

# Justicia y diversidad en América Latina. Pueblos indígenas ante la globalización

Victoria Chenaut, Magdalena Gómez, Héctor Ortiz  
y María Teresa Sierra  
(coordinadores)

1



**FLACSO**  
ECUADOR



**CIESAS**

323.11  
5984J

340.57

J888j Justicia y diversidad en América Latina. Pueblos indígenas ante la globalización /  
Victoria Chenaut, Magdalena Gómez, Héctor Ortiz y María Teresa Sierra, (coordinadores). --  
México : Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social:  
Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Ecuador, 2011.  
512 p. ; 23 cm. -- (Publicaciones de la Casa Chata)  
Incluye bibliografías.

ISBN 978-9978-67-305-8 (Flacso-Ecuador)

ISBN 978-607-486-128-0 (CIESAS)

1. Derecho indígena - América Latina. 2. Antropología jurídica - América Latina.  
3. Movimientos indígenas - América Latina. 4. Autonomía indígena - América  
Latina. 5. Indigenismo - América Latina. I. Chenaut, Victoria, coord. II. Gómez,  
Magdalena, coord. III. Sierra, María Teresa, coord. IV. Serie.

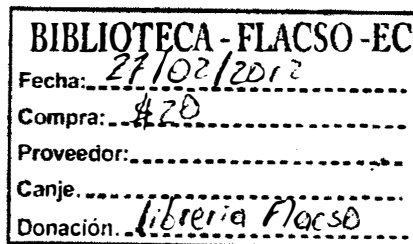
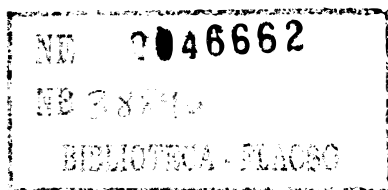
Cuidado de edición y corrección de estilo: Bulmaro Sánchez

Tipografía y formación: Laura Roldán Amaro

Diseño de portada: Gabriel Salazar con base en la fotografía de Alberto Patrian,

*Cueva de las Manos, Río Pinturas, Santa Cruz, Argentina*

Primera edición: 2011



D. R. © 2011 Facultad Latinoamericana  
de Ciencias Sociales, Ecuador  
La Pradera E7-174 y Av. Diego de Almagro  
PBX (5932), 323888, Quito, Ecuador  
falta página electrónica

D. R. © 2011 Centro de Investigaciones  
y Estudios Superiores en Antropología Social  
Juárez 87, Col. Tlalpan,  
C. P. 14000, México, D. F.  
difusion@ciesas.edu.mx

ISBN 978-9978-67-305-8

ISBN 978-607-486-128-0

Impreso y hecho en Ecuador

## Índice

Agradecimientos ..... 13

Introducción ..... 15

### Sección I: Globalización y pueblos indígenas

Diez tesis sobre identidad, diversidad y globalización ..... 37

*Héctor Díaz-Polanco*

Expropiación liberal. Un ensayo sobre la transformación de recursos locales  
en mercancías globales ..... 63

*René Kuppe*

Pueblos indígenas y negros. Territorios y recursos naturales en América Latina ..... 85

*Willem Assies †*

Política hidrocarburífera y los derechos indígenas en Bolivia: cambios y continuidades .. 105

*Almut Schilling-Vacaflor*

En busca del sujeto perdido: los pueblos indígenas bajo el signo de la privatización ..... 129

*Magdalena Gómez Rivera*

### Sección II: Diversidad social y políticas de reconocimiento

Las acciones afirmativas en Brasil ..... 153

*Rebecca Igreja*

Luchas por el reconocimiento y nuevas geografías étnicas  
en los Altos de Chiapas. El caso de La Siberia en el municipio de Chanal ..... 177

*Araceli Burguete Cal y Mayor*

Los derechos colectivos frente al debate constitucional: los pueblos indígenas y la Asamblea Constituyente en Bolivia .....	199
<i>Sarela Paz Patiño</i>	

La participación política del movimiento indígena ecuatoriano: balance crítico (1990-2007) .....	219
<i>Fernando García Serrano</i>	

El derecho a la diferencia en la Constitución argentina de 1994. Hacia un nuevo paradigma jurídico antropológico .....	237
<i>Susana Ramella</i>	

### Sección III: Justicia, género y derechos humanos

Derechos humanos, género y nuevos movimientos sociales: debates contemporáneos en antropología jurídica .....	261
<i>Sally Engle Merry</i>	

Transnacionalización, derechos humanos y mujeres mapuche .....	291
<i>Millaray Painemal y Patricia Richards</i>	

Etnografía de la justicia estatal: la violación como prisma de las relaciones de género .....	313
<i>Rossana Barragán y Carmen Soliz</i>	

Violencia y delitos sexuales entre los totonacas de Veracruz, México .....	335
<i>Victoria Chenaut</i>	

Que cada pueblo teja los hilos de su historia. El pluralismo jurídico en diálogo didáctico con legisladores .....	357
<i>Rita Laura Segato</i>	

### Sección IV: Pluralismo jurídico, justicia y disputa por los derechos

Pluralismo jurídico e interlegalidad. Debates antropológicos en torno al derecho indígena y las políticas de reconocimiento .....	385
<i>María Teresa Sierra</i>	

---

Justicias orales indígenas y sus tensiones con la ley escrita .....	407
<i>Herinaldy Gómez Valencia</i>	
¿Y después de la ley, sigue el derecho? Avances y retrocesos en la conformación del México plural .....	427
<i>Héctor Ortiz Elizondo</i>	
Los juzgados indígenas en el sur de México .....	443
<i>Wolfgang Gabbert</i>	
Justicia, dignidad y derechos colectivos. Acompañando a las comunidades y a la Alcaldía Indígena de Chichicastenango .....	465
<i>Morna Macleod y Josefa Xiloj Tól</i>	
El Juzgado Indígena de Huehuetla, Sierra Norte de Puebla: construyendo la totonaqueidad en el contexto del multiculturalismo mexicano .....	487
<i>Korinta Maldonado Goti</i>	
Biografías .....	507

# Transnacionalización, derechos humanos y mujeres mapuche

*Millaray Painemal y Patricia Richards*

## INTRODUCCIÓN

¿Cuáles son los límites de las nociones dominantes de “género” cuando se aplican a la realidad de las mujeres indígenas? ¿Es posible hablar de los “derechos de las mujeres indígenas” y simultáneamente ser fiel a la lucha de un pueblo en su conjunto? ¿Cuáles son las posibilidades y límites de las redes transnacionales para las mujeres indígenas que buscan avanzar sus derechos y los de sus pueblos? Este artículo analiza la forma en que las mujeres mapuche en Chile negocian estos dilemas al mismo tiempo que teorizan y afirman sus propias subjetividades como mujeres indígenas.<sup>1</sup>

Era julio de 2003 en Temuco, una ciudad del sur de Chile en el corazón del territorio ancestral mapuche. Alrededor de cien personas, la mayoría de ellas mujeres y varios hombres mapuche, llenaron el salón donde se realizaba un panel titulado “Diversidad Cultural: Los Derechos de las Mujeres Indígenas”. El evento era parte de una conferencia organizada por el Programa de los Derechos Indígenas, un grupo de investigación de una universidad local, que coincidió con la visita de Rodolfo Stavenhagen, relator especial sobre los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas de la ONU. Stavenhagen había llegado a Chile para investigar los crecientes conflictos entre los mapuche y el

---

<sup>1</sup> Fragmentos de este artículo han aparecido en inglés en Richards (2005). El análisis presentado en este documento se basa en actividades desarrolladas en torno al rol de *insider* de Millaray y el rol de *outsider* de Patricia Richards. La experiencia de Millaray como dirigente mapuche, su vínculo con Anamuri y su participación en reuniones, asambleas, y foros al nivel local, nacional e internacional, le ha permitido conocer en detalle los datos que aquí presentamos. Estas actividades las desarrolló desde el año 1998 hasta diciembre del año 2006. En todos estos eventos observaba y tomaba notas sobre las opiniones de las dirigentes indígenas tanto al interior de la organización como hacia fuera. Por su parte, Patricia Richards condujo entrevistas y observación participante durante 18 meses, entre 1999 y 2001, para su investigación sobre las diferencias de pueblo y de clase en torno a la forma en que las mujeres formulan sus demandas ante el Estado chileno (Richards, 2004). En los inviernos de 2003, 2004 y 2005, y el otoño de 2006 regresó a Temuco y contactó nuevamente a muchas de las mujeres a quienes había entrevistado para preguntarles sobre el estado de sus actividades. Estas conversaciones también forman parte de los datos de este trabajo.

