desde la perspectiva de Alda Facio, el machismo inconsciente no es tal. Existe plena conciencia del patriarcado presente en el Estado y sus instituciones. Tanto así, que afirma que:

El androcentrismo que permea todas nuestras instituciones, ha redundado en que todas las disposiciones legales tengan como parámetro, modelo o prototipo al macho de la especie humana, de la misma manera en que el estudio de la anatomía toma como modelo al cuerpo masculino y de la misma manera en que el concepto de ser humano se reduce al concepto de hombre. Es por esta razón que las leyes, aunque no lo digan

explícitamente, en su inmensa mayoría parten de los hombres y son para los hombres o responden a su idea de lo que somos y necesitamos las mujeres. En un patriarcado androcéntrico no es de extrañar que el legislador, el jurista y el juez tengan en mente al hombre/varón cuando elaboran, promulgan, utilizan y aplican las leyes [...] Por ello, no debemos caer en el error de creer que existen leyes neutrales, que se dirigen igualmente a hombres como a mujeres y que tienen iguales efectos en hombres y mujeres (Facio, 1999:59).

Con relación al caso chileno, a pesar que se reconoce la orientación masculina de todo el aparato estatal y de la política indígena que deriva del mismo sistema, el Estado no ha generado instancias para la implementación verdadera de políticas de género incluyentes que permitan revertir esta situación. Por su parte, las prácticas comunitarias indígenas han demostrado el despliegue de formas patriarcales, lesivas a los derechos de las mujeres.

En el caso de las comunidades mapuche, los derechos de acceso a la tierra estaban dados por la línea paterna y por quienes conservaban el apellido original y no así en las mujeres que al momento de casarse pasan a formar parte de otra comunidad [...] la tradición del matrimonio exógamo y la residencia patrilocal favorecen la herencia patrilineal y la concentración de la tierra por parte de los hombres (Painemal, 2012:16).

Según afirma Rubin (1979), ello es producto de un sistema de organización social, más que de procesos individuales de opresión. En otras palabras, el poder de los hombres estaría en estrecha relación con el parentesco y con los roles que cumplen los padres o patriarcas. En este sentido, “[l]os sistemas de parentesco [...] están formados por, y reproducen, formas concretas de sexualidad socialmente organizada” (Rubin, 1979:12).

En síntesis, las legislaciones analizadas dejan en evidencia que ambas fueron concebidas neutras al género, ya que se pensó y terminó creyendo que al reconocer derechos a las tierras a los “jefes de familia” o “jefes de hogar” implícitamente se estaba beneficiando a todo el grupo familiar. Sin embargo, los unicxs beneficiadxs fueron aquellxs reconocidxs por el Estado. Ello explicaría el por qué en ambas legislaciones se dejó por fuera la diferenciación de género en la norma. En este sentido, contrarrestar el patriarcado estatal y el indígena sólo será posible en la medida en que se visibilice y se haga un análisis de cada una de las instituciones que lo sostienen.

CAPÍTULO IV

TIERRA E IGUALDAD DE GÉNERO EN EL SISTEMA JUDICIAL ESTATAL

Este capítulo describe el modo en que operó en dictadura y, opera en democracia el sistema judicial estatal en materia de acceso a la tierra individual y/o colectiva. Asimismo identifica los obstáculos, avances y desafíos en cuanto a la política de distribución de tierra la cual ha sido concebida neutra en términos de género y, a su vez, observar la posición de las mujeres Mapuche a la misma en ambos períodos. Para ello, se hace una aproximación a un problema de reconocimiento o no de derechos a tierra en dos momentos históricos específicos. Para el período dictatorial, se observa lo sucedido en la comunidad Antonio Lepian al momento de llevarse a cabo la liquidación de la tierra comunal. Lo importante en este primer momento, es que la legislación no explicitó quien se beneficiaría con los títulos de propiedad resultante de la división de la tierra y vida comunitaria. Por lo tanto, el hecho de que la ley fuese neutra al género no necesariamente implicó -en este caso particular- discriminación hacía las mujeres, ya que automáticamente se les reconoció como jefas de familia en el caso de que el marido no estuviera presente en la comunidad.

En el período democrático, se estudian los resultados de 13 concursos del “Subsidio para la Adquisición de Tierras para Indígenas”. En ambos casos, la idea fue identificar a partir de una diferenciación de género cuántas mujeres recibieron títulos de tierras durante estos dos períodos y, a su vez, determinar cuál es el prototipo de mujer indígena que considera el sistema Estado apta para la obtención de un título de tierra.

Ello ha implicado, por una parte, centrarse en la revisión y análisis de la sentencia de división de la comunidad Antonio Lepian, obtenida del Archivo General de Asuntos Indígenas, AGAI de la ciudad de Temuco, IX Región, Chile. Este primer período, el dictatorial, fue conocido como el de la liquidación de la tierra comunitaria, el cual dio origen a la idea de propiedad privada, además, permitió la aparición de un mercado de tierras indígenas, los arriendos a 99 años y el surgimiento de los denominados “ausentes”; término jurídico que se le otorgó a la población indígena que al momento de la división comunitaria no se encontraba presente en el territorio y, que quedó privada de su derecho a

la propiedad de la tierra. La pérdida de este derecho, se determinó sería compensada a través de un pago en dinero por parte del estado a cada ausente. Sin embargo, este tuvo más bien un carácter simbólico ya que el avalúo de las tierras no se ajustó al valor real de estas. Además, hasta hoy muchos son los casos en que este pago permanece pendiente por falta de presupuesto estatal para dicho ítem.

Los casos de ausentes así como los de titularidad individual y, los de quienes posteriormente cedieron sus derechos a terceros, a través de la venta o arrendamiento, serán observados por medio de la sentencia de división de la comunidad Mapuche Antonio Lepian, del sector de Freire, Región de la Araucanía, que data del año 1906. A través de este estudio de caso, será posible elaborar un panorama de los criterios que predominaban una vez acogida la solicitud de división por la autoridad competente y, a su vez, establecer si la legislación aplicada garantizó el acceso igualitario de hombres y mujeres a la propiedad de la tierra.

Por otra parte, en el período democrático el análisis considera los resultados de 13 de un total de 14 convocatorias existentes hasta el año 2012 del Subsidio para la Adquisición de Tierras para Indígenas²³, de acuerdo al Artículo 20 letra A²⁴ de la Ley 19.253. A través de la lista de las personas beneficiarias correspondiente a las regiones: Biobío, Araucanía, Los Ríos y Los Lagos se logra determinar el número de mujeres que figuran como acreedora de este subsidio en la zona sur del país.

A cada caso de estudio le siguen breves reflexiones para identificar las similitudes y diferencia con relación al sistema sexo/género que opera desde el estado, a través de las legislaciones para la obtención de tierra en los dos períodos analizados. A su vez, se determina los criterios de exclusión e inclusión que predominan en ambos momentos y que

²³ Es un subsidio para acceder a la compra de tierras a través de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI). Está dirigido a las familias, comunidades o partes de comunidades indígenas que no posean o posean tierra insuficiente. Esta adquisición se realiza mediante concurso público, una vez por año. Está vigente desde 1994. Sin embargo, los años 1998, 2000 y 2003 la convocatoria no fue abierta, se desconoce los motivos.

²⁴ De acuerdo al Artículo 20 de la Ley Indígena, la forma para acceder a tierras se enmarca en dos modalidades. Letra A) Otorgar subsidios para la adquisición de tierras por personas, comunidades indígenas o una parte de estas cuando la superficie de las tierras de la respectiva comunidad sea insuficiente con aprobación de CONADI y Letra B) Financiar mecanismos que permitan solucionar los problemas de tierras en conflictos.

impidieron e impiden o no la posibilidad de las mujeres Mapuche a ser propietarias de un pedazo de tierra y de mantenerla en el tiempo.

Comunidad Antonio Lepian

La comunidad indígena Antonio Lepian está ubicada en el sector de Lolen correspondiente a la comuna de Freire, provincia de Cautín, Región de la Araucanía. Su título de merced es el n° 1161, el cual fue otorgado durante el período de radicación²⁵ con fecha 29 de diciembre del año 1906. Esta hijuela n° 42-A posee una superficie aproximada de 1.000 hectáreas, en dicho terreno se consideró al momento de la radicación a 195 personas. Sus deslindes son: al Norte, limita con la comunidad Antonio Curilem y con el fundo Lolen de Mario Shiffelle Besnier; al Este, con la comunidad Quinchao Calderón y la comunidad Juan Calderón; al Sur, en su totalidad con río Toltén; al Oeste, con la comunidad Ignacio Manuel y con la propiedad de Carlos Dumont Barra.

Foto 1. Croquis del mapa de la comunidad Antonio Lepian con sus deslindes.

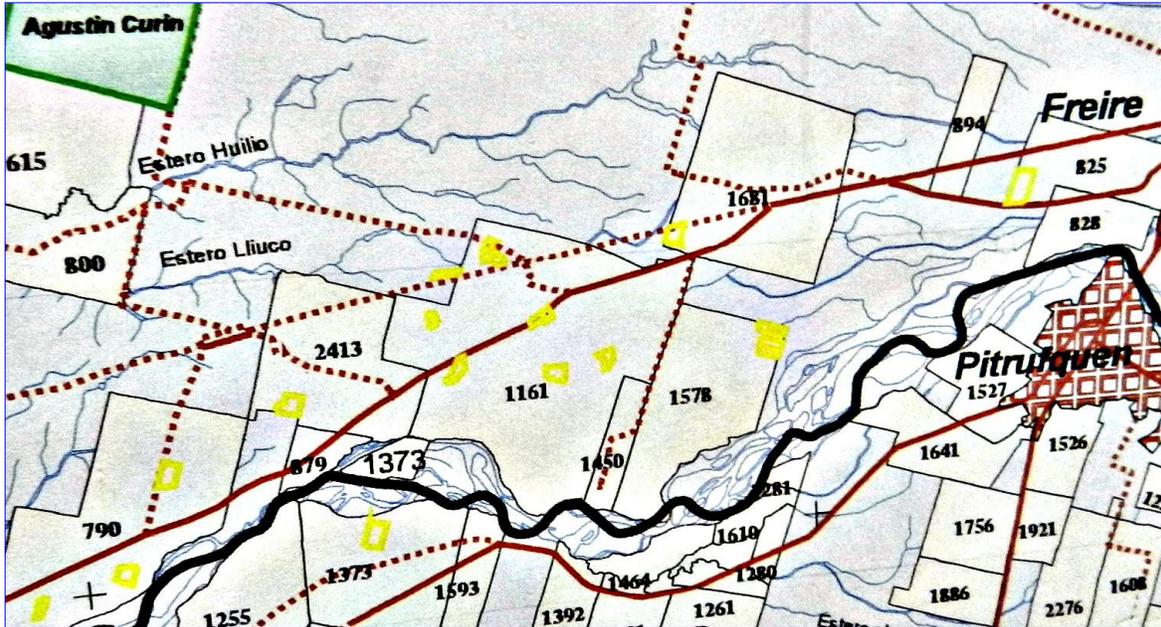
²⁵ Entre los años 1883-1927



Fuente: Título de merced (1906).

Período dictatorial: los avances en retroceso. Se retoma la división de las comunidades

Foto 2. Extracto del plano de la Región de la Araucanía, en el que aparece los títulos de merced. Incluye la propiedad de Antonio Lepian T.M. 1161, para 195 personas.



Fuente: Archivo General de Asuntos Indígenas AGAI.

Los resultados del proceso de división en la comunidad Antonio Lepian

Al momento que se retoma la liquidación de la comunidad bajo el período del gobierno militar, cuyas aspiraciones neoliberales buscaron defender la idea de hacer de Chile “un país de propietarios, este impulsaría una nueva reforma legal, esta vez con la intención de liquidar la comunidad mapuche e incluso a este como pueblo diferenciado” (Aylwin, 2005:9). La comunidad Antonio Lepian, que hasta entonces no había sido considerada en el proceso de división anterior, formó parte de esta nueva etapa de parcelación individual quedando constatada su fecha de mensura el mes de marzo del año 1980.

En términos territoriales la comunidad Antonio Lepian contaba con una superficie total de 1.026,40 hectáreas, sin embargo, al momento de su división sólo se contempló 1.009,61 hectáreas, dejando por fuera de la división 10,89 hás que correspondió a caminos y 5,90 hás denominada tierra excluida. El total de jefes de familia titulados al momento de la parcelación del paño comunitario sumó 228, de este número 178 hijuelas fueron tituladas

a hombres, lo cual correspondió al 78,1% y sólo 50 hijuelas fueron tituladas a mujeres, el cual representó el 21,9%.

Sin embargo, el total de hombres jefes de familia titulados fue de 72,9% y solamente el 27,1% de los títulos pasó a manos de mujeres jefas de familia. Es decir, la diferencia entre el número de hijuelas tituladas a hombres y mujeres fue de 56,7% a favor de los hombres, y la diferencia entre el número de hijuelas tituladas a jefes de familia hombres y jefas de familia mujeres alcanzó el 45,8%. Esto se debió porque tanto en el caso de los jefes de familia hombres como de las jefas de familia mujeres una misma persona recibió más de una hijuela dentro de la misma comunidad, según consta en el mapa correspondiente a la comunidad del cacique Antonio Lepian (T.M.1161) extraído de la carpeta administrativa 1-2 del Archivo General de Asuntos Indígenas, AGAI. Temuco, IX Región, Chile.

En síntesis, el cuadro n° 1 nos indica que a los hombres jefes de familia se le titularon 1,75 hijuelas en promedio, y a las mujeres jefas de familia 1,32. Por lo tanto, las mujeres jefas de familia no solamente representaron un porcentaje menor de los jefes de familia varones beneficiados, sino que además recibieron menos hijuelas en promedio. En el caso de la comunidad Antonio Lepian, esto se debió porque el número de mujeres representó menos del 50% del total de los jefes de familia.

Cuadro No. 1					
N° de títulos oficiales entregados a hombres y mujeres una vez liquidada la comunidad Antonio Lepian n° 1161, diciembre del año 1980					
Hijuelas tituladas a hombres	Hijuelas tituladas a mujeres	Hijuelas tituladas	Hombres jefes de familia titulados	Mujeres jefas de familia tituladas	Jefes de familia tituladxs
178	50	228	102	38	140
78,1%	21,9%	100%	72,9%	27,1%	100%

Fuente: Elaboración propia. Datos obtenidos de la carpeta administrativa 1161 n° 1 y 2 correspondiente a la comunidad Antonio Lepian del AGAI.

Titularización

De acuerdo al expediente de división de la comunidad Antonio Lepian²⁶, la sentencia de liquidación sobre esta se llevó a cabo procediendo de acuerdo a lo dispuesto en los decretos ley 2.568 y 2.750 respectivamente, dictaminados bajo el gobierno militar (ambas leyes fueron promulgadas para modificar la Ley 17.729 del año 1972 concerniente a temas indígenas). Si bien se logra constatar que los títulos de las hijuelas individuales resultantes fueron otorgados a los jefes de familia, hombres en su mayoría, no existía impedimento para que una mujer jefa de familia recibiera la titularidad de la tierra, en el caso que fuera mujer la que encabezaba el grupo familiar al momento de hacerse efectivo el proceso divisorio.

En efecto, fue lo que sucedió en la reserva Antonio Lepian, según el mapa en el cual se adjunta el listado oficial de los comuneros y comuneras que se adjudicaron una superficie en dicho terreno. En el caso de las mujeres que recibieron títulos por las hijuelas resultantes de la sentencia de división, respondió a que ellas se encontraban presentes en la comunidad al momento de efectuarse la parcelación comunitaria.

Cuadro No. 2					
Listado oficial del total de mujeres Mapuche que obtuvieron tierra en la comunidad Antonio Lepian con fecha marzo de 1980					
Nº	Mujeres	Superficie (Hás)	Nº	Mujeres	Superficie (Hás)
1	Emiliana Rupaillan Paillaman	6,53	26	Isabel Martín Saavedra	14,60
2	Sofía Antinao Aillaman	6,30	27	Margarita Ganga Rupallan	2,78
3	María Painian Carrillo	0,75	28	Sylvia Quintana Catrian	2,00
4	Isabel Rupayan Marcos	1,43	29	Isabel Rupaillan Paillaman	1,86
5	Emelina Rupaillan Paillaman	3,05	30	Sofía Antinao Aillaman	2,83
6	Isabel Rupaillan Paillaman	1,19	31	Emelina Rupaillan Paillaman	8,13
7	Luisa Antinao Millanan	5,33	32	Lorenza Antinao Aillaman	2,93

²⁶ El expediente n° 1161 correspondiente a la comunidad del cacique Antonio Lepian, cuenta con el título de merced procedente del proceso de radicación llevado adelante por el estado y que data del año 1906. Además, con tres carpetas administrativas que contiene los nombres de las personas a quienes se les otorgó títulos resultantes de la división comunitaria; la lista con el nombre de las personas indígenas que perdieron su derecho a título; es decir, los denominados ausentes por encontrarse al momento de la división fuera del territorio y algunos casos de personas indígenas que solicitaron autorización para enajenar sus derechos de tierra (Archivo General de Asuntos Indígenas, AGAI. Temuco, IX Región, Chile).

8	Rosario Peñan Catrifol	4,73	33	Rosa Francisca Calfuman C.	4,79
9	Francisca Montes Gallardo	4,49	34	Elena Painian Carrillo	6,34
10	Francisca Navarro Illaman	2,79	35	Luisa Ganga Rupallan	15,96
11	Rosa Quintana Hualla	2,15	36	Isabel Rupayan Marcos	4,71
12	Juana Huentian Antinao	2,44	37	Juana Painemal Catrian	10,51
13	Elena del Carmen Catrileo Huentian	1,34	38	Rosa Ana Ganga Trangol	14,25
14	Isabel Rupaillan Paillaman	1,95	39	María Verónica Calderón C.	3,32
15	Mercedes Catrian Alan	0,78	40	Ignacia Linares Linares	8,29
16	Lorenza Platero Marcos	0,14	41	María Luisa Calfuman Colicoy	3,11
17	Lorenza Platero Marcos	5,04	42	Rosa Linares Linares	9,05
18	Lorenza Platero Marcos	0,49	43	Ignacia Llanquiman Catrian	2,05
19	Maria Elisa Guentian Alan	4,66	44	Clorinda Llanquiman H.	8,18
20	Victoriana Painemal Catrian	8,85	45	Ana Paillaman Huaquimil	3,50
21	Sylvia Quintana Catrian	4,63	46	Rosario Huaquimilla	0,80
22	Soffa Antinao Aillaman	5,36	47	Aurora Calderón Linares	8,22
23	Mercedes Catrian Alan	14,96	48	Juana Rosa Llanquiman C.	3,72
24	Victoriana Painemal Catrian	11,96	49	Sofía del Carmen Llanquiman	0,88
25	Abelina Epull Levillanca	2,00	50	Mariquita Calderón Linares	13,25
Total de mujeres según la lista = 50		Total real de mujeres = 38		259,4 hás	

Fuente: Elaboración propia. Datos obtenidos del mapa hijuelado correspondiente al expediente de división de la comunidad Antonio Lepian del AGAI.

El cuadro 2 corresponde al listado oficial del total de las mujeres que se adjudicaron tierra, podemos concluir que del total del terreno (1.009,61 hás), correspondiente a la reserva Antonio Lepian, a las mujeres se les entregó el 25,7% del terreno total, lo que significó 6,83 hás. Por mujer jefa de familia titulada. Asimismo, es posible inferir de acuerdo a la superficie que le correspondió a cada una de ellas, que no se consideró un criterio equitativo a la hora de la distribución.

Por lo tanto, la superficie total dividida entre las mujeres de acuerdo al mismo cuadro, deja de manifiesto no sólo la no existencia de una unificación en la distribución de la tierra sino que también una brecha considerable entre las adjudicatarias, el ejemplo más claro es la superficie otorgada a María Painian Carrillo de 0,75 hás y en el caso de Victoriana Painemal es de 20,87 hás. Frente a esta situación se desconoce cuáles fueron las

pautas que primaron al momento de la división, más allá de estar habitando el suelo repartido al momento de llevar a cabo esta. En este sentido, no se logra determinar las razones que motivaron tal diferencia en términos de la cantidad de suelo concedido a cada una ni por qué se le entregó más de una hijuela a una jefa de familia.