Estado chileno. En conjunto, los ponentes (incluida Patricia Richards) se refirieron al apoyo de las mujeres indígenas a la lucha de sus pueblos contra el Estado, las formas particulares en que son blanco de la violencia estatal y sus esfuerzos por recuperar enfoques de género centrados en nociones de dualidad y complementariedad. Ninguno de los panelistas era mapuche. Había una socióloga estadounidense (Patricia), una chilena no indígena, una aymará del norte de Chile y una mestiza de ascendencia mapuche por parte de madre pero que no era reconocida por muchos en el movimiento como auténticamente “mapuche”, ya que sólo recientemente había empezado a participar de manera activa en la política mapuche. Por consiguiente, no era de sorprender que el panel provocara una discusión sobre la autoridad, la voz y la representación de las mujeres mapuche.

Después de terminar las presentaciones, Oswaldo, un hombre joven mapuche, hizo una intervención. Preguntó a las panelistas si estaban hablando de la cultura mapuche “real” o de la “actual”. Era importante hacer la distinción, dijo, porque los mapuche siempre han honrado a las mujeres, como se evidencia en la reverencia por las *machi* (chamanes mapuche cuya mayoría son mujeres) y el hecho de que en la cosmovisión mapuche el hombre y la mujer juntos forman un díada y actúan en equilibrio y complementariedad. En un discurso corto, Oswaldo retomó varias objeciones que comúnmente se hacen a quienes se dirigen a las mujeres indígenas como un grupo con prioridades y necesidades particulares. En su opinión, era la corrupción de la cultura mapuche por parte de los españoles y chilenos la que había provocado problemas entre las mujeres y los hombres. Era desacertado y equivocado hablar de género porque éste no tiene nada que ver con la cultura mapuche “real”. El género, dijo, es un concepto negativo. Además, él había escuchado el rumor de que se estaba gestando un movimiento feminista mapuche y sentía que esto iba en contra de todo lo que significaba la cultura mapuche. La organización de las mujeres y el hablar de género, concluyó Oswaldo, sólo servirían para dividir a la gente.

Mientras él hablaba, el público se puso inquieto. Algunas de las mujeres se rieron, voltearon sus ojos al techo o movieron la cabeza. Otras simplemente observaron con interés y tal vez con acuerdo implícito. Millaray (coautora del presente artículo), quien recientemente había formado una nueva organización de mujeres mapuche, se retiró del salón y luego comentó que se había sentido demasiado enfadada para quedarse. Aunque algunas en el público pertenecían a organizaciones de mujeres mapuche, ninguna se puso de pie para refutar las declaraciones de Oswaldo. Cuando alguien intervenía, era para apoyar sus opiniones. Isabel, una profesora mapuche de una universidad local, declaró que los académicos que estudian a los mapuche siempre usan conceptos occidentales —tales como género— que no encajan con la realidad mapuche. “El género no existe para los mapuche”, aseguraba al cuestionar la legitimidad del panel.

¿Qué estaba pasando allí? ¿Cómo podía Oswaldo ver los esfuerzos organizativos de las mujeres como una forma de oposición interna cuando todo lo que ellas expresaban iba en apoyo al pueblo mapuche? ¿Cómo podía negar los esfuerzos de las mujeres por restaurar el concepto mapuche de complementariedad a las “actuales” prácticas mapuche si él estaba de acuerdo en que la “real” cultura mapuche había sido corrompida por los españoles y chilenos? ¿Por qué nadie había hablado para oponerse o discrepar con Oswaldo? ¿Y qué quiso decir Isabel cuando dijo que el género no existe para los mapuche?

Esta escena ilustra tajantes divisiones y conflictos que existen entre los mapuche en torno a los asuntos de las mujeres indígenas. También pone en relieve los problemas de representación y autoridad que aparecen de manera prominente en las interacciones de las mujeres mapuche con las feministas no indígenas en Chile y en foros internacionales. En nuestras propias interacciones con mujeres mapuche hemos admirado la clara articulación de su posición particular como mujeres dentro de la lucha mapuche y como indígenas ante los ojos de las mujeres no mapuche y el Estado chileno. De hecho, una de las fundadoras de la Coordinadora de Mujeres Mapuche (una coalición que existió en los años noventa) le comentó a Patricia Richards después de que concluyó la sesión: “Ahora usted entiende por qué la coordinadora terminó disolviéndose”. Otra mujer que había pasado muchos años luchando por los problemas de las mujeres mapuche manifestó su desacuerdo con los comentarios de Oswaldo, pero también confesó sentirse agobiada por la ausencia de mujeres mapuche en el panel, argumentando que eso hacía difícil cuestionar el relato autoritario de Oswaldo acerca de su cultura. Sin una voz o representación formal en el panel, las mujeres mapuche fueron eficazmente silenciadas no sólo por Oswaldo sino también por el panel que trataba “sobre ellas”.

¿Qué ocurre cuando las mujeres indígenas hablan de sus propias demandas? Con frecuencia sus posiciones son marginadas por aquellos que definen los términos del debate sobre derechos humanos. Las feministas no indígenas a menudo intentan subsumir los intereses de las mujeres indígenas dentro de sus propias visiones políticas o las acusan de defender prácticas culturales sexistas. Por otro lado, si bien las mujeres han sido activas en las luchas por los derechos indígenas a lo largo de la historia, por lo regular son marginadas de las posiciones de liderazgo dentro de los movimientos indígenas. Es más, como el discurso de Oswaldo refleja, es común que se acuse a las mujeres indígenas de aceptar las ideologías occidentales feministas, 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. En este artículo exploramos los mecanismos por medio de los cuales las mujeres mapuche en Chile negocian estas tensiones cuando articulan y teorizan sus preocupaciones. Nos concentramos en la manera en que se articula su



subjetividad tanto hacia los movimientos de mujeres chilenas como hacia los movimientos mapuche y los movimientos transnacionales. La negociación de sus múltiples posiciones por parte de las mujeres mapuche muestra las complejidades que existen cuando los discursos universalizados y globalizados chocan con las cosmovisiones particulares y localizadas.

### MUJERES, PUEBLOS INDÍGENAS Y DERECHOS HUMANOS

Los esfuerzos de las mujeres mapuche por teorizar sus derechos y demandas están enmarcados en debates más amplios sobre los derechos humanos. Muchos estudiosos y activistas consideran los acuerdos sobre los derechos humanos como esenciales para la protección de la dignidad humana en el contexto del orden neoliberal-democrático global (Sjoberg, Gill y Williams, 2001; Stavenhagen, 1996). Sin embargo, algunos críticos han puesto en cuestión el concepto de los derechos como un bien universal. Sostienen que al naturalizar los acuerdos sociales e institucionales, las políticas basadas en los derechos se prestan al reformismo, desvían la atención y los recursos de la posibilidad de transformación social y, finalmente, terminan protegiendo los intereses burgueses (Charlesworth, 1994; Harvey, 2000). Estos autores señalan que enfocarse en el logro de la igualdad de derechos simplifica las relaciones de poder y así “tácitamente refuerza la organización básica de la sociedad” (Charlesworth, 1994: 64). Igualmente, los autores posmodernos cuestionan la universalidad de los derechos como una reliquia de la Ilustración que sirve para justificar la dominación de ciertos valores sobre otros, contribuyendo así a la represión de la diferencia cultural (Harvey, 2000). Los movimientos indígenas y feministas afirman que al asumir que todos los individuos son universalmente iguales en su necesidad de protección, como se esboza en los documentos de derechos humanos, el modelo liberal de derechos humanos ignora diferencias significativas entre distintos grupos sociales.

Los movimientos indígenas hacen hincapié en la importancia de los derechos culturales y colectivos, tales como la autonomía política, control sobre el territorio y los recursos naturales y la preservación de las tradiciones culturales, religiosas y lingüísticas. Argumentan que el sesgo hacia los derechos individuales que se refleja en las Constituciones nacionales y en las convenciones de derechos humanos internacionales ha contribuido a la desaparición de comunidades indígenas y sus modos de vida. En efecto, los derechos colectivos son inconcebibles dentro de los límites impuestos por el discurso liberal de derechos individuales. En Latinoamérica, las élites nacionales y locales silenciaron las demandas indígenas por los derechos colectivos al convertir a los indígenas en “ciudadanos” del Estado nacional y homogenizarlos con los demás

ciudadanos. En el proceso, las exigencias por derechos adicionales basados en una identidad indígena colectiva fueron representados como injustos respecto de otros ciudadanos. Una vez definidos como ciudadanos, sin tener en cuenta si realmente se les habían concedido derechos asociados con ese estatus, los derechos y la cultura de los pueblos indígenas fueron eficazmente suprimidos. Las normas internacionales de los derechos humanos reflejan este sesgo individualista y han privilegiado los intereses de los estados nacionales sobre los derechos de los pueblos indígenas.

Las organizaciones de mujeres han cuestionado también la idea de que los derechos humanos están universalmente garantizados a todos los individuos, advirtiendo que prejuicios procedentes de la distinción entre las esferas pública y privada se reproducen en el paradigma dominante de los derechos humanos. Mientras los hombres pueden enfrentar violaciones de derechos civiles y políticos en la esfera pública, las violaciones de los derechos humanos de las mujeres suelen ocurrir en la esfera privada, a menudo a mano de los miembros masculinos de la familia (Bunch, 1990; Charlesworth, 1995). Las feministas han argumentado que el modelo de los derechos humanos dominante ha dejado a las mujeres indefensas en la esfera en la cual muchas de ellas son más vulnerables. También han insistido en que algunos derechos que se presumen como universales, tales como la libertad religiosa o la protección de la familia, pueden ser usados para limitar las libertades de las mujeres (Charlesworth, 1994).

Recientemente ha surgido una crítica a esta perspectiva de parte de un grupo de feministas que se autodenominan “transnacionales”. Ellas arguyen que para comprender la ideología del sexismo y sus efectos en las vidas de las mujeres debemos entender, a su vez, cómo interactúa con, y sustenta, otras formas de dominación, tales como el racismo, el clasismo, el colonialismo y el imperialismo. Sostienen que las otras feministas (a quienes llaman “globales”) han tendido a universalizar a las mujeres en una visión de una “hermandad internacional”, ignorando las maneras en que otras formas de dominación afectan las experiencias de los derechos humanos de las mujeres (Forbis, 2003; Grewal, 1999; Nesiah, 2000; Romany, 2000). La perspectiva de la hermandad global también esconde las diferencias de poder entre las mujeres y el poder casi exclusivo de las feministas del Primer Mundo en la definición de “los derechos humanos de las mujeres”. El resultado es el supuesto neocolonialista de que las mujeres del Primer Mundo deben hacer campañas para ayudar a sus hermanas del Tercer Mundo, que se presume son víctimas pasivas de la opresión masculina y las prácticas culturales arcaicas (Grewal, 1999; Narayan, 1997; Nesiah, 2000). 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 entre las mujeres, y para precisar 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 (Grewal y Kaplan, 2000).

En conjunto, las críticas que se resumen aquí parecen ofrecer una valoración adversa del concepto de los derechos universales. Sin embargo, los movimientos indígenas y de mujeres no han abandonado los derechos humanos como una herramienta potencial para alcanzar sus metas. Las feministas han llamado la atención mundial sobre la violencia contra las mujeres como un problema de derechos humanos. Los pueblos indígenas de América Latina, con distintos niveles de éxito, han acudido a los documentos internacionales de derechos humanos para obtener el reconocimiento de algunos derechos colectivos en las leyes y Constituciones estatales (Brysk, 2000), y en ciertos casos han recurrido exitosamente al sistema internacional de derechos humanos para defender estos derechos (véase el caso *Awas Tingni* en *Indian Law Resource Center*, 2003). Al formular sus demandas, los movimientos indígenas y de mujeres han cuestionado dos supuestos teóricos clave del paradigma de los derechos humanos: la presunta universalidad de la experiencia vivida de la que se derivan las normas y la preeminencia de la concepción liberal de los derechos individuales. A su vez, las mujeres indígenas han desafiado los postulados esencialistas de estos dos grupos. Ellas hacen demandas por los derechos no en términos excluyentes sino como mujeres indígenas, al mismo tiempo sujetos individuales y colectivos.

#### LAS MUJERES MAPUCHE TEORIZAN SU SUBJETIVIDAD

Al igual que otras mujeres indígenas en América Latina, las mujeres mapuche no separan el género de otros aspectos de su identidad. Para ellas, el género se combina con la raza, la clase y la nación para coproducir los modos particulares de dominación y resistencia que ellas experimentan. Por lo general, no se sienten representadas por los movimientos de mujeres no indígenas y raramente se identifican a sí mismas como feministas. Por otra parte, aunque conceptualizan sus asuntos como parte de la lucha más amplia de su pueblo, las mujeres mapuche se han enfrentado con la acusación de estar creando divisiones en sus pueblos al subrayar los problemas específicos de las mujeres. Las reacciones de estos grupos crean múltiples limitaciones que nos llevan a interrogar: ¿cómo reafirman sus propias subjetividades frente a las mujeres no mapuche, los hombres mapuche, el Estado chileno, el poder corporativo transnacional y la comunidad de derechos humanos internacional? En esta sección, abordamos los esfuerzos de las mujeres mapuche para teorizar su diferencia y posición hacia estos grupos.

Cuando hablan del tema de la mujer, las preocupaciones de las mujeres mapuche se entrelazan con su identidad indígena. Ellas pugnan por avances para las mujeres en

temas de liderazgo y participación, acceso a la tierra, subsidios para la tierra (tradicionalmente reservados para los hombres), protección de la biodiversidad y las plantas medicinales. En áreas donde sus intereses parecen coincidir con los de otras mujeres —poner fin a la violencia doméstica y la discriminación en el mercado de trabajo, por ejemplo— afirman que sus particularidades culturales y experiencias de discriminación hacen que sus preocupaciones y prioridades sean diferentes de aquellas de las mujeres no mapuche. En relación con la violencia doméstica, buscan soluciones que respeten valores y normas mapuche. En el caso de la discriminación en el mercado de trabajo, destacan que las mujeres mapuche con frecuencia experimentan formas de discriminación distintas a las de las no mapuche. Algunas mujeres mapuche también han pedido educación sexual y planificación familiar interculturales, una clínica intercultural ginecológica móvil, y centros interculturales de cuidado de niños. Estas demandas y preocupaciones indican la afirmación de querer mejorar su posición social como mujeres, a la vez que apoyan la lucha del pueblo.