Cuadro No. 3
Listado oficial del total de hombres Mapuche que obtuvieron títulos de tierras en la comunidad Antonio Lepian con fecha marzo de 1980

Nº	Hombre	Superficie (Hás)	Nº	Hombre	Superficie (Hás)
1	Jeremías Licanqueo Rupallan	3,53	90	Emilio Quintana Rupallan	10,30
2	Mariano Rupaillan Huenufil	5,80	91	Lorenzo Antonio Rupayan P.	4,45
3	Ignacio Antinao Aillaman	2,20	92	Antonio Pacheco Paineo	23,50
4	Segundo Ganga Rupallan	2,70	93	Juan Alonso Pacheco N.	7,15
5	Fernando Painian Carrillo	4,90	94	Juan Ganga Rupallan	4,68
6	Julio del Carmen Painian Tragol	3,35	95	Juan Bautista Quintana Hualla	8,25
7	Cipriano Ganga Rupallan	4,23	96	Eugenio Rupayan Lipian	6,03
8	Mariano Rupaillan Huenufil	0,40	97	Víctor Rupayan Lipian	6,45
9	Mariano Rupaillan Huenufil	2,45	98	Mariano Rupaillan Huenufil	7,25
10	José Manuel Ganga Rupallan	0,54	99	Adolfo José Painian Antinao	1,73
11	Lorenzo Antonio Rupayan Painian	1,10	100	Julio del Carmen Painian Tragol	0,28
12	Juan Ganga Rupallan	1,64	101	Martín Teodoro Peñan Carrillo	7,55
13	Martín Rupayan Marcos	9,14	102	Horacio Painian Quechuvil	5,10
14	Martín Catrian Huaquimil	1,50	103	Florencio Painian Neculqueo	4,20
15	Pedro Catrian Huaquimil	0,11	104	Fernando Catrian Huaquimil	4,70
16	Manuel Catrian Huaquimil	5,53	105	Pedro Catrian Huaquimil	0,83
17	Antonio Catrian Huaquimil	0,41	106	Rosendo Catrian Huaquimil	3,00
18	Francisco Rupallan Huenul	0,74	107	Rosario Antonio Neguyan P.	3,35
19	Vicente Huenul Rupayan	2,50	108	Pedro Ernesto Calfuman C.	4,65
20	Emilio Quintana Rupallan	5,26	109	Fernando Millapan Llanquiman	2,09
21	José Manuel Ganga Rupallan	1,91	110	Belisario Segundo Melipil P.	10,55
22	Rosamel Sanches Rain	4,44	111	Antonio Catrian Huaquimil	11,36

23	Horacio Painian Quechuvil	8,84	112	Julio del Carmen Painian Tragol	3,63
24	Ernesto Painian Trangol	3,84	113	Fernando Painian Carrillo	3,55
25	Fernando Painian Carrillo	3,25	114	Francisco Neculqueo Painean	2,59
26	Martín Teodoro Peñan Carrillo	8,68	115	Julio del Carmen Painian Tragol	1,00
27	Moisés Armando Catrian Ganga	3,28	116	Eleodoro Painian Neculqueo	3,33
28	Ignacio Ganga Rupallan	9,36	117	Fernando Painian Carrillo	3,72
29	José Manuel Ganga Rupallan	1,96	118	Martín Teodoro Peñan Carrillo	4,77
30	Ambrosio Altamirano Painian	2,68	119	Antonio Rupayan Marcos	2,85
31	Juan Bautista Quintana Hualla	5,10	120	Francisco Rupayan Huenul	0,93
32	Antonio Rupayan Marcos	2,98	121	Manuel Catrian Huaquimil	1,64
33	Alejandro Catrileo Huentian	0,74	122	Martín Catrian Huaquimil	9,13
34	Pedro Elgueta Lincuan	12,63	123	Luis Catrian Huenufil	8,45
35	Agustín Catrileo Huentian	0,56	124	Nicolás Alberto Lipian N.	N8,90
36	Andrés Huentian Trangol	4,78	125	Dionisio Marinao Martín	3,85
37	Luis Catrian Huenufil	1,46	126	Juan Marinao Martín	3,60
38	Lorenzo Catrian Huenufil	6,33	127	Rolando Iván Melipil Quilodran	6,25
39	Tránsito Guentian Nahuelcoy	1,39	128	Héctor Segundo Melipil Q.	6,80
40	Carlos Enrique Huentian Ancacoy	3,36	129	Manuel Melipil Huentian	10,56
41	Guillermo Víctor Huentian Ancacoy	2,43	130	FISCO ESCUELA	1,59
42	Nicolás Alberto Guentian Alan	5,28	131	Ceferino Melipil Quilodran	3,08
43	Luis Enrique Alan Marinao	4,94	132	Eugenio Rupayan Lipian	6,03
44	Eugenio Rupayan Lipian	0,29	133	Oscar Orlando Melipil Q.	6,18
45	Domingo Lipian Neculqueo	0,10	134	Osvaldo Reinedio Melipil Q.	6,75
46	Lorenzo Lipian Neculqueo	0,25	135	Andrés Melipil Quilodran	7,23
47	Domingo Lipian Neculqueo	0,21	136	Eugenio Víctor Calderón C.	3,29
48	Víctor Rupayan Lipian	0,11	137	Hijinio Héctor Calderón C.	3,37
49	Miguel Catrian Andrea	1,43	138	Martín Melipil Llanquiman	7,33
50	Feliciano Alan Huaquimil	0,96	139	Martín Llanquiman Marín	8,18
51	Claudio Martín Curilen	2,02	140	Millar Calfuman Catrilaf	3,65
52	Eusebio Alan Lincuan	7,23	141	Francisco Linares Linares	5,02
53	Claudio Martín Curilen	4,31	142	Pedro Alfonso Linares Linares	3,52
54	Luis Enrique Alan Marinao	2,31	143	Segundo Linares Linares	3,52
55	Juan Antonio Lipian Lemuñir	1,33	144	Carlos Cariman Burgos	8,65

56	José Manuel Lipian Lemuñir	0,89	145	Isidro Velázquez Huentian	2,42
57	Domingo Lipian Neculqueo	1,55	146	José Cariman Huentian	1,90
58	José Manuel Lipian Lemuñir	2,00	147	Eugenio Cariman Neculqueo	3,57
59	Nicolás Alberto Lipian Neculqueo	7,56	148	Ernesto Painian Trangol	5,99
60	José Manuel Lipian Lemuñir	2,54	149	Manuel Segundo Llanquiman H	3,15
61	Lorenzo Lipian Neculqueo	1,69	150	Luis Alberto	0,86
62	Eugenio Rupayan Lipian	1,11	151	Ramón Llanquiman Catrian	3,25
63	FISCO CEMENTERIO	0,54	152	Fernando Neguyan Huenchual	7,25
64	Domingo Lipian Neculqueo	0,50	153	Manuel Segundo Llanquiman H	4,24
65	Antonio Martín Curilen	0,27	154	Juan Segundo Paillaman H.	12,71
66	Miguel Catrian Andrea	1,47	155	Ignacio Ganga Rupallan	2,36
67	Domingo Lipian Neculqueo	2,53	156	Eduardo Paillaman Cariman	11,03
68	Lorenzo Lipian Neculqueo	0,50	157	Víctor Linares Linares	7,62
69	Víctor Rupayan Lipian	0,11	158	Francisco Linares Linares	0,76
70	Eugenio Rupayan Lipian	0,13	159	Segundo Linares Linares	4,36
71	Nicolás Alberto Lipian Neculqueo	2,00	160	José Fernando Linares Marifil	3,10
72	Lorenzo Lipian Neculqueo	0,24	161	José Fernando Linares Marifil	1,99
73	Antonio Martín Curilen	13,94	162	Francisco Calfuman Loncon	4,75
74	Pedro Catrian Huaiquimil	7,35	163	Ignacio Calfuman Catrian	1,50
75	Mariano Rupaillan Huenufil	5,08	164	Raúl Arnoldo Calfuman Catrian	0,41
76	Feliciano Rupayan Huenul	2,46	165	Segundo Manuel Calfuman C.	0,82
77	Juan Bautista Quintana Hualla	1,95	166	Manuel Llanquiman Marín	5,35
78	Alfonso Sanches Rupaillan	2,05	167	Luciano Caniupan Mellado	7,30
79	Nicolás Alberto Lipian Neculqueo	1,11	168	Martín Llanquiman Marín	9,08
80	Juan Antonio Lipian Lemuñir	2,00	169	Antonio Chanqueo Llancaman	18,32
81	Augusto Lipian Colicoy	2,98	170	Fernando Llanquiman Marín	11,15
82	Jorge Lipian Altamirano	4,69	171	Abelino Andrés Llanquiman C.	3,41
83	Nicolás Alberto Lipian Neculqueo	3,05	172	Francisco Llanquiman Calderón	4,22
84	Martín Segundo Huenuan Colicoy	15,26	173	Francisco Llanquiman Calderón	1,72
85	Francisco Feliciano Alan Huenuan	6,55	174	Mariano Llanquiman Calderón	3,18
86	Antonio Martín Curilen	5,37	175	Domingo Llanquiman Calderón	2,34

87	Manuel Catrian Huenufil	3,16	176	Juan Segundo Llanquiman C.	5,98
88	Juan Epull Martín	7,63	177	Alberto Llanquiman Cariman	1,61
89	Moisés Alberto Catrian Ganga	1,98	178	Transito Guentian Nahuelcoy	1,08
Total de hombres según la lista = 178		Total real de hombres = 102		750,21 hás	

Fuente: Elaboración propia. Datos obtenidos del mapa hijuelado correspondiente al expediente de división de la comunidad Antonio Lepian del AGAI.

De acuerdo al cuadro 3, correspondiente a la lista oficial del total de hombres que obtuvieron títulos en la reserva Antonio Lepian, podemos afirmar que los varones fueron quienes recibieron aproximadamente el tercio del total de la tierra dividida; es decir, a los hombres se les entregó el 74,3% de la superficie total, en promedio 7,36 hás. Por hombre jefe de familia titulado. Del mismo modo, se determina la falta de equidad en la repartición, si bien no se conoce las causas que motivaron tal diferencia en términos de cantidad de suelo concedido a cada uno ni por qué se le entregó más de una hijuela a un jefe de familia, estas deben haber sido las misma que operaron con relación a las mujeres de la misma comunidad.

Sin embargo, las diferencias entre unos y otros evidencia una brecha importante en la cantidad de metros adjudicados por cada cual. Tanto así que entre los hombres el ejemplo más claro es la superficie de 0,13 hás otorgada a Eugenio Rupayan Lipian y la entregada a Antonio Martín Curilem de 19,58 hás. Al igual como ocurrió con las mujeres adjudicatarias, varios nombres se repiten en esta lista. En otras palabras, hubo jefes de hogar que recibieron más de una hijuela con su respectivo título de dominio en dicha comunidad.

Es posible concluir después de analizar el cuadro 2 y 3 por separado, correspondiente a las listas de mujeres y hombres con derecho a titularización respectivamente, que los decretos promulgados en época dictatorial no consideraron en su elaboración ni mucho menos en su aplicación la diferenciación de género. Si bien las mujeres eran menos en cantidad, 38 en comparación a los hombres 102, el que recibieran en su conjunto un tercio del total de la superficie en la reserva Antonio Lepian fue sólo circunstancial; es decir, si no hubieran estado presentes al momento de la liquidación

simplemente no se las hubiera considerado como sujetas de titularidad de las hijuelas resultantes de la división.

Una situación no menor a considerar, y que tiene directa relación con la entrega de tierras, es el análisis realizado por Carmen Diana Deere y Magdalena León sobre la situación de las mujeres respecto a su exclusión sobre la propiedad a la tierra la cual, si hilamos fino, calzaría con la lógica aplicada en la comunidad Antonio Lepian al momento de su liquidación. Por lo tanto, el distinguir y cuestionar el hecho que las mujeres fueran quienes recibieran menos tierras en la reserva -como en la mayoría de las comunidades divididas- no es absurdo, ya que ello no ocurrió por casualidad.

Una de las razones de mayor peso que se debe tener en cuenta, es que todas las leyes están escritas en un lenguaje “masculino y eso mismo obviaba la posibilidad de que mujeres, vamos a decir “las jefas de hogar” que legalmente podrían entrar por ser jefas de familia, como no se veían como agriculturas, no se tomaron en cuenta” (Deere, 2003, 62). En este sentido, no ha de extrañar que las reformas agrarias en toda Latinoamérica buscaran beneficiar a los hombres. Esto se debe, según Helen Safa porque:

El patriarcado, en la sociedad mestiza, se basa en el predominio del proveedor masculino, que relega las mujeres al rol de amas de casa dependientes. Esta ideología de género se inscribe en los códigos morales y sexuales del mestizaje y privilegia los hombres como trabajadores asalariados y cabezas de familia (Safa, 2008:69-70).

Es decir, se pasa por alto no sólo el esfuerzo físico que exige la vida rural a las mujeres, sino que también las horas que las mujeres dedican a la agricultura orientada a la subsistencia del grupo familiar. En este sentido, Deere y León afirman que ello se debe:

Tenemos mecanismos culturales que muestran por casi toda América Latina que la agricultura se ha definido como una ocupación masculina. Sin embargo las mujeres en muchos países trabajan en la agricultura. Pero el trabajo de la mujer es invisible, se lo ve como secundario y como un apoyo al esposo; por lo tanto, cuando se pregunta a la mujer campesina cuál es su ocupación, ella misma va a decir “soy ama de casa”, “yo me dedico al hogar”, aunque trabaja 40-60 horas a la semana a la huerta, con los animales, en la chacra, no define eso como trabajo (Deere y León, 2003:62).

En el caso de la mujer Mapuche es posible que un número considerable de ellas no valoraran en ese entonces como trabajo sus labores en la unidad doméstica que tienen

relación con la tierra, ya que estimaban -y aún es posible que se mantenga esta idea- que su rol es complementario al trabajo del hombre. Otra situación que acentúa su postergación frente al Estado y la propia sociedad Mapuche en materia de demandas específicas de su género, es el hecho que ellas al momento de reclamar derechos de propiedad a la tierra lo hacían y lo hacen, en su gran mayoría, desde una visión de pueblo y no a título personal.

No obstante, como se señaló en el capítulo anterior, el Código Civil chileno señalaba que la propiedad que se adquiere en sociedad conyugal es patrimonio comunal; es decir, de ambos cónyuges. Sin embargo, es el jefe de familia “varón” quien tiene la potestad de administrar económicamente y legalmente la propiedad matrimonial con terceras personas.

En el caso de la población indígena, no tenía relevancia solicitar la titularización conjunta ya que se daba por hecho que esta estaba implícita en las prácticas comunitarias. La razón, radica en las prácticas comunitarias Mapuche las cuales giran en torno a una cosmovisión indígena, vista a partir de la combinación de la fuerza masculina y femenina y donde ninguna de las dos debe sobreponerse sobre la otra para lograr el equilibrio entre ambas. Sin embargo, las costumbres indígenas desde la óptica cultural en la práctica no han logrado erradicar la postergación histórica que enfrentan las mujeres en la mayoría de las sociedades occidentales. Tanto así que las demandas de las mujeres Mapuche han quedado en segundo plano -en un primer momento por acuerdo consentido y posteriormente se da por hecho que así debe ser- esto es, según Safa, porque “las mujeres indígenas subordinan su conciencia de género a la conciencia étnica, aún cuando forman sus propias organizaciones para la promoción de las necesidades de las mujeres” (Safa, 2008:71).

En el caso de las mujeres Mapuche ellas optan por reclamaciones a nivel de pueblo creyendo que al lograr beneficios para todos será más fácil conseguir ulteriormente sus peticiones particulares. El problema surge cuando los hombres Mapuche no consideran las demandas de las mujeres como requerimientos que son de interés de todo el conjunto. Sin embargo, ellas reconocen que:

ha sido difícil avanzar en nuestro proceso organizativo pues, si bien muchas ejercemos la autonomía como mujeres, también es válido reconocer que aún vivimos sujetas a las

decisiones colectivas en muchos momentos, refiriéndonos sobre todo a la necesaria reconstitución de los usos y costumbres (Sánchez, 2005:101).

A pesar de ello, las mujeres consideran que las demandas conjuntas ayudan a dar fuerza al movimiento social Mapuche y, a su vez, las involucra directamente en el proceso como integrantes de un mismo grupo ya que insisten en señalar que sus peticiones “como mujeres” responden a intereses comunes. En este sentido, el llamado de las mujeres indígenas apunta:

[Ha asumirse] y luchar por ser reconocidas y respetadas como seres humanos capaces de conducir procesos, de tomar decisiones, de no satanizar a las mujeres no indígenas que contribuyen al proceso de crecimiento y fortaleza. Nosotras somos quienes decidimos cómo vivir y crecer espiritual, física, intelectualmente en nuestro liderazgo. Siempre firmes en el compromiso de que la lucha nuestra en la de nuestros pueblos pasa inevitablemente por la reconstrucción de roles, tradiciones, costumbres, normas y parte de la cultura (Sánchez, 2005:98).

En otras palabras, las mujeres indígenas tienen un tremendo reto por delante. No sólo deben luchar contra la visión patriarcal del Estado chileno sino que también confronta las prácticas comunitarias indígenas que pudieran desplegar formas patriarcales, lesivas a sus derechos.

Arriendos a 99 años

La intención de dar por liquidada la tierra y la vida comunitaria de las comunidades Mapuche era tal que los decretos de ley dictados durante el período dictatorial, además de desplazar la Ley Indígena del año 1972, dejaron en absoluta desprotección las hijuelas divisas. La normativa no permitía enajenar ni mucho menos hipotecar los terrenos de esta liquidación por un plazo determinado de 20 años²⁷, sin embargo, omitía precisar en materia de arriendos, muchos de los cuales se pactaron hasta por 99 años. De esta forma un número importante de Mapuche perdieron sus tierras en manos de personas que no pertenecían a la comunidad. Según el historiador José Bengoa:

Los abogados y notarios encontraron el camino para realizar transacciones de tierras mapuche mediante la argucia denominada “arriendo por 99 años” [...] nadie pensaría

²⁷ Transcurrido este tiempo, iniciado desde la división de la comunidad, los miembros de la reserva quedaban habilitados para celebrar cualquier contrato de venta sobre los terrenos de su propiedad.

que un arrendador esperaría 99 años para recuperar lo arrendado. Se trata de una venta fraudulenta. Se realizaron cientos y cientos de ellas, especialmente frente al lago de gran atractivo turístico. [...] Nos encontramos con muchos casos en que el dueño de la propiedad decía no haber firmado ninguna venta de su tierra. Las mujeres, generalmente, acudían a conocer qué asunto había firmado su marido. Tamaña sorpresa se llevaban cuando se les leía que habían alquilado el potrero que daba al lago por 99 años, esto es, lo habían vendido. Recuerdo un caso en que el pago había sido un televisor. [...] Cuando llevamos estas denuncias al Parlamento, se nos señaló que la ley no podía tener carácter retroactivo, por lo que no había nada que hacer con estos famosos y generalizados arriendos de 99 años (Bengoa, 2007:112-113).

No fue posible determinar a través de la revisión del expediente de división de la reserva Antonio Lepian, si estos arriendos a 99 años tuvieron cabida una vez instaurada la idea de propiedad privada al interior de la comunidad. Sin embargo, como afirmara Bengoa (2007) los casos son numerosos. Esta situación fue posible identificarla, de acuerdo al historiador, en el año 1990 cuando se inició un programa de atención jurídica a personas indígenas, el cual fue financiado por la comunidad europea. De acuerdo a este programa, se conocieron casos donde el dueño de la propiedad señalaba no haber firmado ningún documento donde ponía en venta su tierra. Según relata Bengoa, “[l]as mujeres, generalmente, acudían a conocer qué asunto había firmado su marido. Tamaña sorpresa se llevaba cuando se les leía que habían alquilado el potrero que daba al lado por 99 años, esto es, lo habían vendido” (Bengoa, 2007:113).

Pese a no contar con estadísticas, hoy podemos dar con uno de esos relatos, contado en tercer persona, que dan cuenta de cómo los Mapuche perdieron parte de sus tierras de manera dolosa.

Recuerdo un caso en que el pago había sido un televisor. Con Huilcamán, en una reunión en que estaba presente y me habían invitado a hablar, escuchamos un relato de engaño que una mujer contó, ocurrido en 1991. El marido, allí presente, y por cierto cabizbajo y con cara de culpable, había ido al pueblo y sin saber había firmado la venta de su terreno. La mujer, indignada, lo relata en público y a la vez solicitaba ayuda. Cuando llevamos estas denuncias al Parlamento, se nos señaló que la ley no podía tener carácter retroactivo, por lo que no había nada que hacer con estos famosos y generalizados arriendos a 99 años (Bengoa, 2007:113).

De este modo, se puede señalar que “[l]as usurpaciones de tierra han sido la expresión de la relación desigual y discriminatoria de la sociedad local, regional y nacional, con la sociedad indígena” (Bengoa, 2007:114).

La propiedad privada en venta

A lo anterior, se suma el hecho que “[e]l Decreto Ley 2.568, de 1979, que condujo a la división de las comunidades en hijuelas, cada una con su título, ha tenido consecuencias muy profundas en la estructura y conciencia de los mapuches acerca de la propiedad de la tierra” (Bengoa, 2007:275-276); es decir, dio paso a la constitución de un mercado de venta de tierras al interior de las comunidades.

Un ejemplo de este mercado de tierras es lo que relata Bengoa (2007) con relación a la comunidad Francisco Curihuentro, cercana a la comuna de Carahue en la IX Región. En ella viven 30 familias en alrededor de 550 hás. Una de las familias ha comenzado a comprar tierras a sus vecinos. “Desde 1980 lleva compradas 20 hectáreas en la misma comunidad, ampliando las 10 hectáreas iniciales a 30” (Bengoa, 2007:276).