Algunas mujeres mapuche se han movilizado para hacer visibles estas preocupaciones. Buscan hacer escuchar su voz distintivamente indígena en los espacios oficiales que representan los asuntos de las mujeres chilenas, tales como Servicio Nacional de la Mujer (Sernam) y las conferencias internacionales. Cuando se les preguntó si Sernam o el movimiento de las mujeres chilenas ha respondido a sus inquietudes, la mayor parte de las mapuche entrevistadas expresó ambivalencia o frustración. Carolina Mante, asistente social y cofundadora de la ONG *Aukiñko Zomo* (Voz de la Mujer) comenta: “Ha habido cierta discriminación o cierta despreocupación de muchos movimientos feministas sobre las mujeres indígenas, es decir, no reconocen también que [somos] un segmento social importante y que también [tenemos nuestras] propias particularidades como un grupo social”.

Las mujeres mapuche comparten con otras mujeres indígenas su frustración con las limitaciones del concepto dominante de los derechos de las mujeres. En la Conferencia Mundial de la Mujer de Beijing, en 1995, por ejemplo, las mujeres indígenas emitieron una declaración formal en la cual protestaron por la marginalización de sus demandas en el borrador de la Plataforma para la Acción. De hecho, desacreditaron este documento por la falta de atención a los impactos del neocolonialismo, el ajuste estructural y la globalización en los territorios, los recursos, la propiedad intelectual y la herencia cultural de los pueblos indígenas. Describieron los efectos específicos de estos procesos políticos sobre las mujeres indígenas, tales como el incremento migratorio hacia áreas urbanas y otros países en busca de trabajo como trabajadoras domésticas, la imposición de prácticas coercitivas de planificación familiar por los Estados y las agencias de ayuda internacional y la exotización y erotización de sus cuerpos e identidades para el turismo. De esta manera cuestionaron los sesgos culturales, raciales,

nacionales y de clase que aún están profundamente arraigados en el activismo internacional en relación con los derechos de las mujeres.

Las mujeres indígenas también han hecho importantes aportes en el ámbito Latinoamericano. Por ejemplo, el trabajo coordinado por Marta Sánchez (2005) recoge la voz y la experiencia de mujeres indígenas de varios países de la región. Las autoras reflexionan sobre las luchas que a diario deben enfrentar tanto al interior de sus comunidades como hacia el Estado. A diferencia de muchas de las mujeres que mencionamos aquí, varias de estas dirigentes se autoidentifican y definen como feministas indígenas. Esta posición todavía no logra ser comprendida ni por los líderes indígenas hombres ni por algunas vertientes del feminismo renuentes a reconocer que las reivindicaciones de las mujeres indígenas pueden ser consideradas como feministas (Sánchez, 2005: 9).

En estos testimonios las mujeres indígenas de diversos pueblos coinciden en una serie de reclamos y principios. En primer lugar, en la construcción de nuevos liderazgos y acceso a los espacios de toma de decisión. Estos avances irían de la mano con procesos de formación y capacitación de las dirigentes indígenas. Estos testimonios revelan, a su vez, que la lucha colectiva de los pueblos ha sido la experiencia en la que se originó la lucha específica de las mujeres por alcanzar una vida sin discriminación, desigualdad y pobreza, lo que implica afirmar en grado de igualdad los plenos derechos de los pueblos indígenas y de las mujeres. Estos objetivos se buscan tanto en los ámbitos locales de usos y costumbres como en las políticas públicas, a nivel regional y nacional, y en las políticas internacionales. Así mismo, se observa que las mujeres indígenas evalúan positivamente el establecimiento de alianzas estratégicas con mujeres no indígenas y feministas, reconociéndose su contribución en áreas como la instauración de cuotas para las mujeres en los procesos electorales en algunos países de Latinoamérica. Los testimonios contenidos en el libro de Sánchez (2005) indican que, sin duda, el reto mayor de las mujeres indígenas es lograr la vinculación y el fortalecimiento de la lucha que llevan a cabo mujeres de diferentes pueblos en el continente. Esto facilitaría colocar la agenda de mujeres indígenas, lograr el reconocimiento mutuo en la diversidad y generar interlocuciones y nuevos liderazgos, no sólo como transmisoras de las culturas, sino como voces de las culturas.

El llamado de atención de las mujeres indígenas a las múltiples formas de opresión y las diferencias de poder entre las mujeres sintoniza con la crítica feminista transnacional. Adicionalmente, llama la atención sobre al aspecto colectivo de sus demandas. Por ejemplo, Melissa Forbis sugiere que, al formular demandas para la liberación de las mujeres, las mujeres zapatistas buscan un cambio en las relaciones de género sin desechar completamente sus normas culturales, imaginando “un proceso que debe incluir todos los aspectos de sus identidades y la liberación al mismo tiempo de sus hombres e hijos” (Forbis, 2003: 241). Las perspectivas de las mujeres mapuche difieren

así de aquellas de las feministas no indígenas que tal vez pueden entender la igualdad de género en términos individualistas, en los que los problemas de la mujer se definen por oposición a los intereses familiares o comunales. Por el contrario, las mujeres indígenas buscan teorizar sus derechos como mujeres sin abandonar sus intereses colectivos y comunales.

Algunas mujeres mapuche también argumentan que las normas, expectativas y relaciones de género operan de manera diferente dentro de la cultura mapuche y por eso sus preocupaciones son distintas. Así es que muchas de ellas son renuentes a alinearse con los movimientos de mujeres no indígenas porque tienden a emplear una noción monolítica de género para analizar a los mapuche. De modo que han cuestionado la aplicación uniforme del concepto “género” que las coloca en la misma categoría que a las mujeres no mapuche. Sostienen que las relaciones entre mujeres y hombres mapuche deben regirse por los principios de equilibrio y complementariedad. Algunas feministas pueden pensar que tales principios son inherentemente sexistas. Sin embargo, las mujeres mapuche afirman que el sexismo en su cultura es un producto del colonialismo y sugieren que la reconstrucción de valores ancestrales basados en el equilibrio y la complementariedad entre las mujeres y los hombres se puede utilizar para mejorar el estatus de las mujeres. Rosa Rapiman, directora de la Casa de la Mujer Mapuche<sup>2</sup> señala: “[Hemos trabajado] porque las mujeres se valoran más ahora, entonces piensan de que realmente si están casadas, es su compañero y que ellas no deben ser mozas de los hombres sino ser una compañera. O sea, vivir en el equilibrio que es parte de nuestra cosmovisión”. Cuando las feministas occidentales o chilenas rechazan la posibilidad de que tal estrategia de complementariedad pudiera liberar a las mujeres mapuche, estas últimas perciben un rechazo a la particularidad de su cultura y cosmovisión y un intento neocolonial de intervenir en sus relaciones con los hombres mapuche.