Este escenario se repite en numerosas comunidades divididas, las razones son variadas, sin embargo, quienes venden son por lo general parientes del comprador, en algunos casos son personas solas, en otros casos son personas de avanzada edad que no están en condiciones de trabajar la tierra y, por último, personas que apelan motivos de distancia; es decir, viven en otra reducción y necesitan dinero para trabajar la tierra en la que viven.

El cuadro 4 muestra 17 casos de solicitudes de enajenación en la reserva Antonio Lepian. Además evidencia que hombres y mujeres tramitaron la enajenación de sus terrenos. En el caso de esta comunidad, la venta se llevó a cabo entre parientes, vecinxs y comunerxs ajensex a la comunidad tanto entre hombres como entre mujeres y mujeres y hombres y viceversa. En todas las comunidades divisas hubo más de un comunerx que solicitó la enajenación de su terreno. Por lo tanto, se presume que el número de solicitudes superó las 5.549. Además, es necesario señalar que cada comunidad es identificada en el AGAI con un número de carpeta determinada, la cual corresponde al mismo número de registro del título de merced otorgado por la Comisión de Títulos de Merced²⁸.

²⁸ La Comisión de Títulos de Merced, otorgó al *cacique* (jefe) de la comunidad un determinado número de hás. Estas hijuelas fueron medidas de acuerdo al número de residentes indígenas pertenecientes a dicha

Cuadro No. 4
Solicitud de enajenación por parte de hombres y mujeres para ceder sus derechos de propiedad. A quiénes venden y las razones de la venta una vez liquidada la comunidad Antonio Lepian n° 1161

N° de solicitud	Vendedora	comprador/a	Razones de la venta	N° Hectárea	Estado civil
410	Hipólito Ganga Rupallan	Luisa Ganga Rupallan	cónyuge en otra reducción	4 hás	casado
275	Lorenza Antinao Aillaman	Ignacio Ganga Rupallan	distancia	2 hás	casada
232	María Antinao A.	Sofía Antinao A.	_____	2,88 hás	casada
228	María Antinao Aillaman (la solicitante desiste del trámite para enajenar su tierra)	Rosario Peñan Catrilaf	distancia	3,5 hás	casada
5242	Ignacio Ganga Rupallan	Isabel del Carmen Llanquiman Llanquiman	necesita el dinero para comprar animales para trabajar la hijuela donde vive	2,36 hás	casado
4711	Rosa Ana Ganga Trangol	Ceferino Melipil Quilodrán	cambio de ciudad	14,25 hás	casada
4694	Ramón Ignacio Llanquiman Catrian	Isidro Velásquez Huentian	distancia	3,25 hás	casado
4617	Margarita Cabrapan Manquel	José Luis Jara Cabrapan	es una persona de edad que no puede trabajar la tierra	22,86 hás	soltera
4619	Juana Rosa Llanquiman Calderón	Sofía del Carmen Llanquiman Calderón	distancia	3,72 hás	casada
4768	Ignacia y Ramón Llanquipan Catrian	Luis Alberto Llanquipan Catrian	es muy poca la cantidad de terreno y por razones de distancia	3,15 hás	_____
1407	Ignacia Llanquiman Catrian	Isidro Velásquez Huentian	_____	2,05 hás	_____

comunidad. La comunidad además de ser identificada con un número determinado, llevó el nombre del cacique de la comunidad.

1281	Olegario Mariano Catrian y otros (3 M y 3 H)	Luisa Ganga Rupallan	distancia	3,60 hás	_____
875	Juan Ganga Rupaillan	Ciprano Ganga Rupallan	Comprar herramientas para poder trabajar otro terreno en la misma comunidad	1,64 hás	_____
5549	Rosario Antonio Neguyan Pacheco	Pedro Ernesto Calfuman Colicoy	distancia	3,35 hás	soltera
295	Juan Antonio Lepian	Juanita Llanquileo Curilen	distancia	_____	_____
534	Antonio Huichacura Romero	Juan Burgos Moya	_____	_____	_____
497	Juan Segundo Paillaman Huaiquemil	Ignacio Ganga Rupallan	_____	_____	_____

Fuente: Elaboración propia. Datos obtenidos de la carpeta administrativa 1161 n° 2 y 3 correspondiente a la excomunidad Antonio Lepian del AGAI

Como podemos observar en este cuadro, según la información obtenida de la carpeta 1161 correspondiente al expediente de división, las ventas de tierras se realizaron en mayor número por parte de mujeres. Además, fueron mujeres las que poseían, según el cuadro 4, más hectáreas que los hombres. Otro dato no menor que se observa es que, el número de hectáreas en venta a excepción de las que poseían tanto Margarita Cabrapan Manquel (22,88 hás) y Rosa Ganga Trangol (14,25 hás), no superan las cuatro hectáreas. Esto se debe, según afirmara José Aylwin (2005), a que producto de la liquidación comunitaria los terrenos resultantes no superaban las cinco hectáreas por persona.

Otro dato, es que las mujeres que vendieron sus tierras eran herederas. Por lo tanto, al momento de ser beneficiadas se encontraban habitando otras comunidades o bien se habían traslado a vivir a la ciudad. Quienes vivían en otra comunidad, de acuerdo a las prácticas comunitarias indígenas, responde a que fueron las mujeres las que se trasladaban a la comunidad del marido.

Ausentes

A todo lo anterior, se sumó la situación de los denominados “ausentes²⁹”. Se consideró ausente a todas aquellas personas dueños de hijuelas mayor de 18 años, jefes de familia - hombre o mujer- que no estuvo presente en la reducción al momento de su división. A ellos se les privó, bajo el gobierno de Pinochet, de los derechos que tenían sobre las tierras que habitaban. De acuerdo a como estuvo elaborada la ley, el Estado se comprometió a pagar a los ausentes la pérdida de sus tierras, sin embargo, este valor estaba muy por debajo del valor real de las tierras expropiadas. Esta situación generó un nuevo traspié para la población Mapuche.

Como podemos ver, con el correr de los años la pérdida del territorio indígena se hace más evidente. Tanto así que la nueva legislación fue pensada considerando que un número importante de población Mapuche había partido rumbo a los centros urbanos, principalmente a la Región Metropolitana, producto de la pobreza y la falta de tierras para la subsistencia del grupo familiar. La idea fue poner de manifiesto -frente a toda la ciudadanía- que la ley fue elaborada considerando a todos los Mapuche, e incluso a quienes se habían alejado de la reserva sin importar los motivos. Según afirma Aylwin:

el crecimiento de la población al interior de las comunidades, así como las pérdida de muchas de las tierras reconocidas en los títulos de merced originales, determina que las superficies de las hijuelas resultantes de la división sea de un promedio de alrededor de cinco hectáreas [...] cifra absolutamente insuficiente para garantizar la subsistencia del grupo familiar (Aylwin, 2005:10).

La situación de los ausentes se vivió en la gran mayoría -por no decir en todas- las comunidades divididas. Por lo tanto, lo vivido en la reducción Antonio Lepian no quedó ajena a lo que “fue una calculada acción de ingeniería social [emprendida por los militares, quienes] creyeron o les hicieron creer que si se dividían las comunidades se disolverían los mapuches como sociedad, perderían fuerza, se integrarían en la sociedad y, sobre todo, se solucionarían los litigios” (Bengoa, 2007:267).

²⁹ La situación de los ausentes fue un trabajo técnico notable. Los funcionarios midieron todas las reservas con instrumentos modernos y construyeron planos de ellas. Al interior de cada título de merced midieron cada uno de los “goces” o parcelas ocupadas por cada familia. Establecieron el árbol genealógico completo del dueño de casa para establecer cuáles eran los derechos hereditarios existentes y de esta manera cancelarlos; en fin, fue un trabajo muy tecnificado cuyos resultados se encuentran en cada una de las más de tres mil carpetas depositadas en el Archivo General de Asuntos Indígenas, AGAI (Bengoa, 2007:269).

La idea fue impulsar políticas orientadas al desarrollo de las comunidades indígenas e integrarlas al modelo de desarrollo de la sociedad dominante. Estas legislaciones no diferían de las dirigidas a los campesinos pobres, por tanto, queda de manifiesto la intención de no establecer diferencias en términos étnicos ni mucho menos de género, sino por el contrario señalar abiertamente “a la sociedad chilena como una sociedad racialmente homogénea, de origen básicamente europea” (Instituto de Estudios Indígenas, 2003:166). Además, de recalcar que quienes trabajan la tierra son expresamente hombres.

Sin embargo, en las reservas donde se instaló la propiedad privada nadie ha podido sostener que hubo mayor desarrollo. Si es posible afirmar que “la ley apeló al individualismo y a la ruptura de las solidaridades” (Bengoa, 2007:269), ya que la comunidad era vista por la sociedad Mapuche como un sistema de protección. Esta “permitía un uso más flexible de los recursos, lo cual, frente a la escasez existente, era importante como medio de subsistencia y solidaridad” (Bengoa, 2007:261).

Cuadro No. 5			
Nº de hombres y mujeres declarados AUSENTE de acuerdo a la Ley 17.729 modificada por los decretos Ley 2.568 y 2.750. Sentencia de liquidación causa rol nº 96 de la comunidad Antonio Lepian nº 1161 del año 1980.			
Mujeres Ausentes	Hombres Ausentes	diferencia porcentual entre mujeres y hombres Ausentes	Total de Ausentes
152	132	20	284
53,5%	46,5%	7%	100%

Fuente: Elaboración propia. Datos obtenidos de la carpeta administrativa 1161 nº 2 correspondiente a la excomunidad Antonio Lepian del AGAI.

De acuerdo al cuadro 5, correspondiente a la información sobre los “ausentes” en la reservación Antonio Lepian, se contempló un total de 284 personas entre hombres y mujeres dentro de esta categoría. Al desglosar esta cifra por género, se puede señalar que el % de mujeres del TOTAL de mujeres ausentes correspondió al 53,5%, y el % de hombres del TOTAL de hombres ausentes fue de el 46,5%.

La diferencia del 7% entre ambos género evidencia que fueron más mujeres que hombres los ausentes en dicha comunidad. Ello obedece según Mattus (2009), a que el proceso migratorio femenino está en directa relación con la:

[P]auperización que toca a las economías campesinas de zonas rurales. El problema de la tenencia de la tierra es particularmente importante para entender el tema: la pérdida de las tierras que permitían la autosuficiencia, la falta de oportunidades en el campo pueden explicar esta migración hasta las ciudades (Mattus, 2009:10).

Por lo tanto, la falta de empleos en las localidades cercanas a la reserva Antonio Lepian, dio pie para que la mayoría decidiera emprender rumbo a otras regiones para emplearse en su mayoría en el servicio doméstico. Los hombres optaban por empleos de panaderos o bien de temporeros; este último les permitía estar menos tiempo alejados de la comunidad, sin embargo, de igual modo fueron expropiados de su lugar de origen. En el caso de las mujeres Mapuche es importante considerar las dificultades -que se suman a la pérdida de la tierra- que conlleva el exilio a las ciudades, según Mattus:

El exilio en los centros urbanos provoca diversas dificultades para las mujeres como la discriminación en el acceso al trabajo, el empleo en trabajos de baja calificación, el aislamiento social, las dificultades para formar parte en instancias de organización sindical y posicionar sus demandas en organizaciones indígenas. Al migrar, la mujer asume un rol más activo en el contexto familiar, como por ejemplo, la jefatura del hogar, al mismo tiempo que debe asumir tareas de carácter económico en desventajosas condiciones de ingresos con largas jornadas de trabajo sin dejar sus tareas domésticas y reproductivas (Mattus, 2009:10).

Cuadro No. 6			
N° de hombres y mujeres a los que se canceló en el año 1993 su derecho de AUSENTE de acuerdo a la Ley 17.729 modificada por los decretos Ley 2.568 y 2.750. Sentencia de liquidación causa rol n° 96 de la comunidad Antonio Lepian n° 1161			
Año	Hombres	Mujeres	Total
1993	164	207	371

Fuente: Elaboración propia. Datos obtenidos de la carpeta administrativa 1161 n° 3 correspondiente a la reserva Antonio Lepian del AGAI.

Como se señaló anteriormente, el Estado pagaría los derechos a los ausentes por las tierras pérdidas. A pesar de lo irrisorio de la retribución, ya que la tasación de los terrenos fue tan baja, el presupuesto no alcanzó para cancelar el pago a los afectados. Los desembolsos

recién se hicieron efectivos el año 1993, previa tramitación y autorización del departamento de asuntos indígenas del Instituto de Desarrollo Agropecuario, INDAP.

Como podemos apreciar, el cuadro 6 hace referencia a los pagos efectuados el año 1993 a 371 ausentes de la reserva Antonio Lepian. De este listado de pagos, que consta en el expediente de división, el 55,80% corresponde a mujeres y el 44,20% a los hombres que formaban parte de dicha comunidad. Es importante tener en cuenta que si bien la información del cuadro 5, referente al listado de ausentes, no coincide en número con el listado de los derechos cancelados del cuadro 6, no quiere decir que la información está errada sino simplemente que los datos de la carpeta de división están incompletos.

La razón, tal vez, tenga relación con el hecho de que las personas Mapuche que estaban fuera de la comunidad se enteraron mucho tiempo después de concluida la división, que habían perdido la tierra que habían heredado de sus padres. A partir de entonces inician consultas y posteriores reclamos a la autoridad competente para que se les reconociera su calidad de ausente. Por lo tanto, al no haber un familiar en la reserva que informara sobre quiénes eran los propietarios de determinadas hijuelas a los encargados de llevar a cabo la división, estos quedaron automáticamente fuera del listado oficial.

Han transcurrido 33 años desde que se puso en práctica la legislación que buscó liquidar la propiedad comunitaria Mapuche, sin embargo, a la fecha permanecen pendientes los pagos de derechos por las tierras pérdidas de muchos de los ausentes que dejó la operación militar. Como se muestra en los cuadros 5 y 6, los cuales hacen referencia a los casos de ausentes identificados en la comunidad Antonio Lepian en el año 1980. La situación de los ausentes, producto de los numerosos casos que fueron apareciendo durante el período de la transición democrática, debió ser considerada en la elaboración de la nueva ley Indígena 19.253 que por esos años estaba en gestación. Fue así que el Artículo 2 transitorio en alusión a los casos de ausente señala lo siguiente:

Los indígenas ausentes y los que sean titulares de derechos hereditarios sobre tierras indígenas provenientes de títulos de merced en que se constituya una comunidad indígena o propiedad individual, de acuerdo a esta ley y no desearan libre y voluntariamente pertenecer a ella o no sean adjudicatarios de hijuelas, podrán solicitar al Juez con informe de la Corporación, el reconocimiento de sus derechos, los que una vez determinados se pagarán en dinero siguiendo el procedimiento señalado en el artículo 1° transitorio de esta ley (Ley Indígena 19.253).

En ella se reconoce explícitamente la retribución pendiente por los derechos de propiedad a los ausentes que a la fecha no habían sido cancelados. Sin embargo, para apelar a la actual legislación era necesario haber tramitado la solicitud, la cual no debía pasar la fecha de implementación de dicha ley; es decir, octubre del año 1994. A raíz de que un número considerable de personas Mapuche desconocían su situación de ausente, muchos de ellos se quedaron sin pan ni pedazo. Por otro lado, la Ley Indígena, particularmente el Artículo 2 transitorio, promueve la idea de renunciar a los derechos de propiedad a todo aquel que no quiera seguir viviendo en una hijuela indígena, previa solicitud a la Corporación de Desarrollo Indígena, CONADI.

Para cerrar el análisis de este primer momento, que abordó el caso de la reserva Antonio Lepian, se hace hincapié que el año 1979 fue el segundo intento por liquidar la tierra y vida comunitaria y, la legislación vigente en este período no consideró la diferenciación de género a la hora de instaurar la idea de propiedad privada en las reservas que dividió, lo cual demuestra como una legislación “neutra” tiene efectos perversos sobre las mujeres y las relaciones de género.

En este sentido, la situación de la mujer Mapuche con relación a su derecho a la tierra no fue un tema que preocupó a los gobiernos de turno, ni mucho menos a la propia población Mapuche que se vio afectada por esta política arbitraria. Esto se debe al hecho que la temática de género no es un principio presente en las prácticas comunitarias de la sociedad Mapuche. La razón es porque: “[e]l enfoque de género es una contradicción en la cultura Mapuche, porque justamente hay equilibrio natural entre el hombre y la mujer” (Mattus, 2009:19).

Subsidio para la adquisición de tierra

En Chile se reconoce la existencia de nueve pueblos indígenas. Los datos del Censo 2002 señalan que la población total en Chile es de 15.116.435 habitantes, de esta cifra la población indígena corresponde a 692.192 personas; es decir, el 4,6% del total de la población total. Y, de este 4,6% 343.286 son mujeres indígenas.

Según el mismo censo, 604.349 son Mapuche, lo que significa el 87,3% de la población total indígena nacional. De este total el 49,6% corresponde a mujeres Mapuche. De este porcentaje el 51,1% reside en las ciudades, mientras que el 47,2% se ubica en el sector rural. Y, además, el Ministerio de Desarrollo Social MDS, a través de los datos de la encuesta CASEN 2011, señala que: la tasa de participación laboral según el género es de 43,5% en las mujeres y de 55,9% en los hombres. De acuerdo a la zona geográfica, la participación laboral de las mujeres rurales representa el 30,8% y el 45,2% en las mujeres urbanas. En tanto, la participación laboral entre mujeres no indígenas llega al 43,4% y las mujeres indígenas representan el 43,7%.

Hacer referencia a estas cifras responde simplemente a la necesidad de poner de manifiesto la falta de mecanismos de inclusión de género que permitan poner en práctica la anhelada igualdad formal en la legislación, las políticas sociales y programas gubernamentales relacionados a los pueblos indígenas. Particularmente, en materia de derechos hacia las mujeres Mapuche.

Es sabido que en la mayoría de los países de América Latina a las mujeres no se les consideró en las reformas agrarias ni en las contrarreformas ni mucho menos en las innumerables legislaciones respecto a la agricultura (Deere, 2003:78). La razón, como lo señalé anteriormente, radica en que el Estado y sus instituciones han resultado ser ciegas en cuanto a la diferenciación de género, y porque todo lo relacionado a la tierra se asocia directamente al hombre. En otras palabras, es precisamente esa “ceguera” inconsciente la que ha permitido mantener el sistema patriarcal.

Hoy es posible afirmar que se mantienen ciertas estructuras históricas culturales en el Estado chileno con relación al sistema sexo/género; es decir, mantiene la idea de visualizar el rol de la mujer subordinado a una figura masculina. Es por ello que según Waylen (1998), las mujeres en general y las mujeres indígenas en particular, son vistas como objeto de la política estatal, ya que el estado se asume como benefactor lo que impide que se le visualice y entienda desde sus prácticas y rutinas.

Las mujeres: un símbolo de la discriminación

En este sentido, “[l]a invisibilidad analítica de las mujeres Mapuche es particularmente evidente en los documentos que hacen referencia a los derechos de las mujeres en Chile, por cuanto estos tienden a no hacer mención [sobre ellas], obviando así la diversidad cultural y/o diferenciación de género basada en la etnicidad” (González, 2003:5).

Sí a lo anterior le sumamos que la población indígena en Chile es minoritaria y, que a la fecha no cuentan con reconocimiento constitucional, podemos señalar abiertamente que los indígenas para ningún gobierno ni en dictadura ni una vez retornada la democracia, han sido prioridad, mucho menos lo es la situación de las mujeres indígenas. Tanto es así que la instauración de alguna política indígena con mecanismos de inclusión y, a su vez, que resguarde y garantice el ejercicio de sus derechos fundamentales no ha sido tema de discusión.

La no existencia de una base jurídica y legislativa específica que reconozca y consolide los derechos de las mujeres en general y las mujeres indígenas en particular, evidencia una clara homogenización de la población femenina. Así lo afirma Patricia Richards (2002), cuando señala que el trabajo que desempeña el Servicio Nacional de la Mujer (SERNAM), institución estatal encargada de promover los derechos de “todas” las mujeres, “no reconoce la etnicidad como una división social básica, una estructura de poder que descarta la existencia de intereses universales de las mujeres” (Richards, 2002:291).

En otras palabras, las mujeres indígenas se encuentran en total vulnerabilidad frente al Estado chileno y sus instituciones, en cuanto a la tenencia de la propiedad privada de la tierra.

Un ejemplo de esta vulnerabilidad, la cual se arrastra por décadas, es la situación que enfrentan las mujeres Mapuche con relación al acceso y la no tenencia en el tiempo sobre la tierra. Se puede identificar como hechos trascendentes en directo desmedro de las mujeres, el momento en que se da inicio al primer período de división de las comunidades en el año 1927, seguido por la reforma agraria, la contrarreforma agraria y el nuevo proceso de división comunitaria.

Durante estos períodos de la historia chilena, a las mujeres Mapuche, no sólo no se les respetaron sus derechos sino que además se les desconocieron los pocos derechos que

apuntaban a su desarrollo integral dentro de la sociedad. En este sentido, el Estado tiene mucha responsabilidad ya que no consideró en la elaboración de las variadas legislaciones respecto a la tierra mecanismos de inclusión diferenciados por género, que permitiera dar curso a la igualdad formal entre hombres y mujeres Mapuche.

Por esta razón, el retorno a la democracia creó muchas expectativas en la sociedad Mapuche en general y las mujeres Mapuche en particular. Se pensó que no sólo las demandas como pueblo serían atendidas, producto de los acuerdos establecidos con el candidato de la Concertación de Partidos por la Democracia, Patricio Aylwin Azócar, denominado “Acuerdo de Nueva Imperial” en el año 1989, sino también las reivindicaciones de las propias mujeres en términos de promover la igualdad de oportunidades entre los distintos géneros. Esta petición la vienen reivindicando las mujeres desde la creación de la primera organización de mujeres Mapuche llamada Sociedad Femenina *Yafluayin* en el año 1937. Según Margarita Calfio, los objetivos de esta orgánica apuntaban a organizar una entidad con fines netamente culturales que agrupara a todas las mujeres de la zona:

Trabajar por organizar a todas las mujeres araucanas a través de toda la Araucanía, para levantar una institución que sea netamente de la raza, que dependerá de la junta central de la Federación Araucana, porque ella es la única que verdaderamente lucha por el interés moral y material de los mapuche [...] Organizadas las Araucanas lucharán por las reivindicaciones de sus intereses y para conquistar el derecho a voz y voto, como la mujer chilena en nuestro país (Calfio, 2009: 95).

A pesar, que se disolvió a los pocos años la primera agrupación de mujeres Mapuche, marcó un importante precedente para las actuales orgánicas indígenas femeninas. A través de estos espacios de diálogo y de participación, las mujeres Mapuche logran cumplir con sus objetivos propuestos; es decir, el rescate de las tradiciones culturales en los espacios urbanos, además, de aportar al fortalecimiento de la sociedad Mapuche desde la óptica de los derechos ante el Estado. Posteriormente estas demandas se extendieron a las orgánicas mixtas.

La política de tierras de La Concertación

El día 5 de octubre de 1993 el Parlamento dicta por la unanimidad de sus miembros la Ley Indígena 19.253, que establece normas sobre protección, fomento y desarrollo de los indígenas, crea la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, y en virtud de la cual: “El Estado reconoce que los indígenas de Chile son los descendientes de las agrupaciones humanas que existen en el territorio nacional desde tiempos precolombinos, que conservan manifestaciones étnicas y culturales propias siendo para ellos la tierra el fundamento principal de su existencia y cultura” (Correa y Mella, 2010:205).

A raíz de dicha normativa la CONADI crea en el año 1994 el programa Subsidio para la Adquisición de Tierras. Este programa consiste en un subsidio que otorga el Estado para acceder a la compra de tierras a través de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena. Está dirigido, como se señaló en el capítulo anterior, a las familias, comunidades o partes de comunidades indígenas que no posean o posean tierra insuficiente.

De acuerdo al Artículo 20 de la Ley Indígena, la forma para acceder a tierras se enmarca en dos modalidades: letra A) busca otorgar subsidios para la adquisición de tierras por personas, comunidades indígenas o una parte de estas cuando la superficie de las tierras de la respectiva comunidad sea insuficiente con aprobación de CONADI. La letra B) busca financiar mecanismos que permitan solucionar los problemas de tierras en conflictos.

Esta adquisición se realiza mediante concurso público, el cual abre una vez al año. Está vigente desde 1994 la letra B, en el año 1995 el concurso abrió para las dos modalidades. Sin embargo, en los años 1998, 2000 y 2003 la convocatoria no fue abierta, los motivos se desconocen. Asimismo no fue posible conseguir los resultados de los años 2009 y 2010, ya que no forman parte de la base de datos otorgada por mi informante. Por lo tanto los años a analizar serán: 1995, 1996, 1997, 1999, 2001, 2002, 2004, 2005, 2006, 2007, 2008, 2011 y 2012.

Cuadro No 7.														
De los beneficiados de 13 de los 15 concursos sobre Subsidio para la Adquisición de tierras para indígenas otorgados en la IX Región, desde 1995 al 2012														
Año	1995	1996	1997	1999	2001	2002	2004	2005	2006	2007	2008	2011	2012	Total

Mujeres	9	16	18	28	36	35	20	49	40	52	35	68	46	452
%	18,4	26,2	32,1	32,2	42,8	37,6	51,2	63,6	43	52,5	46,7	64,7	54,1	45
Hombres	40	45	38	59	48	58	19	28	53	47	40	37	39	551
%	81,6	73,7	67,8	67,8	57,1	62,3	48,7	36,3	56,9	47,4	53,3	35,2	45,8	54,9
Total	49	61	56	87	84	93	39	77	93	99	75	105	85	1003
%	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100

Fuente: Elaboración propia. Datos obtenidos de la base de datos conseguida extra oficialmente en CONADI.

El cuadro 7, correspondiente a la base de datos obtenida extra oficialmente desde CONADI, da cuenta de los resultados de los diferentes concursos relacionados al Subsidio para la Adquisición de Tierras por indígenas, bajo la modalidad del artículo 20 letra A. Podemos afirmar que el número total de personas beneficiadas desde el año 1995 hasta el 2012 alcanza a 1.003 personas. Además, se puede inferir que el número de subsidios otorgados en esta región, desde 1995 al año 2012, no mantiene un alza sostenida en el tiempo. Por el contrario, es inconstante durante los años observados.

De acuerdo al cuadro 7, podemos indicar que el número de mujeres de la IX Región beneficiadas con el subsidio de tierras, iniciado el año 1995, representa el 45% y el porcentaje de hombres beneficiados, durante los mismos años y en la misma región, alcanza al 54,9%. Estos datos -a pesar que la diferencia no es abismal- mantienen la idea de que son los hombres los que necesitan más la tierra que las propias mujeres Mapuche.

La diferenciación por sexo que se aprecia en el cuadro 7 respecto a la entrega del subsidio de tierras para indígenas en la Región de la Araucanía, nos muestra que no existe una constante que afirme que son más mujeres las que se adjudicaron tierras, entre los años 1995 y 2012. En otras palabras, los hombres siguen encabezando la lista con relación a los títulos de propiedad sobre la tierra.

Sin embargo, se evidencia que en los últimos dos años; es decir, 2012 y 2011, fueron mujeres las que obtuvieron un número mayor de subsidios. Asimismo se observa

que el año 2011 hubo más mujeres beneficiadas que el año 2012. Otro dato no menor y que valora el ascenso obtenido por las mujeres los dos últimos años del concurso, es que entre 1995 y el año 2002 el número de hombres duplicó y hasta triplicó el número de subsidios obtenidos por las mujeres durante los mismos años.

Cuadro No 8.					
Resultados del concurso de Subsidio de tierras para indígenas años 2011 y 2012. Contempla las cinco regiones participantes					
Año 2011	Postulación Individual		Año 2012	Postulación Individual	
Región	Hombre	Mujer	Región	Hombre	Mujer
R. del Biobío	20	45	R. del Biobío	23	25
R. de la Araucanía	37	68	R. de la Araucanía	39	46
R. de los Ríos	19	38	R. de los Ríos	8	22
R. de los Lagos	22	30	R. de los Lagos	17	29
R. de Magallanes y Antártica chilena	19	46	R. de Magallanes y Antártica chilena	26	44
TOTAL	117	227	TOTAL	113	166

Fuente: Elaboración propia. Datos obtenidos de la oficina Nacional de CONADI.

Lo que sí es real, de acuerdo al cuadro 8, es que el número de mujeres Mapuche que han obtenido títulos de propiedad de tierra en el sur de Chile ha ido en aumento en los últimos dos años. La razón, según Susan Hernández, es la preocupación de CONADI al momento de dar las charlas con relación a este subsidio; es decir, hoy se invita a todo el grupo familiar y no sólo a los hombres. Fue así que las mujeres el año 2011 se adjudicaron el 66% del total de los subsidios de tierra y los hombres sólo el 34%. Durante el 2012, las mujeres obtuvieron el 59% del total de los subsidios y los hombres sólo el 41%.

Por lo tanto, el acceso a la tierra para ellas se podría pensar que se ha desburocratizado. Sin embargo, en pleno año 2013 es posible identificar tres negativas en

materia de tierra y territorio con relación a las mujeres indígenas en Chile. Según Cecilia Mendoza:

i) No hay un Plan Nacional de entrega de Tierra destinado a las mujeres indígenas, ii) no hay una política pública destinada a resolver el problema de la falta de tierras para las mujeres indígenas jefas de hogar y iii) no existe una institucionalidad adecuada que resuelva los problemas de tierras de las mujeres indígenas rurales y urbanas (Mendoza, 2012:147).

Dando a entender con ello que el acceso a la propiedad de la tierra no está resuelto para las mujeres indígenas, a pesar de que las cifras oficiales muestran que la participación de la mujer Mapuche en los subsidios de tierra ha ido en aumento en los últimos concursos.

Si bien es cierto que son más mujeres las beneficiadas en las dos últimas convocatorias del subsidio de tierras, esto se debió según afirmara Susan Hernández, funcionaria del departamento de Tierras y Aguas de CONADI, a que se trabajaron medidas concretas para que ello suceda; es decir, no sólo se extendió las charlas informativas del concurso a los dirigentes hombres sino a todo el grupo familiar. Sin embargo, el beneficio sólo puede obtenerlo una persona por hogar, sin importar que sea el hombre o la mujer quien presente la solicitud.

Cuando un derecho se transforma en favor político

Si bien las mujeres Mapuche están optando por postular a los innumerables programas gubernamentales que ofrece el Estado a las mujeres en general para “superar”, en cierta medida, sus condiciones de pobreza, no todas encajan en el perfil impuesto por la institucionalidad para tal fin, debido a que la etnicidad no ha sido prioridad para ningún gobierno. En este sentido, lo que para las mujeres Mapuche es sinónimo de necesidad para las mujeres no indígenas y el Estado no lo es necesariamente.

Por otra parte, en el caso de las mujeres Mapuche que postulan al Subsidio para la Adquisición de tierras, no debe evidenciar el tener una solvencia económica sino corren el riesgo de no calificar para tal subsidio. Sin embargo, deben tener la capacidad de reunir los 50 mil pesos (aproximadamente 100 dólares americanos), que exige la postulación. Por otra parte, el número de hijos por mujer resulta determinante a la hora de calificar como

beneficiaria del concurso de tierra. Ambas situaciones deben ser consideradas previa postulación, a pesar de que los requisitos para aspirar a un cupo dentro de este subsidio no los expliciten abiertamente.

Hago referencia a ello en razón a antecedentes sobre dos mujeres que llevan postulando alrededor de 10 años al subsidio de tierra, sin lograr hasta ahora el beneficio. Ambas son destacadas dirigentes y reconocidas en el ámbito del activismo Mapuche de la Región de la Araucanía; Anita Epulef y María Isabel Curihuentro.

La primera ha centrado su lucha por décadas a través del rescate de los alimentos y las preparaciones tradicionales Mapuche. Su dedicación al rubro de la cocinería Mapuche la han hecho conocida y reconocida a lo largo del país. Son numerosos los reportajes escritos y visuales a nivel nacional e internacional que han contado su historia, e incluso se ha hecho acreedora de varios premios que otorgan año a año las instituciones del Estado a las mujeres emprendedoras. Actualmente su zona se ha visto invadida por megaproyectos hidroeléctricos, esto la ha llevado a emprender una nueva lucha para proteger parte del territorio al cual pertenece, con la idea de impedir la instauración de más pobreza y saqueo de los recursos naturales presentes en Curarrehue, su lugar de origen.

María Isabel, por su parte, es integrante fundadora de la Corporación de Mujeres Mapuche *Aukiñko Zomo*, la cual se crea en el año 1989 en Temuco IX Región, como una instancia de hecho y producto de la escasa participación de las mujeres en las organizaciones Mapuche de esa época. Posteriormente, en el año 1996 *Aukiñko Zomo* (voz de la mujer Mapuche) se constituye en una corporación de desarrollo, servicio y asesoría técnica de mujeres Mapuche, la cual es integrada por mujeres Mapuche provenientes de diferentes territorios de la región, algunas de ellas con formación profesional o técnica.

La trayectoria de Curihuentro es igualmente reconocida entre las organizaciones indígenas, tanto a nivel nacional como internacional. Ha sido invitada a numerosos encuentros continentales de mujeres indígenas, para dar cuenta de la situación que enfrentan las mujeres Mapuche en Chile en términos de sus derechos.

Si bien se reconoce la trayectoria de ambas dirigentes en términos de compromiso y de lucha a la hora de reclamar los derechos territoriales de su pueblo frente al Estado; su

acceso a la propiedad de la tierra se ha visto negado en reiteradas ocasiones a través del subsidio otorgado por CONADI. Si las bases del concurso señalan que “se reciben postulaciones de personas que no poseen tierra y de aquellas que poseen tierra insuficiente”, entonces ¿por qué Anita Epulef y María Isabel Curihuentro no han sido beneficiadas por este concurso, si ambas no cuentan con un título de propiedad? Más aún cuando la ley es clara en señalar que son candidatas/os a este derecho todas las personas que no posean tierra o bien quienes tengan poca tierra.

Ambas mujeres viven en zonas rurales. En el caso de Anita Epulef el terreno donde está instalada su cocinería y su casa habitación, pertenece a la asociación que formó junto a familiares y, que fue obtenido a través de un concurso municipal de la comuna de Curarrehue. Por esta razón ha postulado al subsidio de tierra en 10 ocasiones seguidas. Pese a la negativa que ha recibido desde CONADI, no ha perdido la esperanza de conseguir ser dueña de su propio terreno.

No obstante, tras diez intentos fallidos Anita se acercó a CONADI para conocer cuál fue en esta ocasión la razón por la cual no le fue otorgado el subsidio. La respuesta no fue otra sino “tener pocos hijos”, ella es madre de 4 niños varones. Para ella, como para cualquier mujer que tenga la misma o menor cantidad de hijos o bien no los tenga, resulta absurdo considerar válida tal explicación, ni mucho menos se entiende que sea un prerequisite de postulación a dicha convocatoria.

La pregunta que Anita se hace ante la respuesta de CONADI es “¿quién crea esas leyes? ¿Quién acepta ese tipo de condicionamientos? Porque debe haber gente que lo acepta y lo considera válido dentro del concurso. Por algo los encargados de evaluar las postulaciones, tienen cara para señalar que tengo pocos hijos, y más aún atreverse a decir que tras 10 años de postulación ya debí haber agrandado la familia” (Anita Epulef, entrevista, 2013). La situación de Epulef es conocida por las autoridades políticas de la comuna de Curarrehue, señalo esto porque se le ha hecho saber en reiteradas ocasiones que si ella se decidiera a apoyar las campañas políticas del alcalde de derecha, su problema de falta de tierra ya se habría resuelto.

María Isabel tampoco cuenta con terreno propio. La tierra que actualmente habita junto a sus dos hijas estudiantes universitarias es de propiedad de sus padres. Por lo tanto, el día que sus hermanxs decidan repartir la tierra heredada de sus padres, ella se verá en la obligación de abandonar dicha propiedad o bien acomodarse en una pequeña porción del mismo terreno, ya que son varios hermanos y la cantidad de tierra es poca. Por esta razón y otras, Curihuentro decidió postular al concurso de tierra, ocho veces ha sido rechazada su postulación. Un antecedente no menor, es el hecho que en una oportunidad se hizo adjudicataria del concurso, sin embargo, se le anuló antes de ser entregado.

Cuando ella se acercó a CONADI para pedir una explicación, la respuesta de los responsables del concurso fue que su hermana, que trabaja en la misma institución pero en otro departamento, fue quién influyó para que a ella le fuera otorgado el beneficio. Sin embargo, para María Isabel la razón es otra, ella afirma que “las postulaciones de tierra están acompañadas de favores políticos” (María Isabel Curihuentro, entrevista, 2013).

En este sentido, ambas dirigentas coinciden en dicha apreciación. Argumentan que sí militaran en algún partido político, no militan en ninguno, ya contarían con una propiedad a su nombre.

La discriminación que puedan sentir Anita Epulef y María Isabel Curihuentro, no es menor. Pese a ello, señalan que insistirán las veces que sean necesarias para poder acceder a su propio terreno. Esta situación deja en evidencia dos hechos relevantes: i) los favores políticos a los que deben ceder las mujeres Mapuche que son figuras públicas, para conseguir un beneficio que se supone es de derecho de toda la población indígena y, ii) que el subsidio para la adquisición de tierras para indígenas, en el caso de las mujeres se vea supeditado a su capacidad reproductiva.

Es inaceptable que para optar a un programa gubernamental diseñado para la población indígena, se deba transgredir en el caso de las mujeres su derecho a decidir en materia de planificación familiar, como le ocurrió a Anita Epulef. En tanto, la situación de María Isabel tampoco es aceptable, el hecho de tener un familiar prestando servicios en

CONADI, sea lo que le impida a ella acceder al subsidio de tierra promocionado por la misma institución³⁰. De esta manera, según Mallon (2004):

...el papel del Estado chileno frente al pueblo Mapuche [...] demuestra una aplastante continuidad en la política estatal, desde las radicaciones originales entre 1890 y 1930, hasta la política reciente de la CONADI frente al problema de las tierras indígenas. Esta continuidad se refleja, más que nada, en una política de doble cara frente al pueblo Mapuche. Por un lado, la legislación parece proteger la tierra indígena de la usurpación y constituir un Estado como mediador entre el pueblo Mapuche y la sociedad en general, reconociendo el derecho primordial indígena a los recursos de su territorio ancestral. Por otro lado, sin embargo, la legislación sobre la propiedad privada y el apoyo del Estado a la actividad empresarial, van directamente en otra dirección (Mallon, 2004: 218).

Para concluir, los ejemplos observados -en dictadura como en democracia- dejan en evidencia en ambos períodos que las mujeres siguen estando al margen de las legislaciones nacionales, sobre todo si estas leyes tienen relación con la titulación de tierras. Por otro lado, se percibe tanto en época dictatorial como en período democrático, que los derechos de las mujeres que hacen referencia al acceso a la propiedad de la tierra no fueron ni son prioridad para ningún gobierno ni para el Estado ni mucho menos para la propia sociedad Mapuche.

Por último, explicitar que el hecho que a 38 mujeres se les entregó títulos de propiedad en la comunidad Antonio Lepian, durante la administración de Pinochet, fue sólo circunstancial; es decir, no existió en la legislación un artículo que así lo determinara. Los candidatos a titularidad, en ese entonces, fueron todas aquellas personas que se encontraban presentes en la reserva al momento de su división.

En el caso de la entrega de los subsidios de tierra, previa postulación, las mujeres pese a que en los últimos concursos han obtenido mayor número de subsidios a su favor, siguen siendo las más perjudicadas producto de la legislación indígena actual la cual no señala explícitamente a las mujeres como posibles titulares de este subsidio de tierras. Por lo tanto, la falta de oportunidades de las mujeres indígenas es consecuencia de las políticas arbitrarias impuestas desde el Estado y la institución que administra dicho beneficio. En

³⁰ La hermana de María Isabel Curihuentro lleve menos de ocho años trabajando en CONADI.

otras palabras, el Estado y sus instituciones sólo “premián” el servilismo de aquellas mujeres Mapuches que no cuestionan al Estado sus prácticas y rutinas patriarcales.

No obstante lo anterior, es necesario precisar que la presentación de estos dos casos -María Isabel y Anita- no representan una tendencia generalizada entre las dirigentes emblemáticas del movimiento social Mapuche. Para afirmar lo contrario, se requeriría contar con un estudio más amplio que ayude a determinar si son muchas más las mujeres Mapuche que se han visto perjudicadas, a la hora de ejercer su derecho a la propiedad de la tierra, por no militar en partidos políticos.

CAPÍTULO V

¿CHILE SOMOS TODXS?

Este capítulo busca confrontar el sistema judicial estatal y la vida comunitaria. La idea es identificar si existen o no espacios de distanciamiento entre el pensamiento y el actuar del sistema estatal y las prácticas comunitarias en materia de reconocimiento o no de derechos a la tierra de parte de las mujeres. En síntesis, es poner de manifiesto qué está pasando a nivel de comunidad y cómo observa esta dinámica comunitaria el sistema judicial estatal; es decir, se encuentran o no estos dos discursos. Qué dice y cómo actúan estas normas, y cómo abordan desde lo comunitario este principio.