Aunque las mujeres indígenas se identifican con las luchas de los movimientos indígenas por los derechos culturales y colectivos, algunas han cuestionado la dominación de los hombres en estos movimientos, así como los prejuicios culturales contra las mujeres. Por ejemplo, la Declaración de las Mujeres Indígenas en Beijing hizo un llamado para que los derechos consuetudinarios, las tradiciones y los sistemas de justicia indígena fueran entendidos de manera más matizada, de forma tal que aquellos aspectos que “apoyan a las mujeres víctimas de la violencia se reconozcan y refuercen” y los que son discriminadores se erradiquen (*Declaration of Indigenous Women*, 1995:

<sup>2</sup> La Casa de la Mujer Mapuche surge en 1989 por iniciativa de mujeres profesionales ligadas al Centro de Estudios para el Desarrollo de la Mujer (Cedem) de la capital de Chile. Promueve el rescate de la cultura mapuche a través de la producción y venta de la artesanía textil tanto como la participación organizacional de las mujeres.

párrafo 36). De igual forma, la intervención de Oswaldo en la Conferencia de los Derechos Indígenas fue para nosotras una invitación a reflexionar sobre la posibilidad de atender las preocupaciones de las mujeres mapuche manteniendo fidelidad a la causa colectiva del pueblo mapuche. Las mismas mujeres mapuche han trabajado desde hace mucho tiempo para honrar la cosmovisión mapuche expuesta por Oswaldo, si bien a la vez lo han hecho en relación con sus preocupaciones particulares como mujeres, como lo demuestran sus esfuerzos por reclamar la complementariedad. Aunque la noción mapuche de complementariedad tradicionalmente ha reservado el liderazgo político a los hombres, algunas mujeres mapuche buscan ampliar el significado de dicho concepto para alcanzar una mayor participación política de las mujeres. Rosa Rapiman, directora de la ONG La Casa de la Mujer Mapuche, comenta que tal enfoque puede atraer a las mujeres y a hombres que desean recuperar y reevaluar su cultura común:

Hemos tenido que trabajar con los hombres, sensibilizar a los hombres y también a las mujeres, y dentro de eso, el trabajo ha sido desde nuestra propia cosmovisión mapuche, de que realmente debe existir un equilibrio entre el hombre y la mujer y [con] la naturaleza y todo lo que nos rodea. Porque pasa de que nuestra cultura se ha occidentalizado tanto de que hay muchas diferencias ahora entre hombre, mujer, naturaleza. Entonces eso es lo que estamos logrando ahora, de tratar de reiniciar un proceso de investigación de lo que han sido nuestras tradiciones culturales antiguas. Entonces así lo hemos trabajado y los hombres han ido entendiendo ese proceso y las mujeres también.

Algunos podrían ver la acogida del principio de complementariedad por parte de las mujeres mapuche como la aceptación de la idea de un glorioso pasado mapuche en el que presuntamente las relaciones de género eran simultáneamente igualitarias y auténticamente mapuche. También podrían desacreditar tales movimientos como nacionalistas, culturalistas o tradicionales, desconectados de las ideas modernas sobre los derechos de las mujeres. Aunque puede parecer que los esfuerzos de las mujeres mapuche por reclamar la complementariedad intentan restaurar una época idealizada y reinscribir una representación esencialista del ser mapuche, ellas, de hecho, desafían y resisten ese pasado idealizado al reinterpretar y reimaginar la idea de complementariedad en el contexto de su vida cotidiana contemporánea. Las mujeres mapuche no están siendo manipuladas culturalmente ni son instrumentalistas con metas de corto plazo. La reinterpretación de la complementariedad para mejorar su estatus es simultáneamente un reclamo por los derechos de las mujeres y una reivindicación del pueblo. La complementariedad es una manera tanto de exigir cambios frente a los hombres

mapuche como de afirmar formas de conocimiento diferentes de aquellas de la sociedad dominante.

En las siguientes secciones exploraremos varios ejemplos de los esfuerzos de las mujeres mapuche para negociar sus múltiples subjetividades. Primero revisamos la experiencia de participación dentro de una organización mixta de mujeres indígenas y no indígenas. Después exploramos los esfuerzos de algunas mujeres mapuche que usan el concepto de “derechos humanos de las mujeres indígenas” para promover sus posiciones tanto hacia hombres mapuche como hacia mujeres no mapuche. Finalmente reflexionamos en torno a las posibilidades de las redes transnacionales, así como sobre algunos de los problemas que puede conllevar la solidaridad transnacional. Juntos, los tres casos muestran en detalle cómo las mujeres mapuche negocian varios discursos y presiones en sus esfuerzos de reafirmar su propia subjetividad y maximizar su apoyo para su pueblo.

### ¿TODAS SOMOS MUJERES? EL EXPERIMENTO DE ANAMURI

Es a partir de los años noventa, y en especial luego de la promulgación de la Ley Indígena en 1993, cuando emergieron organizaciones propiamente de mujeres mapuche tanto a nivel urbano como rural como una manera de abordar problemáticas específicas y de acceder a recursos del Estado. Este proceso fue promovido por organizaciones no gubernamentales e instituciones estatales, como la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (Conadi). A través de estas instituciones, las organizaciones de mujeres mapuche iniciaron un proceso de articulación con redes más amplias de representación, como una forma de hacer más visibles sus demandas como pueblo y sus derechos como mujeres. En 1998, por ejemplo, mujeres mapuche, Millaray entre ellas, se vincularon a la Asociación Nacional de Mujeres Rurales, Anamuri,<sup>3</sup> conformada en su mayoría por mujeres campesinas (no indígenas) chilenas. Esta organización se planteó entre sus objetivos “representar los intereses de las mujeres campesinas frente al Estado chileno” (Anamuri, 2007).

En sus inicios Anamuri omitió la “variable” étnica tanto en sus siglas como en sus estatutos. Esto se reflejó durante los preparativos de la Asamblea Constitutiva, cuando mujeres mapuche integrantes de la Red de Mujeres Rurales e Indígenas “plantean su malestar por considerar que en el proyecto de estatutos, de acuerdo con sus realidades como mujeres indígenas no las incluía ni las identificaba” (Anamuri, 2000). Sin embargo, a esta primera Asamblea Constitutiva se convocó a mujeres indígenas pertenecientes

<sup>3</sup> Anamuri es una organización de tipo gremial.



a los pueblos aymará, colla y mapuche de todas las regiones de Chile. Fue aquí donde las mujeres indígenas, nuevamente y por no contar con la aprobación de la Asamblea, quedaron integradas, aunque todavía no en las siglas de esta organización. Esta situación será superada posteriormente durante la realización de la Segunda Asamblea en 2000, cuando el nombre de la organización cambió a Asociación Nacional de Mujeres Rurales e Indígenas, Anamuri.

El surgimiento de organizaciones como Anamuri se ha producido en el actual contexto de la globalización. La globalización y la aplicación de políticas neoliberales han profundizado la exclusión de importantes sectores de la población, como los campesinos e indígenas. Frente a esta realidad, las organizaciones indígenas, a través de movilizaciones, se han opuesto y resistido a la instalación de megaproyectos en territorio indígena, como sucede con las empresas forestales y los proyectos hidroeléctricos. En estas movilizaciones las organizaciones de mujeres han jugado un papel significativo en la recuperación de territorios y en la defensa de los recursos naturales y la cultura. Un caso emblemático fue la lucha que enfrentaron las hermanas Quintreman de la comunidad Ralko-Lepoy en contra de la construcción de una represa en el río Bío-Bío (al final, la represa fue aprobada y ya está funcionando).

Una de las motivaciones para vincularse a Anamuri, entonces, era promover la temática de los derechos de las mujeres indígenas frente a instituciones del Estado y al interior del propio movimiento mapuche, en el contexto del no reconocimiento por parte del Estado chileno hacia la realidad de los pueblos originarios y la no ratificación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Anamuri se ha posicionado a través de declaraciones para que estas demandas sean asumidas y se reconozca al pueblo mapuche el estatus de pueblo.