Es importante tener en cuenta, como se señaló en el capítulo II y se ejemplificó en el capítulo III, que si bien la Ley Indígena 19.253 trata específicamente temas indígenas esta no respondió a las expectativas de los mismos. Así como tampoco abarcó la especificidad de género. Considerando lo anterior, sumado al proceso emancipatorio que emprendieron las mujeres Mapuche a principios del Siglo XX³¹, resulta paradójico que ninguno de los dos periodos observados, dictatorial y democrático, diera pie para pensar siquiera abordar el análisis de género en las legislaciones posteriores relacionadas a la propiedad de la tierra. Por el contrario, el estado persiste en mantener la orientación masculina del sistema legislativo chileno y de la política indígena que se deriva de ese sistema.

Voces de la tradición

En el caso de la población Mapuche y de acuerdo ha antecedentes históricos recabados en los libros de historia oficial, tanto hombres como mujeres heredan tierra. Sin embargo, todo dependiera -hasta el día de hoy- de los padres, si quieren o no heredar a cada uno de los miembros de la familia un retazo de terreno. Por lo general, eran más hombres los beneficiados ya que ellos de acuerdo a la prácticas comunitarias eran quienes se quedaban

³¹ En aquel entonces el país atravesaba por un período emancipatorio llevado adelante por mujeres chilenas, fue así que en el año 1937 nace la primera organización de mujeres Mapuche llamada Sociedad Femenina *Yafluayin*.

residiendo en la comunidad de los pabres, y las mujeres se trasladaban a la comunidad del esposo.

No obstante de lo anterior, la invisibilidad de las mujeres Mapuche en las narrativas históricas -difundidas por la sociedad dominante- crea dificultades a la hora de explicitar su rol al interior de la sociedad Mapuche, y cómo es visibilizada desde el Estado. En este sentido, entender este fenómeno histórico-cultural, nos invita a ampliar la visión acerca de la sociedad Mapuche y, a su vez, cómo el peso histórico del patriarcado se manifiesta y traduce no sólo en las tradiciones comunitarias de este pueblo sino que también a nivel institucional; es decir, a través de los poderes del estado, la familia, el mercado y la cultura, para el sostenimiento de la subordinación femenina pese a los avances formales en pro de la igualdad entre hombres y mujeres.

Por ello, es necesario precisar entre la fisura producida al lugar de encuentro/desencuentro de estos dos tipos de patriarcado. No pretendo aseverar que el patriarcado presente en la sociedad Mapuche es idéntico en su puesta en escena al del Estado, sin embargo, en este primer intento de trabajo etnográfico a partir de las entrevistas realizadas a mujeres dirigentes y mujeres profesionales Mapuche observo que dentro del espacio comunitario se reprodujeron relaciones desiguales de género, las cuales designaron roles de inferioridad y subordinación a las mujeres Mapuche.

Para Paredes (2008:6), entender lo anterior requiere previamente reconocer que existió históricamente un “entronque patriarcal” entre el patriarcado precolonial y el occidental. Esto quiere decir que “la opresión de género no sólo vino con los colonizadores españoles, sino que también había una propia versión de la opresión de género en las culturas y sociedades precoloniales, que cuando llegaron los españoles se juntan ambas visiones para desgracia de las mujeres” (Paredes, 2008:7).

De acuerdo al planteamiento de Paredes (2008), el entronque patriarcal ayudó afianzar un proyecto de fabricación de subjetividades femeninas indígenas oprimidas bajo la figura del gran patriarca; es decir, el Estado. En este sentido, la principal crítica apunta al esencialismo étnico que invisibiliza la carga heteronormativa que envuelve el principio de complementariedad; entendida como la combinación de fuerza femenina y masculina

que rige las tradiciones culturales Mapuche. Por lo tanto, es posible afirmar la existencia de un patriarcado indígena anterior al que está presente en el Estado. Y que fue este patriarcado indígena el que favoreció el asentamiento de las bases del patriarcado colonizador- occidental, que visibilizamos en el Estado.

Eso significa reconocer que las relaciones injustas entre los hombres y mujeres aquí [en nuestro continente americano], también se dieron antes de la colonia y no que sólo es una herencia colonial. Hay también un patriarcado y un machismo boliviano, [chileno, etc.], indígena y popular. [Por lo tanto], recuperar la memoria de las luchas de nuestras tatarabuelas contra un patriarcado que se instauró antes de la invasión colonial (Paredes, 2008:6).

No obstante, hay dirigentas que afirman que el machismo no formaba parte de la cultura Mapuche. Es más argumentan que:

La sociedad machista viene de afuera no es nuestra y alguna gente es más permeable que otra. Pero yo no encuentro que nuestra sociedad sea machista. El Estado es quien nos ha hecho creer que somos una sociedad machista, cuando se asegura de entregar los beneficios a quienes pueden trabajar, entonces por eso le da más oportunidad a los hombres Mapuche, porque el rol proveedor se dice lo tiene el hombre pero el rol proveedor dentro del grupo familiar Mapuche hace rato está en manos de las mujeres, son ellas las que han tomado el rol de proveer a la familia (...) Esto es porque la familia Mapuche tiene otra forma de percibir el mundo, es más matriarcal que patriarcal. En el grupo familiar Mapuche quien decide qué se hace en el campo es la mujer no el hombre, y eso no se ve para afuera por eso muchos se atreven a decir que los Mapuche son machistas... (María Isabel Curihuentro, entrevista, 2013).

La posición de María Isabel es respetable y predominante entre las mujeres Mapuche aunque no represente el sentir de un número considerable de mujeres indígenas profesionales, y más de alguna con estudios de post grado -entre las que me incluyo- que no viven en comunidad o bien que están en constante movimiento entre la ciudad y el campo. Entre quienes señalan que la cultura Mapuche es patriarcal, está el pensar de: Margarita Calfio Montalva (Master en género), Ximena Mercado Catriñir (Trabajadora social), Eugenia Calquin Morales (Periodista y activista por los derechos de las mujeres Mapuche), Lorena Ojeda (Mater en recursos naturales), Millaray Painemal (Master en género, su trabajo se ha desarrollado entorno a mujeres rurales indígenas).

Son estas mujeres las que se atreven a señalar abiertamente que las costumbres Mapuche sí están marcadas por un fuerte machismo. Sin embargo, al mismo tiempo que

cuestionan la subordinación que enfrentan en sus comunidades u orgánicas mixtas, algunas de ellas señalan no poder expresarlo abiertamente porque no es políticamente correcto exponerlo frente a quienes son ajenos a su cultura. Por lo tanto, “hablar de patriarcado Mapuche sólo es posible entre mujeres que entienden las distintas realidades que enfrentamos las mujeres Mapuche” (Ximena Mercado Catriñir, entrevista, 2013).

No es menor, señalar que esta idea predomina entre mujeres con estudios universitarios. Por lo tanto, se puede inferir que el hecho de tomar contacto con otras realidades les haya permitido cuestionar el accionar de las prácticas comunitarias de su cultura, a partir de un contexto occidental así como también de lo que sucede en otros pueblos y nacionalidades indígenas del continente.

De esta manera, las mujeres indígenas que se atreven a cuestionar las prácticas comunitarias Mapuche, a menudo son acusadas “de aceptar las ideologías occidentales feministas o de género, de crear fisuras dentro del movimiento y de distraerlo de las metas colectivas más amplias. Estas presiones crean múltiples dilemas para las mujeres Mapuche en su lucha por definir su propia subjetividad” (Richards, 2005:2). Sin embargo, las mujeres indígenas señalan que dicha crítica es constructiva. Por lo tanto, no debe ser entendida con el afán de desestabilizar el movimiento social Mapuche, sino con el propósito de seguir apoyando a su cultura y, a su vez, construir canales de comunicación con los hombres de su pueblo.

En el caso de la cultura Mapuche, existen limitaciones para las mujeres a la hora de enmarcar sus demandas bajo el concepto del género, y hacer reclamaciones en términos de derechos como mujeres indígenas. Esto fue posible observarlo al momento de querer identificar si las mujeres han contado con los mismas oportunidades que los hombres con relación al acceso a la tierra, a partir de las legislaciones específicas sobre la propiedad. La no existencia de mecanismos de igualdad entre los géneros fue lo que según Deere y León dio origen a “la discrepancia entre la igualdad formal de los hombres y las mujeres ante la ley y el logro de una igualdad real entre ellos, una brecha que se aprecia muy bien en la diferencia que existe entre los derechos a la tierra de las mujeres y la propiedad real de la misma” (Deere y León, 2002:1).

En este sentido, la propiedad de la tierra no fue considerada un tema de discusión al interior de la cultura, porque se ha inculcado que forma parte de las costumbres comunitarias que rige la sociedad Mapuche. Así se oyó antaño y se continúa replicando a las nuevas generaciones de Mapuche. Si bien, la explicación tal cual no es convincente para nadie, tampoco existió quién la cuestionara, por el contrario se dio por válido el no considerar la diferenciación de género ni mucho menos poner en entre dicho el que las tradiciones subestiman los derechos de las mujeres.

El que en las tradiciones no se expresen derechos explícitos hacía las mujeres tampoco fue considerado un signo de no valoración según la costumbre Mapuche, ya que se sobre entiende que las mujeres forman parte de estos derechos por ser el complemento femenino del orden comunitario. Sin embargo, las mujeres Mapuche comenzaron poco a poco a cuestionar su condición de subordinación, primero frente al Estado y posteriormente ante la propia sociedad Mapuche, al no ser consideradas como sujeta política de derechos. Para Richards (2005), “las mujeres Mapuche en Chile negocian estas tensiones cuando articulan y teorizan sus preocupaciones. [Esta situación se visibiliza cuando] ponen en juego y negocian dos conceptos problemáticos: género y derechos humanos, mientras forcejean con sus múltiples y cambiantes identificaciones” (Richards, 2005:3).

El concepto de género para las mujeres Mapuche, al no ser considerado apropiado para tratar las prácticas comunitarias indígenas producto de su visión occidental, es lo que las motiva a utilizar:

El lenguaje de los derechos parece representar mejor sus múltiples preocupaciones, particularmente cuando lo contextualizan dentro de la cosmovisión Mapuche. Este enfoque contrasta con algunas miradas feministas occidentales que consideran burguesa y reformista la idea de los derechos o que rechazan los derechos colectivos y culturales como opresivos para las mujeres (Richards, 2005:3).

En otras palabras, lo que para las mujeres indígenas representa el camino válido; es decir, la instrumentalización del concepto de los derechos humanos para llevar adelante sus demandas a nivel de pueblo y como mujeres. No necesariamente coincide con la postura de las mujeres occidentales feministas, las cuales señalan que los derechos no son la vía adecuada para liberar a las mujeres indígenas de la subordinación que ejercen las prácticas

comunitarias indígenas, ni mucho menos son la alternativa para conciliar los derechos colectivos e individuales de las mujeres. Por lo tanto,

Enmarcar sus demandas en términos de "derechos de las mujeres Mapuche" como opuesto a "género" les permite afirmar su diferencia frente a las mujeres chilenas no Mapuche y simultáneamente encaja dentro de un marco con el que los hombres Mapuche también se identifican. La negociación de estos conceptos por parte de las mujeres Mapuche muestra las complejidades que existen cuando los discursos universalizados y globalizados chocan con las cosmovisiones particulares y localizadas (Richards, 2005:3).

En el caso del derecho a la tierra, al no considerarse en las prácticas comunitarias indígenas la diferenciación de género en términos de propiedad ni mucho menos se ha especificado en las legislaciones analizadas, quién tiene derecho a la titulación. Nos lleva a pensar como se ha venido señalando en el capítulo anterior, que la tierra es un asunto que se cree compete sólo a los hombres. Por lo tanto, no sólo invisibiliza la labor de las mujeres en la agricultura, sino que también naturaliza los roles que juegan hombres y mujeres en las labores del campo. En el caso de las mujeres Mapuche, el Estado pasa por alto que el 47,2% de ellas reside en ámbito rural (Censo 2002) y, a su vez, desconoce la relación que ellas manejan con la tierra; es decir, para las mujeres Mapuche la tierra no es un recurso permutable porque:

La tierra es la base económica de la familia, de ahí sacamos nuestro alimento, tenemos el espacio para producir nuestras comidas, criar nuestros animales, es decir, es el espacio donde desarrollamos nuestras vidas (...) Por ello necesitas contar con la tierra y no es fácil tranzar con ella, no ocurre lo mismo con los hombres ya que ellos ceden más fácilmente al ver en la tierra un recurso intercambiable (María Isabel Curihuentro, entrevista, 2013).

Mientras el Estado siga considerando la tierra como un recurso explotable, difícil será que vea con buenos ojos la relación no comoditizada que manejan las mujeres Mapuche con la tierra. Según Ximena Mercado, lo anterior sumado a la naturalización de los roles femenino y masculino es lo que ha permitido que hoy el tema de la tierra siga causando resquemores entre las propias comunidades Mapuche. Peor aún cuando las demandas sobre la tierra la hacen mujeres para mujeres, esto es porque:

Cuesta que se asuma abordar y comprometerse a tratar el derecho a la tierra para las mujeres por todos los problemas que puede significar dentro de las comunidades. Si

bien las mujeres estamos clara que es necesario introducir el tema, este requiere un trabajo interno en cada comunidad. Que cada mujer, que cada grupo de mujeres empiece a abordarlo cada vez con más fuerza en sus territorios (Ximena Mercado Catriñir, entrevista, 2013).

Entendiendo que “[l]os derechos son reclamaciones legales y socialmente reconocidas y aplicables por una autoridad externa legitimada, como la comunidad o el Estado, el acceso a la tierra incluye no sólo el derecho a esta sino también los medios formales de obtener tierra” (Deere y León, 2002:3). En este sentido, la negación en el tiempo al acceso a la tierra para las mujeres Mapuche es producto del patriarcado histórico presente en todos los ámbitos sociales.

Por lo tanto, es de carácter “legal, cultural, estructural e institucional. Estos mecanismos interrelacionados tienen como base ideologías patriarcales insertadas en construcciones de masculinidad y feminidad y la división del trabajo por género correcta entre y dentro de las esferas de lo público y lo privado” (Deere y León, 2002:4); es decir, tanto para el Estado como para la sociedad Mapuche legislar a favor de las mujeres para otorgarles derechos sobre la propiedad de la tierra no es tema de preocupación inmediata. A pesar de ser conscientes que las mujeres indígenas campesinas, en el caso de las mujeres Mapuche rurales, necesitan tanto de la tierra como los hombres para asegurar su propia sobrevivencia y la de su familia.

Asimismo, en el caso de la sociedad Mapuche -como en muchas otras sociedades indígenas que mantienen la vida comunitaria- entender el control y derecho sobre la tierra desde una visión de género diferenciada, resulta compleja ya que la relación que se manejaba con la tierra colectiva no era en términos de propiedad, sino más bien de uso comunitario de los recursos que ella producía. Así lo indica el informe del programa de derechos indígenas:

Los Mapuche [en su territorio] vivían fundamentalmente de la caza, pesca y recolección. A pesar de practicar la horticultura en pequeña escala [...] desarrollaron técnicas que les permitían vivir de los abundantes recursos que les proporcionaban los bosques, el mar, los lagos y ríos allí existentes. Por lo mismo, su relación con la tierra no era de propiedad, sino más bien de un usufructo comunitario de los recursos en ella existente. [Asimismo], la vida política, social y cultural, así como su relación con la tierra y los recursos, estaba determinada por la pertenencia a un *lof*, institución de tipo patrilineal cuyo liderazgo correspondía al *longko* [...] Las obligaciones y derechos de

los miembros del *lof* estaban resguardados por el derecho mapuche (Instituto de Estudios Indígenas, 2003:158).

Esto se mantuvo hasta el año 1979 momento en que se reinician las políticas de división respecto a los Mapuche y sus tierras colectivas. “La intromisión del sistema de propiedad privada, en cambio, ha provocado una rigidización en el uso del suelo y de los recursos. Aparece con más fuerza el famoso “esto es mío”. La idea de propiedad impide la circulación no mercantil de recursos escasos, como en este caso la tierra” (Bengoa, 2007:278-279). Anterior a ello, “lo que caracterizaba a la sociedad Mapuche tradicional era el uso libre de la tierra. Los padres podían dar en herencia a sus hijos hombres y mujeres retazos de terreno. El que no tenía tierra tenía derecho a pedir un pedazo, y se lo daban” (Bengoa, 2007:278).

No obstante, según afirmara María Eugenia Queupumil, Encargada de la Unidad Archivo General Asuntos Indígenas (AGAI), no siempre sucedió así como lo indica Bengoa, ya que hubo un número importante de mujeres que producto de contraer matrimonio o establecer relaciones de convivencia abandonaron su comunidad para instalarse en la reducción de su pareja. Esto motivo a muchas familias a no considerar a sus hijas en las herencias familiares, y en el caso de ser heredadas las mujeres en contadas ocasiones mantuvieron su retazo de tierra. Por lo general, la distancia entre su comunidad de origen y la comunidad de residencia, las obligó a vender su tierra a un familiar o a un miembro de la misma comunidad de sus padres (María Eugenia Queupumil, entrevista, 2013³²).

Otro hecho no menor, es que las mujeres una vez fuera de sus comunidades de origen pierden sus derechos a la tierra, según dicta la práctica comunitaria indígena. Sin embargo, en caso de divorcio o violencia intrafamiliar un número no menor de mujeres retorna al núcleo familiar, aunque no es bien visto socialmente por los integrantes de la propia comunidad. Quienes regresan, lo hacen como allegadas en casa de los padres. Estas

³² Reflexión de María Eugenia Queupumil, encargada del AGAI, a partir de la situación de las mujeres Mapuche respecto a sus derechos de acceso y de propiedad sobre la tierra, en el caso de la Región de la Araucanía, para entender la lógica del por qué las mujeres casi no aparecen en los registro de propiedad que maneja el AGAI.

situaciones pueden identificarse como una de las diversas razones que atentó en contra de los derechos comunitarios de las mujeres en cuanto a la tierra desde la propia sociedad Mapuche.

Por lo tanto, el sistema de herencia se presenta como un indicador importante, si bien no el único, para determinar los mecanismos y las estructuras de organización familiar y/o comunal en términos de acceso, uso y control de la tierra y propiedad sobre la misma entre los Mapuche. Además, nos da luces para entender el por qué “en Latinoamérica las mujeres tienen menos probabilidades de poseer tierras que los hombres, y cuando la tienen, tienden a tener menos tierra que estos” (Deere y León, 2002:2). Como afirman estas autoras, en el caso de la sociedad Mapuche, la desigualdad que se observa en términos de acceso y derecho a la tierra en favor de los hombres y en directo desmedro de las mujeres, tiene su punto central en que sí ellas son agricultoras y sí se reconocen como tal. Además, de una visión patriarcal presente en la familia, la comunidad, el Estado y el mercado (Deere y León, 2002:3).

Patriarcado indígena y la participación de las mujeres: fisuras en la tradición comunitaria

Entendiendo que estas concepciones parten de elementos culturales relacionados, ya que “la tierra es poseída o tenida colectivamente por comunidades indígenas y/o campesinas, y la distribución interna de las parcelas está regida por usos y costumbres tradicionales” (Deere y León, 2002:3). En este sentido, se hace necesario afirmar que el acceso/control colectivo de la tierra no implicó obligadamente una igualdad real de acceso y control sobre la tierra, entre hombres y mujeres Mapuche.

Esto es porque “los derechos colectivos y culturales (como por ejemplo, [...] el derecho a la propiedad colectiva de la tierra, entre otros) justifican la opresión de las mujeres a nombre del grupo y chocan con sus derechos individuales” (Infante, 2013:155). En otras palabras, los derechos de las mujeres y las prácticas comunitarias Mapuche se manifiestan como dos posturas en constante desavenencia. Sin embargo,

las mujeres indígenas tienen también claro que la lucha por los derechos colectivos de sus pueblos no debe justificar su opresión o subordinación como mujeres al interior de

sus comunidades y de sus familias. En este sentido, la dispuesta de los pueblos por sus identidades y sus derechos políticos ante el Estado se corresponde de alguna manera con la lucha de las mujeres indígenas ante sus hombres en el marco de sus comunidades. En ambas luchas hay una búsqueda por conseguir la justicia social exigiendo el respeto de la diferencia y la dignidad. Estamos efectivamente ante uno de los grandes retos que plantea hoy en día el tema de la igualdad y la diferencia para pensar el lugar de las minorías políticas en el marco de las sociedades plurales con el fin de conciliar los derechos colectivos con los derechos individuales (Hernández y Sierra, 2005:116).

Por lo tanto, la cultura [no puede seguir siendo] vista como un ámbito irreductible que sirve de justificación para restar derechos a las mujeres (Infante, 2013:154), ya que ello da pie para esencializar lo indígena sobre lo colectivo y el derecho comunitario; es decir, se da por hecho que la sociedad Mapuche está exenta de ejercer relaciones de poder. Sin embargo, no existe una distribución igualitaria del poder de acción, decisión, reclamación, etc., para hombres y mujeres indígenas. Al igual que en la sociedad no indígena, en la Mapuche son los hombres quienes se ven mayormente beneficiados en el acceso, el uso y control de la tierra sea esta de uso comunitario o de propiedad individual.

La razón, es porque las prácticas comunitarias indígenas están dotadas de una significación simbólica en términos de género, las cuales asignan una posición determinada a lo femenino y masculino al igual que lo hacen “[t]oda[s] las] sociedad[es cuando] nombra[n] de una manera singular las categorías bajo las cuales lo femenino y lo masculino se ubicarán dentro del espacio social y psíquico de la comunidad. La cultura mapuche no escapa a esto señalando un lugar, una ubicación, para esos atributos” (Montecinos, 1995:9). En este caso, “[l]a cultura mapuche organiza el mundo a partir de la ubicación de las cosas, objetos, seres, etc., dentro del espacio [de izquierda (negativo) a derecha (positivo) y entorno a opuestos complementarios, por ejemplo mujer/hombre]” (Montecinos, 1995:10). Por lo tanto, situa[rá] al resto de los elementos en uno u otro sitio, de acuerdo a las connotaciones que posean en el universo simbólico (Montecinos, 1995:11).

Sin lugar a dudas, esta pareja de opuestos *se* distribuirá posicionando lo femenino al lado de la izquierda y lo masculino al lado de la derecha. Es decir, lo femenino en el sitio donde reside el norte, el frío, la noche, la luna; en el espacio donde habitan las fuerzas del mal, lo que amenaza el orden, las potencias destructoras. Y, en consecuencia, lo masculino morará en el sitio del bien, del sur, del calor, del día, del

sol, ubicándose en el polo de las fuerzas con tructivas y bienhechoras (Montecinos, 1995:13).

Este escenario según Bonfil (1993), está lejos de distanciarse de la historia totalizante y androcéntrica de occidente cada vez que las mujeres indígenas, como es el caso de las mujeres Mapuche, manifiestan a través de ejemplos concretos la validez de sus propias historias en materia de subordinación, y cuestionan la noción de complementariedad – y dualidad en el caso Mapuche- cada vez que su rol femenino es invisibilizado y no adquiere el mismo valor social que el papel masculino en ese caminar juntos.

Para Hernández y Sierra (2005), el hecho de que las mujeres indígenas estén cuestionando y, a su vez, reivindicando el concepto de complementariedad tiene el propósito de cuestionar “la manera en que los hombres indígenas están reproduciendo las relaciones de poder del colonizador rompiendo el principio de dualidad de las culturas [indígenas]” (Hernández y Sierra, 2005:108).

En este sentido, las mujeres Mapuche a pesar de la importancia que se dice tiene la noción de complementariedad y dualidad en las tradiciones comunitarias indígenas, no quedan exentas de experimentar, como ocurre con las mujeres no indígenas, la subordinación por su condición de mujer. Esto es porque “el papel tradicional de las mujeres como transmisoras de cultura, se contrapone absolutamente a la superación de los roles establecidos que han determinado el lugar y las funciones de las personas en base a sus características biológicas” (Infante, 2013:155).

Por consiguiente, es posible afirmar que en la práctica las tradiciones comunitarias Mapuche están regidas por un patriarcado de carácter indígena. Lo fundamento en que “[u]na de las expresiones del patriarcado a lo largo de la historia ha sido, justamente, la presencia o ausencia de las mujeres en los discursos históricos” (Bonfil, 1993:5). En este sentido, es sabido que la mujer ha sido la gran ausente en la historia Mapuche, [cuando el relato viene dado desde la sociedad dominante], su rol sólo es visible desde una visión folklórica ya que se las considera responsable de dar continuidad a la memoria colectiva y a la identidad de pueblo.

Así lo afirma Bengoa cuando señala que “la sociabilidad pertenece al mundo de las mujeres, como recuerdo de origen poli y exogámico de la constitución femenina” (Bengoa, 1996:68). Por el contrario, al hombre de la sociedad chilena y particularmente al hombre Mapuche se le relaciona a través de la patrilinealidad; es decir, “la historicidad pasa por el hombre, por el control del territorio, más tarde la propiedad sobre los bienes y la descendencia, todo lo cual asegura la reproducción de la herencia y la continuidad del linaje [...Por lo tanto], la herencia de los bienes culturales posee una línea masculina” (Bengoa, 1996:68).

En el caso de la sociedad Mapuche, las mujeres que viven en comunidad una vez que contraen matrimonio -en la mayoría de los casos- asumen el “acuerdo” obligado de trasladarse al territorio del esposo. Este pacto tácito, en materia de patrilocalidad o virilocalidad, entre la nueva pareja forma parte de las prácticas y tradiciones comunitarias Mapuche y, a su vez, se imbrica con las legislaciones que tienen relación con el derecho de las mujeres a la propiedad de la tierra. Para Bengoa (1996), este movimiento migratorio de las mujeres Mapuche se atribuye al hecho que:

La trama masculina y femenina de la sociedad primigenia se creó no a partir de la imposición del Estado sino a partir de la sociabilidad fundamental: el intercambio sexual. El hombre retuvo para sí la línea del mando sobre el territorio. No se movió de su línea paterna. Expresó desde el tiempo más recóndito la continuidad formal, la memoria oficial, el recuerdo de las efemérides señaladas en la herencia patrilineal. Las mujeres, por el contrario, construyeron la memoria a partir del intercambio, de la sociabilidad realizada en la crianza de los hijos, en la cocina, en el lenguaje que se expresaba las diferencias entre una familia, en la que había nacido, y en la otra familia, a la que había llegado como esposa. [...] Las mujeres constituían la memoria horizontal, la trama de los intercambios culturales cruzados (Bengoa, 1996:66-67).

Desde este punto de vista, se puede poner de manifiesto la presencia de un tipo de patriarcado en la sociedad indígena, el cual difiere en forma no de fondo al patriarcado occidental. El patriarcado Mapuche, se encubre en la noción de complementariedad y dualidad la cual enfatiza abiertamente la conjunción por igual de las fuerzas en lo público y lo privado entre hombres y mujeres. Sin embargo, en la práctica la construcción de lo masculino y femenino se basan en una relación de poder donde prima una línea masculina,

la cual no permite que las mujeres alcancen la anhelada visión igualitaria que busca mantener el equilibrio en la vida comunitaria Mapuche.

El patriarcado occidental manifiesta explícitamente sus prácticas y rutinas a través del estado benefactor. Por lo tanto, según Waylen (1998), en la medida en que se asuma al Estado como un estado benefactor no resultará paradójico concluir que las mujeres cuentan con mejores condiciones que los hombres. En otras palabras, el Estado con la idea de garantizar las prerrogativas hacia los hombres hace creer a las mujeres y a la sociedad en su conjunto, que tiene mayor preocupación por las mujeres, sin embargo, creer en esa idea es erróneo. Asimismo, es absurda la idea de neutralidad del Estado.

Por lo tanto, se puede afirmar que la idea de complementariedad no es tal en la base de la organización comunitaria Mapuche, sobre todo a la hora de impulsar las demandas tanto de los hombres como de las mujeres Mapuche. La razón según Ximena Mercado Catriñir, Trabajadora Social e integrante del colectivo de mujeres *Yafulukeaiñ* (nos fortalecemos). Esto se debe a que:

El tema de la complementariedad hoy en la práctica está en crisis en términos de relaciones sociales. De una u otra forma tanto las comunidades como las organizaciones Mapuche por más reivindicativas que puedan ser, tienen interiorizado el tema de la colonización. Señalo esto con la idea de visualizar el cómo nos estamos relacionando hoy hombres y mujeres Mapuche y, a su vez, entender el por qué nuestras demandas no tienen cabida dentro de las orgánicas mixtas Mapuche (Ximena Mercado Catriñir, entrevista, 2013).

La respuesta más común para estos casos, apunta a señalar que los movimientos sociales cuyos ejes son las luchas étnicas o de clase, rechazan las demandas de derechos de las mujeres porque debilitaría la unidad del grupo y de sus reivindicaciones (Infante, 2013:156). Según Martha Sánchez Néstor (2005):

Muchos hombres indígenas de espacios organizativos y de comunidades aceptan la presencia de las mujeres indígenas siempre y cuando no desestabilice la voz de ellos. Cuando empezamos a poner fin a nuestros silencios no sólo frente a ellos sino con los agentes externos, es cuando algunos inician actitudes de resistencia a la aceptación de nosotras como sujetas de derechos (Sánchez, 2005:100).

El dilema de la autonomía

Lo anterior nos permite evidenciar que desde la tradición comunitaria como desde el Estado, la visión que se tiene sobre las mujeres Mapuche es de subordinación. En el caso del derecho a la propiedad de la tierra, las mujeres al no ser consideradas sujetas de derecho en términos colectivos y culturales ni mucho menos en las legislaciones chilenas sobre tierras, es lo que lleva a afirmar que las jerarquías y estructuras de poder son transversales a todas las culturas, lo cual atenta directamente en la autonomía de las mujeres Mapuche. Esto explicaría, “el por qué el género y la propiedad reviste una importancia crucial para entender y transformar la posición subordinada de las mujeres” (Deere y León, 2002:15).

En este sentido, la falta de autonomía de las mujeres Mapuche descansa en la desigualdad y la diferencia producto del sexo. Por lo tanto, “[s]i los sexos fueran iguales, las mujeres no estarían económicamente sometidas, no se cultivarían su desesperación y su marginalidad, no se explotaría sexual ni económicamente su dependencia forzada. Las mujeres tendrían expresión, intimidad, autoridad, respeto y más recursos de los que tienen ahora” (MacKinnon, 1989:392). En otras palabras, el sólo hecho de ser mujer ordena su subordinación -a partir de la naturalización de los roles- y, por ende a su falta de autonomía frente a la comunidad y el Estado.

Las mujeres en general y las mujeres Mapuche en particular, como ya se ha señalado en reiteradas ocasiones, son las grandes ausentes en las legislaciones sobre tierra. Esto es porque la opresión hacia ellas se manifiesta en todos los ámbitos del Estado y las legislaciones no son la excepción. Esta es la razón por la cual se presentan las leyes como “una fuente totalmente potente y una insignia de la legitimidad, un centro y un ropaje de la fuerza. La fuerza sostiene la legitimidad del mismo modo que esta oculta la fuerza” (MacKinnon, 1989:427). En este sentido, la falta de autonomía de las mujeres es resultado de la posición que alcanzan los hombres en la sociedad, producto de este orden social diferenciado de género, y donde “[e]l Estado toma estos hechos del poder social y los utiliza en la ley y como ley. Ocurren dos cosas: la ley se hace legítima y el dominio social se hace invisible” (MacKinnon, 1989:428); es decir, la ley al ser pensada y aplicada desde una visión masculina se convierte en el mecanismo legítimo para que el Estado mantenga la

idea de ver a las mujeres Mapuche como objeto de la política estatal y, a su vez, impone dicho pensamiento al resto de la sociedad.

Así ha quedado de manifiesto a través de las políticas sociales de micro emprendimiento focalizadas para la población indígena femenina, las cuales han demostrado ser precarias ya que su fin no es entregarles herramientas necesarias para ayudarlas a salir de la pobreza. En este sentido, el Estado más bien se ha encargado de mantenerlas ocupadas en cursos de artesanías que no sólo no les permite generar ingresos suficientes, sino que además les pone trabas a la hora de buscar redes solidarias de mercado para ofrecer sus productos.

En este sentido, la exclusión étnica y socioeconómica serían categorías derivadas de una jerarquía básica y primaria que estructura el mundo en dos polos: femenino/subordinado y masculino/dominante, modelo de estratificación que después se extrapola a otros sistemas de dominación donde el lado explotado se identifica siempre con lo femenino (Infante, 2013:155).

Un claro ejemplo de ello, es la creación de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena CONADI, el órgano estatal encargado de administrar la política para los pueblos indígenas, sin embargo, este carece de peso político. Sus funciones desde su creación se han centrado en feminizar la pobreza en las comunidades Mapuche. La razón de ello, según Fernando Quilaleo, ex Director del Programa Orígenes³³ en el gobierno de Michelle Bachelet es porque:

La CONADI es una institución de segundo orden desde el punto de vista que fue creada como corporación y no como ministerio. Si a ello le sumamos que está asentada en Temuco y no en Santiago, como todas las instituciones públicas, da a entender que los pueblos indígenas y sus problemáticas no son de interés para el Estado chileno un Estado centralista ni mucho menos lo ha sido para los sucesivos gobiernos de turno (Fernando Quilaleo, entrevista, 2013).

Esta situación explicaría el por qué una institución del Estado como la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena no ha resuelto la demanda de tierra de las mujeres Mapuche. Entendiendo por ello que “el acceso a la tierra desde la CONADI está planteada en términos de la pobreza. En ese sentido, no es posible pensar desde la institucionalidad el

³³ Este programa estaba encargado de integrar a los pueblos indígenas en la dinámica nacional, con la idea de mantener sus formas culturales y permitiendo, a la vez, elevar sus condiciones de vida. “Orígenes” fue un proyecto impulsado por el Ministerio de Planificación Nacional, MIDEPLAN.

tema de la propiedad y el género, ya que no se valida bajo ningún modo el tema reivindicativo” (Ximena Mercado Catriñir, entrevista, 2013). A ello se suma el hecho que:

Para el Estado no es prioridad integrar a la mujer indígena a la sociedad civil, y no propugna el respeto de sus diferencias y particularidades frente a las otras mujeres no indígenas. Tampoco hay acciones concretas para generar un cambio cultural que permita comprender y asimilar el carácter multicultural (intercultural) de la sociedad (Mendoza, 2012:145-146).

Esto responde a la construcción del sujeto mujer propuesto desde occidente, el cual se enmarca en una noción universalizante y homogeneizadora “al plantear la experiencia de las mujeres occidentales, blancas, de clase media, como la experiencia de las mujeres en general, con una perspectiva etnocentrista y heterosexista” (Hernández, 2008:94). Frente a este escenario,

las feministas transnacionales hacen un llamado no para poner fin a las preocupaciones de las mujeres en distintos lugares del mundo, sino más bien para reconocer los desequilibrios de poder y la inequidad entre las mujeres, y para señalar que el patriarcado se une a otras formas de dominación y afecta las vidas de las mujeres de maneras diferentes en distintos contextos históricos y geográficos (Richards, 2005:6).

Por lo tanto, el Estado chileno al validar esta perspectiva lo que hace es desconocer automáticamente la problemática que existe entre la identidad étnica y el género. En otras palabras, generaliza la construcción del sujeto mujer e ignora las diferencias presentes entre las propias mujeres y particularmente al momento de construir el sujeto mujer indígena en sus discursos.

Según Molinaro (2008), Iris Marion Young denomina a esta forma de opresión imperialismo cultural, la cual “se manifiesta por la universalización de la experiencia y cultura del grupo dominante imposta como norma” (Molinaro, 2008:248). Es decir, la sociedad actúa y reflexiona a partir de las experiencias del grupo dominante. Esta situación a su vez para Molinaro (2008), genera que el grupo oprimido se proyecte según los patrones del grupo dominante.

Esta es la razón por la que “la idea de las mujeres como sujeto universal con intereses comunes ha sido cuestionada porque ha llevado a la exclusión o subrepresentación de las preocupaciones de las mujeres que enfrentan mayor vulnerabilidad” (Infante,

2013:155-156). Asimismo, suponer que las mujeres independiente de su condición social, étnica o racial asumen la subordinación en forma pasiva, es aprobar “la visión neocolonialista que reproduce jerarquías y opta por hablar por otras mujeres, aquellas cuyas realidades son absolutamente desconocidas para las más privilegiadas” (Infante, 2013:156).

Frente a este escenario, el llamado de atención apunta a que el “[r]econocer e historizar nuestras diferencias nos permitirá re-pensar nuestras estrategias globales desde la política de alianzas que recupere nuestras diversidades y enriquezca con ellas los proyectos políticos por la diversidad cultural y los derechos colectivos de los pueblos indígenas” (Hernández y Sierra, 2005:118).

Por lo tanto, el considerar las diferencias que existen entre las mujeres y, a su vez, “respetar las identidades culturales, no significa sacralizar prácticas que atentan contra derechos fundamentales, más bien exige examinar las jerarquías y estructuras de poder transversales a todas las culturas, de manera de expandir ciudadanías y derechos” (Infante, 2013:157).

En la actualidad la participación de las mujeres Mapuche en organizaciones y comunidades indígenas ha ido en aumento, situación que les ha valido para lograr un mayor protagonismo y visibilización al interior de la sociedad Mapuche y, a su vez, les ha permitido explorar los espacios públicos y del Estado. Sin embargo, la “construcción nosotras” en las orgánicas las ha llevado necesariamente a renunciar y asumir identidades parciales no definidas con el propósito de construir un proyecto político coherente y al mismo tiempo incluyente.

Es por ello, que la proliferación de organizaciones de mujeres propiamente Mapuche tiene su origen, por un lado, en la falta de espacios al interior de las orgánicas mixtas ya que quienes tienen la voz son los hombres. Y, por otro lado, responde a la necesidad por abarcar materias específicas que afectan su cotidianidad como son: la falta de tierra, el desconocimiento de sus derechos, la violencia que viven, la exclusión que enfrentan, etc. Realidades que se sabe existen, sin embargo, no son prioridad producto de los obstáculos presentes al interior las orgánicas mixtas y/o comunidades “por su condición

genérica y porque no se espera que ellas participen en política, más bien se espera que recreen sus roles tradicionales de reproductoras de la cultura” (Infante, 2013:160-161).

Como se señaló en el capítulo anterior, la adhesión de las mujeres Mapuche en la esfera pública data de principios del siglo XX, cuando surge la primera orgánica Mapuche en el ámbito urbano, *Sociedad Femenina Yafluayin*. Pese a que su funcionamiento fue de pocos años, marcó un importante precedente entre las mujeres organizadas. Es importante señalar que “las demandas de las mujeres indígenas no puede comprenderse fuera del marco de las luchas de sus pueblos por la autonomía, lo que significa luchar por conseguir una nueva relación con el Estado que les permita ejercer el control de sus gobiernos, territorios y recursos naturales” (Hernández y Sierra, 2005:115).

Fue justamente ese escenario, el que motiva a finales de los años ochenta, en pleno régimen militar, que surgan nuevamente organizaciones femeninas Mapuche. Algunos nombres de mujeres dirigentes emblemáticas de esa época dictatorial son: Isolde Reuque, Ana Llao y Elisa Avendaño” (Richards, 2005:8).

Las directrices que se plantearon, en ese entonces, fue la recuperación de las prácticas culturales³⁴ como es la medicina tradicional y el arte textil Mapuche. Sólo a partir del retorno a la democracia, las organizaciones Mapuche mixtas logran una participación “activa” en la vida política del país, esta participación se centró en la elaboración de la propuesta de la Ley Indígena. Es de conocimiento que la llegada del período democrático llenó de expectativas a la población indígena, tanto así que:

Con el retorno a la democracia se visualizaban cambios significativos en la relación entre el Estado, los gobiernos y los pueblos indígenas. Esta relación debía establecerse con el reconocimiento de algunos temas, entre ellos: el decreto Ley 2.568 aplicado en dictadura, la creación de una comisión especial para discutir una nueva ley indígena y el reconocimiento constitucional hacia los pueblos indígenas (Fernando Quilaleo, entrevista, 2013).

Sin embargo, no sucedió ni lo uno ni lo otro. Peor aún, el decreto elaborado para la política indígena no consideró las propuestas para la cual habían trabajado las organizaciones

³⁴ En la actualidad el rescate de las tradiciones culturales (parto natural, conocimiento de las hierbas medicinales, el telar, etc.), entre las orgánicas integradas por mujeres Mapuche y no Mapuche en los ámbitos urbanos sigue teniendo vigencia como antaño.

indígenas, ni mucho menos plasmó las demandas de las mujeres. Esto último se debió según la reflexión de Fernando Quilaleo³⁵ a dos hechos puntuales:

En ese tiempo no existía la preocupación de transversalizar la temática indígena con el género. Sin embargo, el tema sí estaba presente y era reivindicado. Y, tal vez, el porqué no se plasmó en la Ley Indígena la problemática de género respondió al hecho de que existían serios desacuerdos entre las dirigentas Mapuche y las feministas. La visión que planteaban las feministas estaba muy distanciada de la mirada del mundo indígena; es decir, muchas de las situaciones que se visualizan en la sociedad mapuche desde la perspectiva feminista por ejemplo: el pago de la dote por la novia, la poligamia, el que la mujer camine unos pasos más atrás que el hombre, son atentatorias desde el punto de vista de los derechos de las mujeres. Sin embargo, para las mujeres Mapuche esas conductas son consideradas parte de las tradiciones culturales. Por lo tanto, no se vio la necesidad de llevar adelante una demanda política en materia de diferenciación de género ni mucho menos se vio la necesidad de que ella fuese incorporada en la propia ley (Fernando Quilaleo, entrevista, 2013).