La participación de las mujeres mapuche en Anamuri les ha permitido, por un lado, generar una conciencia respecto a sus derechos como mujeres y como pueblo y enfrentar conjuntamente temáticas relacionadas con la defensa de los recursos naturales y la biodiversidad. Las capacitaciones promovidas por la organización han podido elevar la autoestima entre las mujeres indígenas y desarrollar sus habilidades como dirigentes sociales. Esta situación les ha posibilitado generar propuestas y demandas frente al gobierno e incidir en las políticas públicas. Por otro lado, un elemento que ha provocado tensiones al interior de Anamuri fue la utilización de una idea monolítica de “mujer” y la presuposición de una lucha común frente al “patriarcado”. Esta situación se produce durante la realización de reuniones y asambleas, donde surgen opiniones tales como: “todas somos mujeres, somos iguales” que ponen en evidencia el desconocimiento de parte de mujeres no mapuche respecto a las diferencias existentes entre mujeres indígenas y mujeres campesinas chilenas. En tanto, las mujeres mapuche señalan que las experiencias de discriminación que les afectan son distintas, y se

relacionan porque son mujeres pertenecientes a un pueblo que no es reconocido por el Estado. En general, este aspecto marcará la diferencia entre las mujeres mapuche y las mujeres chilenas en Anamuri.

Otras tensiones se tienen que ver con la utilización de los conceptos de “género” y “desarrollo”. Un caso emblemático del conflicto en torno al género se produjo durante la Asamblea Constitutiva mientras se estaban debatiendo los estatutos de la organización. Éstos precisaban que la misión de la organización sería “contribuir al desarrollo integral de las mujeres rurales e indígenas, y apuntar a las relaciones de igualdad en términos de género, clase y etnia, en un medioambiente equilibrado entre las personas y la naturaleza” (Estatutos Anamuri, 1998). Las mujeres mapuche insistieron, y han seguido haciéndolo, ante la necesidad de buscar elementos propios de su lenguaje para expresar sus inquietudes, y que Anamuri tome en serio elementos propios de la cosmovisión mapuche, como la dualidad y la complementariedad. Sin embargo, los conceptos de género y desarrollo nunca han sido abordados en profundidad por la organización. En el caso de género, esto ha llevado a que las mujeres indígenas no se sientan representadas en el discurso de la organización nacional. No obstante, algunas organizaciones mapuche utilizan el concepto de género de manera estratégica para atraer recursos del Estado y de agencias internacionales. En cuanto al desarrollo, en Anamuri lo asocian al acceso a proyectos económicos, que han podido solucionar en parte su situación. Aunque las mujeres mapuche a veces se han beneficiado de tales programas, muchas son escépticas acerca de políticas de desarrollo, ya que aseguran que estas políticas sólo las han empobrecido más y las han hecho más dependientes de las instituciones del Estado. La participación de las mujeres mapuche en Anamuri pone de manifiesto las dificultades de afirmar la diferencia frente a, y a la vez seguir trabajando con, las mujeres de la cultura dominante. El siguiente caso, en contraste, trata de la búsqueda de un lenguaje que permita que las mujeres mapuche expresen sus propias demandas tanto frente al Estado y la sociedad dominante como frente a sus propios hombres.

#### USANDO “DERECHOS” PARA NEGOCIAR MÚLTIPLES IDENTIFICACIONES

El día después de la Conferencia sobre Derechos Humanos en Temuco, Patricia Richards almorzó con cuatro mujeres de una organización de jóvenes mapuche. Ellas habían empezado un proceso de reflexión formal sobre los asuntos que afectan a las mujeres mapuche. Estaban muy molestas por la violación de los derechos humanos de las mujeres mapuche en el contexto de los conflictos con el gobierno, que consisten en perseguir a líderes mapuche que se oponen a la instalación de empresas forestales

en el territorio mapuche. También estaban preocupadas por la limitada participación de las mujeres en las organizaciones mapuche. Sin embargo, decidieron no usar un marco de “género” para formular sus preocupaciones, dado que en su opinión no se deben aplicar de manera poco crítica ideas occidentales a la realidad mapuche. Las jóvenes decían rechazar ese concepto porque lo asociaban con el feminismo, al que consideran antihombres. Deseaban trabajar conjuntamente con los hombres y escogieron el concepto de “derechos de las mujeres indígenas” como alternativa de “género”, puesto que consideraban que el lenguaje de los derechos tiende a generar menos divisiones entre los mapuche. Francisca, una de las participantes del grupo, agregó que el discurso de “los derechos de las mujeres mapuche” es más consistente con el lenguaje que las mujeres de las comunidades usan para hablar sobre sus asuntos, probablemente porque ya están familiarizadas con el concepto de “derechos indígenas”.

Al rechazar la utilización de esta perspectiva de “género”, estas mujeres son plenamente conscientes de que los conceptos moldean la realidad y que pueden tener efectos colonialistas. Ellas deseaban desarrollar su propio lenguaje y marco de referencia para entenderse a sí mismas y recuperar aspectos de su cultura que se han devaluado. De todas formas, según Francisca, algunas personas, incluyendo mujeres que habían estado activas durante mucho tiempo en el movimiento, habían reaccionado desfavorablemente a sus esfuerzos. Ella se cuestionaba: “A veces me pregunto si estoy mal”. No todas las mujeres mapuche teorizan de manera explícita los “derechos de las mujeres mapuche” como una estrategia potencial para negociar sus múltiples identificaciones, pero muchas emplean el concepto para articular sus preocupaciones. Rosa Rapiman describe la recuperación de la noción de complementariedad como una manera en que la Casa de la Mujer Mapuche puede “trabajar por los derechos de las mujeres mapuche”. Isolda Reuque, quien ha participado en el movimiento mapuche desde la dictadura y después fungió como consejera del presidente Ricardo Lagos (2000-2006) para Asuntos Indígenas, dice que la exclusión de las mujeres de las posiciones de autoridad la llevó a concentrarse en los derechos de las mujeres dentro de la lucha colectiva mapuche. Comenta que el punto conceptual clave que la hizo decidirse fue un conflicto que tuvo con un líder que la criticó por pronunciar un discurso público:

Yo dije: “Claro, ¿para qué nos quieren? ¿Para que hagamos las cosas, para que estemos siempre segundas, nunca [ocupando] cargos de relevancia?” Y de ahí partió el desafío a tener un conocimiento mayor de los derechos de las mujeres y ver cómo las mujeres mapuches pueden también tener un grado de participación distinto, siempre con una visión de pueblo, ni siendo enemigo de los hombres, pero con una visión distinta, un objetivo distinto, que apela más a los derechos de la mujer, que apela más a los derechos de participación, derecho al crédito, derecho a trabajar, a una autonomía, una

participación como familia, como lo es en la comunidad [...] Si al interior de la comunidad hay un protagonismo de las mujeres, ¿por qué saliendo fuera de la comunidad uno se pierde?

Reuque identifica la lucha de las mujeres mapuche como diferente a la de las mujeres no mapuche. Para ella la diferencia radica en que la conceptualización de las mujeres mapuche sobre los derechos está enraizada en “la perspectiva del pueblo” y está alineada con los hombres mapuche. Pero el enfoque en las demandas específicas de las mujeres mapuche también es distinto del punto de vista de los hombres. Reuque se refiere al papel central que las mujeres juegan en las comunidades mapuche y critica su desvalorización en el movimiento. Carolina Manque impugna también la ausencia de las mujeres y de sus preocupaciones en la dirección mapuche: “No queremos [...] asumir como estructuras separadas [para hombres y mujeres] porque no creemos que va por otra cultura, pero sí hay que reivindicar los derechos como mujeres”, y reitera que su organización busca cumplir este objetivo con una “visión global” que tenga en cuenta la filosofía mapuche y la lucha del pueblo en su totalidad.