Desde la visión occidental muchas de las prácticas comunitarias Mapuche están centradas en la subordinación de la mujer. Frente a esta apreciación Aida Hernández (2008) y Gloria Anzaldúa (2004), enfatizan que las propuestas feministas deben considerar en sus teorías el ejercicio de situar a las mujeres desde su localización; es decir, romper con los moldes feministas que tienen la idea de homogeneizar a las mujeres y de esta forma negar la especificidad presente en cada una de ellas. En este sentido, es necesario no desvalorar el hecho de que las mujeres indígenas están haciendo frente a la desvirtualización de las prácticas comunitarias y, a su vez,

están desarrollando un discurso y una práctica política propia a partir de una perspectiva de género situada culturalmente, que viene a cuestionar tanto el sexismo y el esencialismo de las organizaciones indígenas, como el etnocentrismo del feminismo hegemónico (Hernández y Sierra, 2005:108).

El llamado de las autoras es a tener presente que no todas las culturas experimentan las mismas diferencias ni mucho menos se equiparan. Asimismo, no pasar por alto que la cultura moldea nuestras creencias, y producto de ello nos volvemos incapaces de cuestionar posiciones de poder.

Lo anterior, podría explicar el por qué las mujeres Mapuche no logran conciliar sus posturas respecto a catalogar o no las tradiciones comunitarias Mapuche como claros signos

³⁵ Ex-dirigente de la Coordinadora de Organizaciones Mapuche Urbanas de Santiago en período dictatorial. Integró en una primera instancia el grupo de trabajo que elaboró la propuesta inicial de la Ley Indígena.

de subordinación de género. Contrario a lo que sucede con el movimiento de mujeres indígenas en México quienes, según afirmara Ochy Curiel ellas “[d]esde finales de los años ochenta y principios de los noventa se empiezan a escuchar esas voces críticas frente al etnocentrismo y sexismo que se da en sus culturas” (Curiel, 2011:218). Este escenario tiene una explicación para Curiel, la cual apunta a indicar que “muchas mujeres de diversas culturas han contextualizado la subordinación a partir de experiencias y cosmovisiones étnicas” (Curiel, 2011:219). Si bien el surgimiento de organizaciones de mujeres Mapuche es una realidad latente en los albores de la democracia, ellas no desconocen la experiencia de sus pares indígenas del continente; sin embargo, no es posible contar abiertamente con voces críticas que cuestionen las prácticas de la sociedad Mapuche desde la propia experiencia. Ello responde, según Mariela Infante a que:

Las mujeres indígenas que participan en política deben mantener un delicado equilibrio entre la lealtad de género y la lealtad al grupo étnico, entre un conjunto de derechos, que desafortunadamente, no se suman, sino que se encuentran en tensión. El imperativo inapelable e innegociable de lealtad al pueblo al que pertenecen, por el carácter vulnerable del mismo, impide que las mujeres indígenas puedan criticar abiertamente a sus comunidades pues el riesgo es fragmentar el frente de lucha que consideran principal: la lucha por la defensa de los derechos étnicos (Infante, 2013:161).

Es decir, lo expuesto por Infante explicaría el por qué las mujeres Mapuche entrevistadas se rehúsan a ser críticas de su cultura. Si bien, reconocen el sesgo masculino presente en las prácticas comunitarias, las cuales se reproducen en las organizaciones y en las propias comunidades, mantienen un compromiso tácito de no hacer visibles las disputas internas que puedan dar pie a las intromisiones de la cultura dominante. Es por ello, que son tajantes en señalar que el surgimiento de las orgánicas femeninas no responde a separaciones de carácter ideológico. Por el contrario, se sigue replicando la idea de mantener procesos de lucha en conjunto. En otras palabras:

El que surjan organizaciones de mujeres no es por un tema de buscar separar la lucha que enfrentan hombres y mujeres Mapuche porque se entiende que son procesos conjuntos. El hecho que una sea parte de una orgánica que busca abordar temas de mujeres, no significa necesariamente que vaya abandonar la participación de procesos conjuntos (...) No los abandona, porque son parte de un todo (...) Sin embargo, es necesario establecer organizaciones de mujeres porque nos hemos dado cuenta que es

necesario que nosotras también jalemos los hilos para que las cosas se vayan revirtiendo a nuestro favor (Ximena Mercado Catriñir, entrevista, 2013).

Por lo tanto para las mujeres, los colectivos y las orgánicas de mujeres Mapuche es de vital importancia contemplar un proyecto político conjunto sin que ello ponga en peligro sus derechos. En este sentido, el llamado es a considerar las diferencias y a respetar las particularidades de hombres y mujeres, con la idea de establecer puentes que permitan debatir en torno a las preocupaciones que los afectan como pueblo indígena subordinado a los mandatos de la sociedad dominante.

Tristes tradiciones: mucho trabajo, poco derechos

Las experiencias de las mujeres Mapuche nos indican las limitaciones presentes en el Estado y sus instituciones, a la hora de considerar los avances en materia de reconocimiento de sus derechos. En este sentido, la visión del Estado frente a la problemática de las mujeres indígenas no logra desprenderse del exotismo cultural cada vez que el tema indígena se instala en el discurso y en la agenda pública. Este “discurso culturalista, muchas veces cae en el relativismo en tanto son capaces de legitimar el sistema de dominación masculina si es que este se basa en prácticas ancestrales arraigadas en el ethos cultural de una comunidad” (Infante, 2013:154).

Los ejemplos de este tipo con relación a la mujer Mapuche en Chile, saltan a la vista. Bastaría con señalar la ausencia de estadísticas oficiales diferenciadas por sexo que den cuenta sobre la situación de las mujeres Mapuche en general, y particularmente en términos del acceso a la propiedad de la tierra. Si bien, existen estudios que hacen referencia a la situación de vulnerabilidad en que se encuentran los pueblos indígenas en comparación a los no indígenas, estos no han considerado la variable de género. Por lo tanto, las mujeres indígenas han pasado a ser “el grupo invisibles en las estadísticas nacionales y en la definición de objetivos y políticas de los organismos del Estado” (Infante, 2013:158).

En el mes de mayo recién pasado (2013), la CONADI licitó una investigación para conocer cuál es la situación de las mujeres Mapuche en términos de tierra y agua, el cual

debe estar finalizado a finales del mes de octubre del presente año. Es más, al momento de tomar contacto con funcionarios de la misma institución para conocer y revisar documentación específica con relación a las mujeres Mapuche en cuanto a la cantidad de tierra que manejan, me indican que no existe nada más que los resultados de los concursos de los subsidios de tierras. Y, tal vez, uno que otro análisis de estos resultados hecho a título personal por funcionarias interesadas en la temática de género, sin embargo, no existe nada que tenga directa relación con la institución una vez finalizada esta investigación (Susan Hernández, entrevista, 2013).

En cuanto a la entrega de tierras, las encargadas mujeres que acceden a darme la información son enfáticas en evidenciar los logros obtenidos en los últimos años por la institución. Esto es porque el número de mujeres Mapuche beneficiadas con el subsidio para la adquisición de tierras aumentó. “Sin embargo, al hacer un análisis del tamaño de la propiedad a la que acceden las mujeres indígenas, queda en evidencia que ellas acceden [en comparación con los hombres indígenas] mayoritariamente a predios de menores tamaños. Cifras del año 2006 indican que el 61% de las mujeres accedió a predios de menos de 10 hectáreas” (Infante, 2013:159).

A ello, se suma que las tierras que obtienen las mujeres son de menor calidad en algunos casos, ya que ellas se preocupan más por conseguir un terreno para uso habitacional y no necesariamente agrícola. Por lo tanto, no será extraño que sus tierras pueden resultar menos productivas y con poco acceso a un recurso tan vital como es el agua. Ese fue el caso de las hermanas Berta y Nicolasa Quintreman, quienes tras años de negociación finalmente se vieron obligadas a firmar el acuerdo con ENDESA España y el gobierno chileno para permutar sus tierras, lugar donde se emplazó la central hidroeléctrica Ralco. Sin embargo, los terrenos que les fueron otorgados, a cambio de sus tierras, no eran de la misma calidad, tamaño y tampoco contaban con suficiente agua.

En este sentido, no es menor considerar dentro de la observación anterior, que las mujeres Mapuche al momento de postular y obtener el subsidio para la compra de tierras para indígenas, ellas opten por un predio en función a su necesidad habitacional, en primera

instancia, y posteriormente considerando el aprovechamiento productivo en términos de alimentos para el sustento familiar y económico.

Es interesante señalar que a pesar que las mujeres cada vez cobran más visibilidad en el escenario público, el Estado aún no logra transversalizar la visión de género en sus tres estamentos: ejecutivo, legislativo y judicial. La improvisación ha sido una constante a la hora de abarcar las problemáticas que enfrentan las mujeres y las mujeres indígenas.

Un ejemplo concreto de la improvisación y falta de seriedad de las políticas públicas en esta materia es lo sucedido con la creación y posterior cierre de la Unidad de la Mujer, no funcionaba con patrimonio propio ni contaba con la representación indígena. La unidad formaba parte de la Unidad de Desarrollo Indígena del organismo, desde donde resultaba prácticamente imposible desarrollar iniciativas o proponer orientaciones a los diversos servicios públicos, lo cual constituía el propósito de su creación. Como resultado, para el año 2010 la Unidad de la Mujer ya se encontraba cerrada, es decir, los problemas de financiamiento y la falta de coordinación política restaron toda posibilidad de llevar adelante acciones efectivas para abordar la situación de las mujeres indígenas (Infante, 2013:159-160).

Es más, el Servicio Nacional de la Mujer SERNAM, órgano estatal encargado de representar y promover los intereses de las mujeres, ha sido incapaz de considerar dentro de sus lineamientos la variante étnica, esto es porque “el SERNAM no reconoce la etnicidad como una división social básica, una estructura de poder que descarta la existencia de intereses universales de las mujeres” (Richards, 2002:291). Los resultados saltan a vista, las mujeres Mapuche siguen siendo excluidas y sus demandas no consideradas dentro del Estado. La razón según Richards es porque “[l]os discursos y acciones del SERNAM sólo pueden ser comprendidos dentro del contexto del estado en su totalidad” (Richards, 2002:292)

Para concluir, podemos observar que las acciones de políticas sociales emprendidas por el Estado y sus instituciones no han sido las más idóneas ni mucho menos han respondido a las reivindicaciones ni a las necesidades de las mujeres Mapuche. Asimismo, “las beneficiarias de tales políticas no han participado, ni tampoco han sido consultadas sobre su diseño e implementación” (Infante, 2013:159).

Por lo tanto, la orientación masculina del Estado la cual se replica en lo legislativo, lo discursivo, lo constitucional, etc., es lo que permite mantener las formas de

subordinación presentes en las relaciones sociales, no únicamente a partir del género. En el caso de las mujeres Mapuche, su condición genérica sumada a su condición de pobreza y su condición étnica tienen “como resultado que la experiencia de las más subordinadas entre las subordinadas haya quedado invisible” (Infante, 2013:157). Esto es porque la etnicidad desde el Estado es vista como un obstáculo que atenta contra su propuesta económica e ideológica; esta última centrada en “mantener una identidad chilena unitaria” (Richards, 2002:292). Frente a este escenario,

el reto [es] diseñar e implementar un mecanismo de trabajo basado en el respeto mutuo, que nos permita arribar al análisis, a la educación, cuestionamientos profundos con los hombres parte de nuestra comunidad, organizaciones, familias, pero también con quienes desde el ámbito gubernamental carecen de la sensibilización sobre perspectiva y equidad de género y étnia (Sánchez, 2005:98).

Por su parte, el actuar de las organizaciones y comunidades Mapuche no ha logrado conciliar las tensiones presentes, a la hora de demandar derechos culturales y los derechos de las mujeres Mapuche frente al Estado. En este sentido, las costumbres y tradiciones comunitarias Mapuche en vez visibilizar a hombres y mujeres y potenciar los derechos de ambos géneros, estas han sido utilizadas para valorar únicamente las demandas colectivas (de pueblo), las cuales benefician sólo a los hombres y, a su vez, le resta importancia a las reivindicaciones propias de las mujeres. En otras palabras, las tradiciones comunitarias Mapuche han sido tergiversadas en la práctica, sobre todo cuando se espera que a través de ellas se debe recrear el “rol tradicional” de las mujeres Mapuche; es decir; el de reproductoras de la cultura.

Por lo tanto, las costumbres y tradiciones Mapuche dejan al descubierto la triste realidad que enfrentan las mujeres indígenas, en cuanto a la carga de trabajo y responsabilidad al que se ven enfrentadas como mujeres y la invisibilidad del mismo al interior de la unidad doméstica y en la propia comunidad. En este sentido, las tradiciones al ser tergiversadas en la práctica no sólo han restado importancia a las largas jornadas laborales que desarrollan las mujeres, sino que además han desconocido sus derechos producto del patriarcado indígena presente en la sociedad Mapuche.

Esta estructura patriarcal presente en las costumbres y tradiciones indígenas, es la causante que el trabajo que ejecutan las mujeres Mapuche no se valore en igualdad de

condiciones y oportunidades frente a la labor que realizan los hombres Mapuche. Asimismo, esta estructura ha permitido que no se asuma por parte de los hombres indígenas la corresponsabilidad del cuidado de los hijos y las tareas del hogar. Y, a su vez, implica que la mayoría de las mujeres deba asumir una doble y hasta triple jornada de trabajo; o sea, las que realizan en sus respectivos empleos remunerados, las tareas del hogar y en la propia comunidad (Moser, 1993). Por lo tanto, este escenario visibiliza importantes consecuencias tanto para la salud como para el disfrute del tiempo libre de las mujeres Mapuche; es decir, las limita no sólo en sus posibilidades de formarse y participar de otros espacios sociales y políticos, sino que además invisibiliza sus roles y las limita a la hora de participar en la toma de decisiones del espacio comunitario. En otras palabras, las costumbres y tradiciones Mapuche en la práctica se han convertido en tristes tradiciones cargadas de mucho trabajo y pocos derechos para las mujeres Mapuche.

Ambas posturas, la proveniente del Estado y sus instituciones y la presente en las organizaciones y comunidades Mapuche, son enfáticas en indicar que el espacio público es de dominio masculino. Además, de ignorar las diferencias presentes entre las mujeres indígenas. De este modo, el discurso del Estado y el de la propia sociedad Mapuche no sólo visualizan a las mujeres indígenas como un grupo compacto, sin diferencias internas sino que también se encarga de reproducir exclusiones entre las mismas.

CAPÍTULO VI

CONCLUSIONES

Este último apartado da cierre a tres temas que a mí parecer resultan los más controversiales y enriquecedores de esta tesis, como son: el pueblo Mapuche y las tierras, la imbricación del patriarcado estatal con las prácticas comunitarias indígenas, las cuales despliegan formas patriarcales dañinas a los derechos de las mujeres. Y, por último, abarco la participación política de las mujeres. Esta estrategia les ha valido para visibilizar los liderazgos femeninos al interior de sus comunidades y el estado y, a su vez, poner en la palestra los derechos patrimoniales de las mujeres.

El pueblo Mapuche y las tierras

Como se señalo a lo largo de esta tesis, la tierra es la base de la identidad Mapuche. Antes y posterior a la invasión española, los Mapuche gozaban libremente de sus territorios.. Recordemos que el pueblo Mapuche estableció una frontera al sur del Bío-bío con la corona española, la cual se respetó hasta que el Estado decide anexar exitosamente el territorio Mapuche al territorio nacional.

Este primer intento de asimilación forzosa -y los que siguieron-, buscó borrar lo indígena con la idea de establecer una identidad única, la chilena. En esa oportunidad, a la población Mapuche no sólo se les arrebató gran parte de su tierras, las cuales quedaron en manos del Estado, muchas de ellas posteriormente fueron entregadas a colonos y sólo una mínima porción pudo ser conservada. Según Bengoa (2007), las tierras que quedaron en manos de los Mapuche fue dividida en 300 reducciones, cada cual registrada con un título de merced a nombre del logko de la comunidad. Todo ello, con el afán del Estado por homogeneizar el territorio.

Posteriormente, en el año 1927 nuevamente los Mapuche son objeto de las políticas legislativas del Estado. Esta vez, debía surtir efecto la anhelada asimilación. La táctica fue dividir las ya reducidas tierras que habitaba por entonces la población Mapuche. Sin

embargo, el proceso no tuvo el efecto esperado, sólo fue posible dividir una porción de los títulos de merced.

A ello, le siguió la Reforma Agraria. Este proceso fue esperanzador para las comunidades Mapuche, se pensó que recuperarían las tierras usurpadas. Sin embargo, la restitución de sus tierras no fue tal. Durante los tres gobiernos en que operó la reforma agraria -Alessandri, Frei y Allende- sólo en este último fue posible recuperar una porción de las tierras reclamadas.

Fue justamente en el gobierno de Allende que surge la primera Ley Indígena 17.729. Esta norma tiene su origen en un masivo proceso de recuperación de tierras, el cual se conoció como el “Cautinazo”. Este hecho marcó el punto de inflexión en la relación de los Mapuche con el Estado y la sociedad chilena. Fue en ese entonces que la población Mapuche se posicionó como sujeto político.

Los buenos resultados obtenidos durante la administración de Allende, vuelven a cero una vez impuesta la contrarreforma. Muchos de las tierras otorgadas a la población Mapuche bajo la presidencia de Salvador Allende, les fueron nuevamente arrebatadas esta vez por el gobierno militar producto que se encontraban aún a nombre del fisco. Este hecho agudizó la relación entre el pueblo Mapuche y Estado.

A la administración de Pinochet, no le fue suficiente con expropiar nuevamente los fundos recuperados por los Mapuche, sino que además elabora una nueva estrategia para terminar de liquidar no sólo la tierra sino que también la vida comunitaria indígena. Es así que elabora el Decreto Ley 2.568, una legislación neutra al género, que vino a modificar lo dispuesto en la Ley 17.729 del gobierno de Allende en materia indígena. La idea fue instaurar el concepto de la propiedad privada entre los comunarios. El propósito era claro; es decir, terminar con el conflicto indígena y lo indígena; ya que la ley estableció que quien vendiera su tierra dejaba de ser indígena e indígena la tierra. Otro propósito, fue generar un mercado de tierras ya que cada indígena sería dueño de su hijuela. Por lo tanto, estaría en condiciones de ceder sus derechos de propiedad si así lo quisiera, después de 10 años de acuerdo a la ley. Este fue el fin último del decreto.

Además, la norma estableció la denominación de “ausentes” a todo aquel que no se encontrase en su comunidad al momento de la división. De acuerdo a esta disposición, muchas fueron las personas que perdieron su derecho de propiedad, ya que sólo se les entregó títulos a quienes estaban en ese momento en calidad de jefes de familia. No importó si fuese hombre o mujer el titular.

Aunque los militares no lograron liquidar todas las comunidades, si lograron que se usurparan más tierras Mapuche por medio de engaños. Esto se debió a que el Decreto contaba con vacíos legales con relación a la protección de las tierras indígenas.

Sin embargo, un nuevo proceso se inicia a comienzo de los años noventa. La llegada de la democracia, encendía nuevamente las esperanzas del pueblo Mapuche. A pesar de dar cuerpo a una nueva Ley Indígena 19.253, esta no cumplió con las expectativas de la población indígena. Además, su contenido fue establecido neutro al género; es decir, nuevamente dejó por fuera las demandas de las mujeres de los nueve pueblos indígenas que componen el territorio chileno. A ello se suma, la nula solución a la falta de tierras demanda por la población Mapuche.

La generación de un Subsidio para la Adquisición de tierras para indígenas, modalidad que ha diseñado el Estado para recompensar en parte a los Mapuche por la pérdida de su territorio histórico, la cual puede ser solicitada comunitariamente o individualmente, no ha sido suficiente para satisfacer las masivas reclamaciones. Por lo tanto, el conflicto por las tierras indígenas usurpadas seguirá sumando años mientras el Estado no asuma su responsabilidad que le cabe en la situación.

La imbricación del patriarcado estatal y las prácticas comunitarias indígenas

Como afirma Julieta Paredes (2008), la existencia de un patriarcado indígena requiere necesariamente reconocer que existió históricamente un “entronque patriarcal” entre un patriarcado precolonial y un patriarcado occidental. Es decir, antes de la llegada de los españoles al continente ya existía entre las sociedades y culturas precoloniales formas propias de opresión de género. Esta versión de subordinación sumada a la occidental, fue lo que permitió la imbricación del patriarcado estatal con las prácticas comunitarias indígenas.

Fundamentándome en la apreciación de Julieta Paredes, es que me atrevo a señalar que no se puede negar la preexistencia de un patriarcado indígena en las costumbres y tradiciones comunitarias Mapuche. Con esta idea no estoy ignorando ni mucho menos desconociendo la presencia del patriarcado occidental, el cual se despliega en toda su magnitud a través del gran patriarca; el estado y el séquito de sus instituciones. Sin embargo, me atrevo a señalar que la existencia de un patriarcado indígena fue clave para consolidar la presencia de este último. De no ser así, el patriarcado occidental no hubiera tenido cabida en la sociedad Mapuche, o al menos no en la medida que hoy se aprecia.