Las prioridades de las mujeres mapuche no se pueden conceptualizar como “intereses del género” exclusivamente. Su visión se extiende más allá de las relaciones entre mujeres y hombres, hasta abarcar las maneras específicas en que los hombres y mujeres mapuche se sitúan cultural y políticamente dentro de las relaciones de poder estatales, nacionales y globales. Un ensayista mapuche anota que “es fundamental el avance en el reconocimiento de los derechos de la mujer mapuche”, e incluye entre esos derechos la protección contra la violencia familiar, los derechos reproductivos, la participación igual en las organizaciones, la justicia, la cultura, la identidad y la protección contra la violencia estatal (Seguel, 2004).

Los derechos también son identificados por algunos como medios para afirmar el poder en la economía global. Por ejemplo, en 2002 Millaray formó una red de colectivos de mujeres agricultoras porque sentía que las preocupaciones de las mujeres mapuche estaban siendo marginadas por organizaciones dominadas por hombres y sobre todo por las organizaciones de mujeres no indígenas. Ella se imagina la red como un espacio en el cual las mujeres mapuche pueden aprender y movilizarse contra los impactos de las instituciones globales, como la Organización Mundial de Comercio (OMC) y el acuerdo del libre comercio entre los Estados Unidos y Chile, que muy seguramente tendrán efectos negativos sobre ellas en tanto mujeres indígenas. Desde la perspectiva de Millaray, enfocarse en las mujeres es importante para formular las demandas por sus derechos como mujeres y también como miembros de un pueblo. Aunque aún no se ha desarrollado plenamente el concepto de “los derechos humanos de las mujeres mapuche”, y es dudoso que éste vaya a resolver todas sus dificultades,

muchas mujeres mapuche estiman el potencial del concepto para articular sus reivindicaciones. En la sección que sigue revisamos otro recurso al cual han recurrido las mujeres mapuche en los últimos años: las redes transnacionales.

#### LAS REDES TRANSNACIONALES: ABRIENDO OTRO MUNDO

Las organizaciones de mujeres mapuche, en parte a través de su vinculación a instancias de carácter nacional, como Anamuri, han establecido redes con organizaciones campesinas e indígenas a nivel internacional, como la Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo (CLOC) y Vía Campesina. Por un lado, esta situación ha posibilitado el conocimiento sobre posiciones internacionales de los movimientos rurales “antiglobalización” y, por otro, se ha colocado como un referente que trasciende del ámbito de la organización de mujeres. Es a partir de esto que muchas líderes indígenas han participado en el Foro Social Mundial de Porto Alegre en Brasil y en eventos antiglobalización. Además han asistido a cursos de formación impartidos por el movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra en Brasil. En estos espacios, las mujeres mapuche han adquirido conocimientos respecto a temas como derechos humanos, tratados de libre comercio, género, globalización y soberanía alimentaria.

Esta articulación con instancias transnacionales ha permitido que Anamuri asuma temáticas relacionadas con los derechos humanos. Es así como se creó en 2004 una comisión de derechos humanos, que ha sido una forma de apoyar y hacer públicas situaciones relativas a conflictos territoriales y ambientales en territorios indígenas. De igual manera, Anamuri se involucró en una campaña mundial de defensa y protección de las semillas naturales. El lanzamiento de esta iniciativa se dio en el marco del Foro Social de Porto Alegre, en el año 2003, donde las mujeres indígenas han tenido un papel importante. Además, la articulación a estos espacios globales ha sido posible por el acceso a medios de comunicación, especialmente el internet. Es así como en la actualidad, las mujeres establecen una mayor coordinación apropiándose de la tecnología, aunque sólo mujeres con cierto nivel de estudio y capacitación pueden acceder a la misma y utilizarla.

En estos espacios transnacionales, la imagen que se construye de las mujeres indígenas es, a menudo, que están más cercanas a la naturaleza. Un ejemplo de esto es mencionado en un estudio realizado en Ecuador, “donde en el imaginario, ellas aparecen ligadas al universo de las tradiciones, caracterizadas por la conservación de ciertos hábitos (lengua, vestimenta, adornos y costumbres) y por su asociación con el ámbito rural” (Prieto *et al.*, 2005: 164). En seguida advierte que “la labor de la mujer se la adscribe en directa relación con la naturaleza, una comunión que enfatiza su rol de

cuidado y en la que se encarga el papel de resguardo de lo existente, tarea que implica tanto la prolongación de los seres vivos como de la transmisión de saberes” (Prieto *et al.*, 2005: 165). Esta caracterización está presente en Anamuri y en los foros transnacionales cuando se asigna a las mujeres indígenas el papel de ser cuidadoras de las semillas y plantas medicinales. Es un aspecto que podría acarrear ciertos costos, como estereotipar a las mujeres indígenas como responsables del cuidado del medio ambiente. Es más, implica la folclorización de las costumbres de los pueblos originarios.

Otro problema que surge de repente tiene que ver con la solidaridad transnacional. Si bien la mayoría del tiempo la solidaridad con compañeros y compañeras del Primer Mundo es importante para la supervivencia de las organizaciones del sur, ha habido casos en que la “solidaridad” ocurre sin consulta apropiada ni autorreflexión. En algunas situaciones “los solidarios” avanza su propia agenda sin considerar las prioridades de las comunidades. En otras, privilegian a interlocutores locales a quienes arbitrariamente catalogan de líderes emblemáticas, aun cuando estas personas no representen las demandas e intereses de la gente o no gocen de consenso en la comunidad que dicen representar. Con todo, debe reconocerse que las redes transnacionales han ofrecido oportunidades relevantes a las mujeres mapuche. Estas redes permiten ver cómo otros pueblos hacen uso ventajosamente de conceptos universales como el de los “derechos humanos”, crean espacios en los que puede observarse la manera en que otras mujeres indígenas manejan tensiones semejantes a las que ellas confrontan e introducen opciones de trabajar en conjunto frente a las presiones globalizadoras hegemónicas.

## CONCLUSIONES

A lo largo de este capítulo hemos intentado mostrar las complejidades que enfrentan las mujeres mapuche cuando intentan afirmar sus subjetividades como mujeres indígenas. Como lo hemos discutido, muchas mujeres mapuche piensan que el género representa un discurso homogenizador y universalista, que no refleja las diferencias entre las mujeres y no capta aspectos fundamentales de sus reivindicaciones: su lucha como pueblo, la posibilidad de avanzar la posición de las mujeres desde la cosmovisión mapuche y las formas específicas en que son discriminadas por ser mujeres mapuche. Además, aunque “género” y “derechos” no son mutuamente excluyentes, ellas ven el género como un concepto feminista, central para la mayoría de los análisis de las feministas occidentales y chilenas. Los derechos humanos, por el contrario, son más amplios: pertenecen a todos y su lenguaje se puede adaptar mejor para reiterar los propósitos particulares de las mujeres mapuche.

El uso del lenguaje de los derechos también las ubica decididamente en un terreno familiar a los movimientos indígenas mundiales, porque aun cuando el concepto de derechos está arraigado en una tradición occidental liberal, los movimientos indígenas han hecho adelantos importantes enmarcando sus demandas como derechos humanos. A diferencia del “género”, el lenguaje de los derechos les permite a las mujeres mapuche formular demandas que afirman su diferencia frente a las mujeres no mapuche y también encajar dentro de un marco con el cual los hombres mapuche se identifican. Al apoyarse en la cosmovisión mapuche y en sus experiencias cotidianas, las mujeres mapuche pueden tanto teorizar lo que distingue sus derechos de “los derechos de las mujeres” como articular exigencias de cambio en sus propias comunidades y dentro del movimiento mapuche. Al emplear el concepto de “derechos” junto con su propia cosmovisión, las mujeres mapuche pueden exigir los “derechos de las mujeres mapuche” y simultáneamente luchar al lado de sus hombres por los derechos colectivos del pueblo mapuche. Esto no quiere decir que todos los hombres hayan aceptado sus esfuerzos, algunos lo han hecho, otros no. Los esfuerzos de las mujeres mapuche para teorizar su subjetividad y posición en el movimiento es un proceso en marcha.