En este sentido, el no reconocer la presencia de un patriarcado indígena en las prácticas comunitarias Mapuche, permite que aún se mantenga la idea de echar en un mismo saco las experiencias de subordinación que vivimos las mujeres, con el fin de señalar que nuestra opresión independiente del contexto cultural o localidad responde a un denominador común, el patriarcado colonial.

Si bien esta afirmación no se puede descartar del todo, es necesario hacer las precisiones pertinentes; es decir, señalar que la situación que experimentamos las mujeres indígenas no se puede reducir en un simple ejercicio de suma o resta de situaciones de subordinación y discriminación que padecemos las mujeres en general, y las mujeres indígenas en particular desde el Estado.

En otras palabras, la opresión y discriminación que percibimos las mujeres indígenas no es la misma que advierten las mujeres no indígenas, como tampoco es la misma para las mujeres afrodescendientes o para las mujeres indígenas y no indígenas que tiene una orientación sexual distinta.

Según argumenta Facio (2011), esto es porque en un mundo donde la administración recae en instituciones patriarcales, las mujeres jamás gozaremos de los mismos privilegios que los hombres. Asimismo, aclara que no todos los hombres tienen acceso a las mismas ventajas, sin embargo, el hecho de ser hombres les confiere automáticamente concesiones.

En el caso particular de las mujeres indígenas, estas “prerrogativas” no serán jamás comparables a la que observan las mujeres blancas. En las primeras -las mujeres indígenas-

no sólo pesa su condición de género sino que además se suma su condición étnica, lo cual visibiliza una realidad cualitativamente diferente como afirma Infante (2012). Esta realidad diferenciada, es la que han pasado por alto -particularmente los movimientos feministas hegemónicos o de occidente- al momento de equiparar la vivencia de las mujeres y, a su vez, al identificar las distintas formas de opresión que vive cada una de ellas sin poner mayor atención al contexto cultural del que proviene cada cual. Lo que es un grave error. Para Richards (2005), hablar de mujeres indígenas es complejo por toda la diversidad que representan, no sólo entre los distintos pueblos sino que también dentro de un mismo pueblo, donde cada mujer tiene sus propias ideas, interpretaciones y experiencias.

Por lo tanto, el no abarcar el contexto cultural de procedencia de cada mujer, mantiene la postura de no considerar la subordinación que enfrentan las mujeres indígenas a partir de la complementariedad de los sexos, idea que se manifiesta a través de las prácticas comunitarias en la mayoría de las culturas indígenas. En este sentido, continuar ignorando el trato subordinado que viven las mujeres indígenas al interior de sus comunidades, es insistir no sólo en la noción de que los escenarios indígenas están exentos de experimentar prácticas patriarcales, sino que también en la creencia -desde la perspectiva de los hombres y las mujeres Mapuche- que la mirada y actuar patriarcal que hoy se percibe en las comunidades y orgánicas mixta Mapuche, es resultado de la colonización.

Es por ello, que a partir del análisis entre lo que denomino patriarcado estatal y patriarcado indígena, busco descifrar el proceso de la colonización como un acontecimiento histórico en donde las fisuras evidencian las interconexiones discursivas entre prácticas comunitarias indígenas de género con las prácticas externas traídas por lxs colonizadorxs. En otras palabras, la idea es visibilizar la trayectoria discursiva-práctica que consolidó la noción de una feminidad al interior de las costumbres y tradiciones comunitarias Mapuche, la cual funcionó no sólo como una estructura que reguló las relaciones étnicos raciales de lxs sujetxs, sino que también actuó en las relaciones de género.

La participación política de las mujeres

El Estado chileno, no sólo no reconoce la preexistencia de los pueblos indígenas y sus derechos fundamentales, sino que también desconoce las demandas específicas de las mujeres Mapuche y el nivel de autonomía que manejan. Autonomía que se manifiesta explícitamente a la hora de administrar sus bienes y reivindicar sus derechos frente a las orgánicas femeninas y mixtas, ante la propia comunidad, y particularmente frente al Estado, un Estado que las visibiliza, sin embargo, como dependientes de un patriarca. Por esta razón, se entiende que las legislaciones analizadas fueron concebidas como neutras al género, asumiendo que beneficiando al “jefe de familia” implícitamente se favorecía a todos los integrantes del grupo familiar.

La participación de las mujeres Mapuche en múltiples espacios organizativos deja de manifiesto no sólo su constitución como sujetas políticas activas en los escenarios públicos, sino que también las visibiliza frente a sus pares indígenas mujeres. Según Infante, “[v]isibilizar la voz de las mujeres indígenas permitiría algo tan básico como que no sean los líderes hombres de sus comunidades, o las mujeres que no conocen su situación, quienes hablen por ellas” (Infante, 2012:160).

En este sentido, son las propias mujeres Mapuche las llamadas a construir los escenarios que les permitan dar cuenta de la realidad que enfrentan desde la etnicidad. Y, sobre todo, les posibilite cuestionar desde sus propias realidades y ópticas -y no desde la realidad y visión de las mujeres no indígenas. Ello no significa que pueda existir un diálogo entre indígenas y no indígenas- la noción patriarcal que se aloja en las prácticas comunitarias indígenas. Al mismo tiempo, las invita no sólo a identificar y visibilizar la subordinación que experimentan desde su contexto, sino que también a ser capaces de generar cambios al interior de sus propias familias y la comunidad a la hora de poner en práctica las costumbres comunitarias.

En otras palabras, la estrategia de las mujeres Mapuche tiene el propósito de enfrentar la desigualdad y exclusión de la que han sido objeto las mujeres indígenas a lo largo de la historia -historia contada desde la sociedad dominante- y, a su vez, emprender un discurso político propio y coherente; es decir, que considere la lucha conjunta que llevan hombres y mujeres Mapuche frente al Estado, y al mismo tiempo que no descuide ni mucho

menos ponga en peligro la vulneración de sus derechos. No olvidemos que “las mujeres Mapuche ven sus intereses conectados con los de su pueblo, un pueblo que posee una cosmovisión particular y unas prácticas culturales distintivas” (Richards, 2005:7).

Por lo tanto, la participación activa de las mujeres Mapuche en los espacios públicos no debe ser interpretada como un signo de tensión, ni mucho menos con el ánimo de generar quiebres entre hombres y mujeres Mapuche a la hora de elaborar un discurso político propio o enfrentar al Estado. El llamado es justamente a lo contrario; es decir, a establecer un diálogo basado en el respeto mutuo entre los integrantes de este pueblo, el cual permita llevar adelante una crítica constructiva con relación a las prácticas comunitarias indígenas que han desplegado formas patriarcales, lesivas a los derechos de las mujeres.

BIBLIOGRAFÍA

- Anzaldúa, Gloria (2004). "Movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan". En *VVAA: Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, bell hooks, Avtar Brah (comp.): 71-80. Madrid: Traficantes de sueños.
- Appendini, Kirsten (2004). "Las políticas agrícolas y de desarrollo rural en América Latina en retrospectivas: viejos problemas, nuevos discursos. En *El desarrollo agrícola y rural del tercer mundo en el contexto de la mundialización*, María del Carmen del Valle Rivera (cord.): 193-207. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Económicas.
- Aylwin, José (2005). Antecedentes histórico-legislativos. Disponible en: <http://200.10.23.169/trabajados/legislativo.pdf> (Visitado, abril de 2013).
- Assies, Willem (2007). "Prólogo". En *El gobierno de Lagos, los pueblos indígenas y el "nuevo trato". Las paradojas de la democracia chilena*. Nancy Yáñez y José Aylwin (eds.): 9-17. Santiago-Chile: LOM Ediciones /Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas.
- Bengoa, José (1996). "El Estado desnudo. Acerca de la formación de lo masculino en Chile". En *Diálogos sobre: El género masculino en Chile*, Sonia Montecinos y María Elena Acuña (comp.): 63-81. Santiago-Chile: Bravo y Allende Editores.
- (2000). *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago-Chile: Fondo de Cultura Económica.
- (2007). *Historia de un conflicto. Los mapuches y el Estado nacional durante el siglo XX*. Santiago-Chile: Editorial Planeta.
- Blackwell, Maylei (2008 [2003]). "Las hijas de Cuauhtémoc: feminismo chicano y prensa cultural". En *Descolonizando el Feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, Lilita Suárez Navas y Rosalva Aída Hernández, (eds.): 350-403. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Bonfil, Paloma (1993). "A 500 años la gran ausencia". En *500 años de patriarcado en el Nuevo Mundo*, Red Entre Mujeres un diálogo sur-norte: 1-25. Santo Domingo, República Dominicana: Centro de Investigación para la Acción Femenina CIPAF.
- Brown, Wendy (1995). "Finding the Man in the State". En *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*: 166-196. Princeton: Princeton University Press.

- Bunster, Ximena (2012). Una experiencia de antropología aplicada entre los araucanos. Disponible en: www.revistas.uchile.cl/index.php/ANUC/article/download/22711/24027
- Calfio, Margarita (2009). "Mujeres mapuche, voces y acciones en momentos de la historia". En *Participación y políticas de mujeres indígenas en América Latina*, Andrea Pequeño (comp.): 91-109. Quito: Flacso Ministerio de Cultura del Ecuador.
- Correa, Martín; Raúl Molina; Nancy Yáñez (2005). *La Reforma Agraria y las tierras Mapuche. Chile 1962-1975*. Santiago-Chile: LOM Ediciones.
- Correa, Martín, Eduardo Mella (2010). *Las razones del Ilkun/enojo. Memoria, despojo y criminalización en Territorio mapuche de Malleco*. Santiago-Chile: LOM Ediciones.
- Curiel, Ochy (2011). "Los límites del Género en la teoría y práctica política feminista". En *Género: una categoría útil para las ciencias sociales*, Arango y Viveros (comp.): 203-226. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Deere, Carmen Diana (1986). La mujer rural y la política estatal: la experiencia latinoamericana y caribeña de reforma agraria. En *La mujer y la política agraria en América Latina*, Carmen Diana Deere y Magdalena León (ed.): 187-208. Bogotá: Asociación colombiana para el estudio de la población.
- Deere, Carmen Diana, Magdalena León, Elizabeth García y Julio César Trujillo (1999). *Género y derecho de las mujeres a la tierra en Ecuador*. Quito-Ecuador: A/H editorial.
- Deere, Carmen Diana y Magdalena León (2002). *Género, propiedad y empoderamiento: tierra, Estado y mercado en América Latina*, Carmen Diana Deere y Magdalena León: 1-39. México: Universidad Nacional Autónoma de México PUEG – FLACSO Sede Ecuador.
- Deere, Carmen Diana y Magdalena León (2003). Seminario Internacional Reforma agraria y género. Memoria general del evento, Federación Nacional de Mujeres Campesinas Bolivia Bartolina Sisa: 62-74. La Paz-Bolivia: Centro de Servicios Agropecuarios (CESA) 2ª edición.
- Engels, Federico (1970). *El origen de la familia. La propiedad privada y el estado*. Madrid: Editorial Fundamentos.

Facio, Alda (1999). *Cuando el género suena cambio trae. Una metodología para el análisis de género del fenómeno legal*. San José de Costa Rica: ILANUD.

------(2011). “El patriarcado y sus instituciones”. Disponible en: <http://www.elciudadano.cl/2011/11/09/43792/el-patriarcado-y-sus-instituciones/> (Visitado, septiembre de 2013).

Fraser, Nancy (2009). *Scales of Justice*. New York: Columbia University Press.

Garret, Patricia (1982). La reforma agraria, organización popular y participación de la mujer en Chile 1964-1973. En *Vol. II Las trabajadoras del agro. Debate sobre la mujer en América Latina y el Caribe: discusión de la unidad producción-reproducción*, Magdalena León (ed.): 277-296. Bogotá: Asociación colombiana para el estudio de la población ACEP.

Gil, Franklin (2011). “Relativismo cultural, diferencia colonial y derechos de las mujeres”. En *El Género: una categoría útil para las ciencias sociales*, Arango y Viveros (comp.): 171-202. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

González, Elsa (2003). La discriminación en Chile. El caso de las mujeres Mapuche. Disponible en: <http://www.gorecoquimbo.gob.cl/oremi/genero/etnia/MUJERES%20MAPUCHES.pdf> (Visitado, mayo de 2013).

Hernández, Aída (2008). “Feminismos postcoloniales: reflexiones desde el sur del Río Bravo”. En *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, Suarez L. y Hernandez Aída (eds.): 75-106 Valencia: Ediciones Cátedra Universidad de Valencia.

Hernández, Aída y María Teresa Sierra (2005). “Repensar los derechos colectivos desde el género: aportes de las mujeres indígenas al debate de la autonomía”. En *La doble Mirada. Voces e historias de mujeres indígenas latinoamericanas*, Martha Sánchez (comp.): 105-120. México: Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir AC.

Infante, Mariela (2012). “Situación actual y desafíos para la vigencia de los derechos humanos de las mujeres indígenas”. En *Desafíos para una ciudadanía plena en el Chile hoy*, José Aylwin y Jorge Rowlands (comp.): 145-153. Chile: Alfabetas Artes Gráficas.

Instituto de estudios indígenas / Universidad de La Frontera (2003). *Los derechos de los pueblos indígenas en Chile. Informe del Programa de Derechos Indígenas*. Santiago-Chile: LOM Ediciones.

MacKinnon, Catharine A. (1989). *Hacia una teoría feminista del Estado*, Catharine A. Madrid: Ediciones de Cátedra, Universitat de Valencia e Instituto de la Mujer.

- Mattus, Charlotte (2009). *Los derechos de las mujeres Mapuche en Chile, pilares invisibles de la resistencia de su pueblo*. Disponible en: http://observatorio.cl.pampa.avnam.net/sites/default/files/biblioteca/los_derechos_de_las_mujeres_mapuche_en_chile11.pdf (Visitado, julio de 2013)
- Mella, Eduardo (2007). Los Mapuche ante la justicia. *La criminalización de la protesta indígena en Chile*. Santiago-Chile: LOM Ediciones / Observatorio de Derecho de los Pueblos Indígenas.
- Mendoza, Cecilia (2012). “Ser mujer indígena en Chile: marginalidad y situación vulnerable de Derechos. En *Desafíos para una ciudadanía plena en el Chile hoy*, José Aylwin y Jorge Rowlands N. (comp.): 145-153. Chile: Alfabetas Artes Gráficas.
- Molinero, Carlos Alberto (2008). La injusticia y la política de la diferencia. Disponible en: http://www.dfj.inf.br/Arquivos/PDF_Livre/2_Resenha.pdf (Vistado, enero de 2014).
- Molyneux, Maxine (2008). “Justicia de género, ciudadanía y diferencia en América Latina”. En *Mujeres y escenarios ciudadanos*, Mercedes Prieto (comp.): 21-56. Quito: Ministerio de Cultura del Ecuador.
- Montecinos, Sonia (1995). Sol viejo, sol vieja. Lo femenino en las representaciones Mapuche. Disponible en: <http://www.memoriachilena.cl/archivos2/pdfs/MC0051399.pdf> (Visitado, enero de 2014).
- Moser, Caroline (1993). “Género y desarrollo”. En *Cuaderno de Ciencias Sociales n° 60*, San José, Costa Rica: FLACSO-Costa Rica.
- Mouffe, Chantal (1992). “Feminismo, ciudadanía y política democrática radical”. En *Ciudadanía y feminismo. Feminismo y teoría identidad pública/privada*, Marta Lamas (comp.): 2-13. México: VNIFEM y Instituto Federal Electoral (IFE).
- Painemal, Millaray (2005). “La experiencia de las organizaciones de mujeres Mapuche: resistencia y desafíos ante una doble discriminación”. En *La doble Mirada. Voces e historias de mujeres indígenas latinoamericanas*, Martha Sánchez (comp.):77-87. México: Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir AC.
- (2008). *Participación social e identidades políticas de mujeres Mapuche: el caso de ANAMURI*. Tesis de Maestría en Ciencias Sociales Programa Género y Desarrollo. FLACSO-Ecuador.

------(2012). *La lucha de las mujeres de la comunidad de Rucapangue por el acceso a los territorios ancestrales Mapuche en Chile*. Diplomado para el fortalecimiento del liderazgo de las mujeres indígenas. CIESAS-Sureste. Disponible en: <http://www.fondoindigena.org/apc-aa-files/11cff670a2ec169cc25379afad77db/1.pdf> (Visitado, enero de 2014).

Paredes, Julieta (2008). “Hilando fino. Desde el feminismo comunitario” Disponible en: <http://www.lifsperu.org/files/pdf/cendoc/lecturas%20lesbicas/Julieta%20ParedesHilando%20Fino%20desde%20el%20Fem%20Comunitario.pdf> (Visitado, enero de 2014).

Parmelee, Elizabeth (1990). “Decreto Ley 2.568: sus efectos e implicancias”. En *Liwen*, No. 3: 4-11. Temuco-Chile: Centro de Estudios y Documentación Mapuche.

Pateman, Carole (2000). “El Estado de bienestar patriarcal”. Disponible en: <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/pateman1.pdf> (Visitado, diciembre de 2012)

Richards, Patricia. (2002). “Expandir el concepto de la ciudadanía de las mujeres: la visión de pueblo y la representación de las mujeres Mapuche en el SERNAM. En *Chile 2001-2002: impactos y desafíos de las crisis internacionales*. Varios autores:267-297. Santiago- Chile: FLACSO - Sede Chile.

------(2005). “Política de género, derechos humanos y ser indígena en Chile”. Disponible en: http://www.observatorio.cl/sites/default/files/biblioteca/richards_politica_de_genero_from_observatorio_page.pdf (Vistado, enero de 2014)

Rosaldo, Michelle Zimbalist (1979). “Mujer, cultura y sociedad: una visión teórica”. En *Antropología y Feminismo*, Olivia Harris y Kate Young (comp.): 153-180. Barcelona: Anagrama.

Rubin, Gayle (1979). “El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo”. En *Género. Conceptos básicos*: 1-59. Perú: Programa de Estudios de Género, Pontificia Universidad Católica del Perú.

Safa, Helen (2008). “Igualdad en la diferencia: género y ciudadanía entre indígenas y afrodescendientes”. En *Mujeres y escenarios ciudadanos*, Mercedes Prieto (comp.): 57-81. Quito: Ministerio de Cultura del Ecuador, FLACSO.

Seguel, Alfredo (2002). “Conflicto público de tierras y recursos naturales: algunos casos en Ngulumapu y en Puelmapu” Disponible en: <http://lanic.utexas.edu/project/laoap/claspo/rtc/0040.pdf> (Visitado marzo de 2013).

Toledo, Víctor (2005). *Pueblo mapuche derechos colectivos y territorio desafíos para la sustentabilidad democrática*. Santiago-Chile: Programa Chile Sustentable.

------(2007). “Prima ratio. Movilización mapuche y política penal”. Disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/osal/osal22/CDH22Toledo.pdf> (Visitado, marzo de 2013).

Waylen, Georgina (1998). “Gender, feminism and the state: an overview”. En *Gender, Politics and the State*, Vicky Randall y Georgina Waylen (eds.): 1-17. London-New York: Routledge.

OTRAS FUENTES CONSULTADAS

Bernatas, Estaban (productor) y Mayol, Manel (directora) 2005. “Apaga y vámonos” [documental]. España: Andoliado Producciones.

Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI). Base de todos correspondiente a los resultados del Subsidio para la Adquisición de Tierras por Indígenas, Art. 20 letra a ley 19.253. (Obtenido en trabajo de campo)

Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI). Guía de trámites frecuentes. Sistema integral de información y atención al ciudadano (a) – SIAC. Gobierno de Chile, Ministerio de Planificación.

Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI). Ley Indígena n° 19.253. Gobierno de Chile, Ministerio de Planificación.

PÁGINAS WEB INSTITUCIONALES VISITADAS

Instituto Nacional de Estadísticas (INE). Estadísticas Sociales de los pueblos indígenas en Chile Censo 2002. Disponible en: http://www.ine.cl/canales/chile_estadistico/estadisticas_sociales_culturales/etnias/pdf/estadisticas_indigenas_2002_11_09_09.pdf, (Visitado mayo de 2013)

Ley Chile móvil biblioteca del Congreso Nacional. Decreto Ley 2.568. Disponible en: http://www.leychile.cl/Consulta/m/norma_plana?org=&idNorma=6957 (Visitado, agosto de 2013).

Ministerio de Desarrollo Social. Informe sobre trabajo y previsión social. Disponible en:

http://www.ministeriodesarrollosocial.gob.cl/ijos-2012/media/ijos_2012_pp_126-163.pdf
enero 2014).

(Visitado

ARCHIVOS

Archivo General de Asuntos Indígenas, AGAI. Temuco IX Región, Chile. Carpeta n° 1161, 1-2 y 3.

ENTREVISTAS

María Isabel Curihuentro, Temuco, abril de 2013.

Ana Epulef, Curarrehue, abril de 2013.

Susan Hernández, Temuco, abril de 2013.

Ximena Mercado Catriñir, Temuco, abril de 2013.

María Isabel Curihuentro, Temuco, abril de 2013.

Fernando Quilaleo, Santiago, abril de 2013.