Por otro lado, la globalización es percibida por las mujeres como un proceso complejo y ambiguo. Ha impactado fuertemente en los territorios de los pueblos indígenas con la degradación del medio ambiente y los recursos naturales y con consecuencias negativas en la vida de las mujeres. Sin embargo, las mujeres mapuche perciben algunas ventajas, como el acceso de medios de comunicación, que ha permitido ganar visibilidad a los derechos públicos y privados de las mujeres indígenas y la revalorización de sus culturas. De igual manera, la articulación a redes más amplias ha hecho posible su participación en foros mundiales y en jornadas de capacitación. En estos espacios han adquirido conocimientos respecto a los instrumentos internacionales que el Estado chileno ha ratificado a favor de los pueblos originarios (que han sido pocos, ya que no ha ratificado el Convenio 169<sup>4</sup> de la OIT ni ha reconocido a los pueblos en la Constitución) y a favor de las mujeres, como la Convención para la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra las Mujeres.

A pesar de las luchas que ha significado, el participar en una organización de carácter nacional les ha permitido a las mujeres mapuche acceder a capacitación y desarrollar

---

<sup>4</sup> A comienzos de 2008, el Senado de Chile aprobó el Convenio 169 con una “declaración interpretativa”, que limita su alcance. Hasta el día en que escribimos esta nota (16-04-08), la presidenta Michelle Bachelet no había ratificado el convenio y no está claro si lo hará, dado las protestas de representantes de los pueblos indígenas en reacción a la “declaración interpretativa”.

sus habilidades como líderes sociales, lo que las ha colocado en una posición de generar propuestas y demandas frente al gobierno y la sociedad dominante.

Las mujeres mapuche están forzadas a negociar límites y adscripciones a grupos de una manera en que los hombres mapuche y las mujeres no indígenas quizás no lo están. Las reacciones negativas de estos grupos a la concepción de los derechos por parte de las mujeres mapuche probablemente seguirán siendo la principal limitante de su lucha. Las experiencias de las mujeres mapuche señalan las limitaciones del modelo dominante de los derechos humanos y de las agendas particulares de los movimientos indígenas y de mujeres. No obstante, también muestran que cuando se teoriza desde la perspectiva de las personas involucradas, el marco de los derechos humanos y las redes transnacionales se pueden usar para impulsar la justicia social frente al conflicto local, nacional e internacional.

#### SIGLAS

Anamuri	Asociación Nacional de Mujeres Rurales e Indígenas
Conadi	Corporación Nacional de Desarrollo Indígena
Sernam	Servicio Nacional de la Mujer
ONU	Organización de las Naciones Unidas



## BIBLIOGRAFÍA

## ANAMURI

- 1998 "Estatutos de Anamuri", Santiago de Chile, mimeo.  
 2000 *Libro Memoria: Mujeres rurales e Indígenas en marcha hacia un nuevo milenio. Memoria de la asociación*, Santiago de Chile, editado por Margarita Bastias.  
 2007 *Estatutos de Anamuri*, Santiago de Chile, Ventrosa

## BRYSK, ALLISON

- 2000 *From Tribal Village to Global Village*, Stanford, Ca., Stanford University Press.

## BUNCH, CHARLOTTE

- 1990 "Women's Rights as Human Rights: Toward a Re-vision of Human Rights", *Human Rights Quarterly*, núm. 12, pp. 486-498.

## CHARLESWORTH, HILARY

- 1994 "What are Women's International Human Rights?", en Rebecca Cook (ed.), *Human Rights of Women*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, pp. 58-84.  
 1995 "Human Rights as Men's Rights", en Julie Peters and Andrea Wolper (eds.), *Women's Rights Human Rights*, Nueva York, Routledge, pp. 103-113.

## DECLARATION OF INDIGENOUS WOMEN

- 1995 Aprobada y firmada el 7 de septiembre, Beijing.

## FORBIS, MELISSA

- 2003 "Hacia la autonomía: Zapatista Women Developing a New World", en Christine Eber y Christine Kovic (eds.), *Women of Chiapas: Making History in Times of Struggle and Hope*, Nueva York, Routledge, pp. 231-265.

## GREWAL, Inderpal

- 1999 "Women's Rights as Human Rights: Feminist Practices, Global Feminism and Human Rights Regimes in Transnationality", *Citizenship Studies*, vol. núm. 3, pp. 337-354.

## GREWAL, Inderpal Y CAREN KAPLAN,

- 2000 "Postcolonial Studies and Transnacional Feminist Practices" *Jouvert*, vol. 5, núm. 1, disponible en línea. <<http://social.chass.ncsu.edu/jouvert/v5il/grewal.htm>>.

## HARVEY, DAVID

- 2000 *Spaces of Hope*, Reino Unido, Edinburgh University Press,

## INDIAN LAW RESOURCE CENTER

- 2003 "The Awas Tingni Case -Fifteen Months later: The Challenges to the Implementation of the Decision of the Inter-American Court of Human Rights", disponible en línea. <[www.indianlaw.org](http://www.indianlaw.org)>.

NARAYAN, UMA

1997 *Dislocating Cultures: Identities, Traditions, and Third World Feminism*, Nueva York, Routledge.

NESIAH, VASUKI

2000 "Toward a Feminist Internationality: A Critique of U.S. Feminist Legal Scholarship", en Adrien Katherine Wing (ed.), *Global Critical Race Feminism: An International Reader*, Nueva York, New York University Press, pp. 42-52.

ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO

1989 *Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales*, adoptado el 27 de junio de 1989 por la Conferencia General de la OIT.

PRIETO, MERCEDES *et al.*

2005 "Las mujeres indígenas y la búsqueda del respeto", en Mercedes Prieto (ed.), *Entre las crisis y las oportunidades*, Quito, Conamu-Flacso-Unifem-UNFPA, pp. 155-194.

RICHARDS, PATRICIA

2004 *Pobladoras, Indígenas, and the State: Conflicts over Women's Rights in Chile*, Nueva Brunswick, Rutgers.

2005 "The Politics of Gender, Human Rights, and Being Indigenous in Chile", *Gender and Society*, vol. 19, núm. 2, pp. 199-220.

ROMANY, CELINA

2000 "Themes for a Conversation on Race and Gender in International Human Rights Law", en Adrien Katherine Wing (ed.), *Global Critical Race Feminism: An International Reader*, Nueva York, New York University Press, pp. 53-66.

SÁNCHEZ, MARTA

2005 *La doble mirada: voces e historias de mujeres indígenas latinoamericanas*, México, Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir-Unifem.

SEGUEL, ALFREDO

2004 "Mujer mapuche en la lucha territorial: violencia y discriminación en Chile", disponible en línea en la siguiente dirección: <[www.mapuche.info](http://www.mapuche.info)>. Web 20 de noviembre de 2007.

SJOBERG, GIDEON, ELIZABETH A. GILL, Y NORMA WILLIAMS

2001 "A Sociology of Human Rights", *Social Problems*, vol. 48, núm. 1, pp. 11-47.

STAVENHAGEN, RODOLFO

1996 "Indigenous Rights: Some Conceptual Problems", en Elizabeth Jelin y Eric Hershberg (eds.), *Constructing Democracy: Human Rights, Citizenship, and Society in Latin America*, Boulder, Westview Press, pp. 141-159.