



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
ESCUELA DE POSTGRADO

Las dirigentas Lafkenche: su incidencia en la demanda territorial y política de la Organización Identidad Territorial Lafkenche y la influencia de la organización en su ser mujeres Mapuche

**Tesis para optar al grado de Magister en Estudios de Género y Cultura mención
Ciencias Sociales**

Astrid Carolina Mandel Maturana

Directora: Loreto Rebolledo

Santiago de Chile, mayo 2017

FONDECYT N 1150646

RESUMEN

El presente estudio realizado por Astrid Mandel y guiado Loreto Rebolledo, para el grado de Magister en Estudios de Género y Cultura Mención en Ciencias Sociales, se titula “Las dirigentas Lafkenche: su incidencia en la demanda territorial y política de la Organización Identidad Territorial Lafkenche y la influencia de la organización en su ser mujeres Mapuche” y se enfoca en las dirigentas de la Organización.

La tesis se encuadra en el momento histórico del neoliberalismo de Estado, su relación con los pueblos indígenas y se inscribe en la corriente del feminismo descolonial de América del sur. Se discute el mandato a mantener la costumbre, se abordan los efectos que tiene la sanción social sobre el accionar político y se da una mirada a las prácticas económicas y territorialidad de las mujeres indígenas dirigentas.

La tesis utiliza metodología cualitativa con enfoque feminista, y énfasis en lo etnográfico.

Encontramos que en la lucha colectiva se otorga importancia a las prácticas realizadas por mujeres. Los roles culturales inciden en que a las dirigentas se les reconozcan características y en que encuentren obstáculos en su labor política. Si bien la organización no se manifiesta en torno a las adversidades de las dirigentas en sus vidas cotidianas, a través de su participación han ido adquiriendo herramientas que las empoderan.

Palabras claves: Dirigentas Lafkenche, territorialidad, Lafkenmapu, Ley Lafkenche, usos consuetudinarios.

Astrid Mandel Maturana
R.U.N.: 14165999-5
Mail: astrid.mandel@gmail.com

DEDICATORIA

*A las dirigentas Lafkenche,
valientes, poderosas y subversivas*

AGRADECIMIENTOS

Antes de comenzar esta tesis es necesario agradecer a personas que de manera directa o indirecta facilitaron el desarrollo de este intenso proceso investigativo. En primer lugar señalar que esta tesis no hubiera sido posible sin las y los dirigentes Lafkenche, que en todo momento se mostraron amables, receptivas (os) y dispuestas (os) a colaborar en el desarrollo de este proyecto. Muchas (os) me facilitaron además alojamiento y transporte por sus territorios. Gracias por contestar mis entrevistas y constantes preguntas. En especial agradezco a las protagonistas de esta historia, las dirigentas Lafkenche, que con su labor política, abren camino al empoderamiento de muchas mujeres indígenas. Espero de corazón que esta tesis, en buena parte reflejo de ellas mismas, les sirva de herramienta en sus caminos. Gracias Pérsida Cheuquenao, Nolfá Liempi, Myriam Yefi, Ximena Painequeo, Ana Quirilao, Lorenza Ñanco, Yohana Coñuecar y Gloria Fernández Caripan por recibirme en sus casas y abrirse a narrar sus experiencias, anhelos e inquietudes, además de todas las complicidades, confesiones y momentos compartidos. ¡Gracias ñañas por tanto!

También doy las gracias a Marisol Huenuman, Adolfo Millabur, Miguel Cheuqueman, Iván Carilao y Prosperina Queupuan, por el importante y comprometido apoyo brindado en el proceso. Mención especial a Cristina Ñancucho, quien acompañó el desarrollo de esta tesis desde su gestación, a sus padres y hermanas por recibirme en reiteradas y extendidas ocasiones y a Evangelina Faúndez por el apoyo y cariño brindado.

Agradezco a las docentes del CIEG por el proceso de formación en temas de género, y a Pablo Marimán, por el apoyo y las respuestas a mis múltiples interrogantes. Doy las gracias a Ximena Valdés por sus importantes aportes, sobre todo en los comienzos de esta investigación, le agradezco además por incluir mi investigación en el proyecto FONDECYT. Así mismo doy las gracias a Margarita Ortiz Caripan por sus valiosas sugerencias y jornadas de trabajo compartido.

En especial agradezco a Loreto Rebolledo, quien en todo momento me ha apoyado y guiado en el proceso. Sin su ayuda este trabajo no vería la luz. Agradezco su energía propositiva que constantemente me empujó a continuar y las instancias brindadas para facilitar la realización de esta tesis. Además, agradezco la inspiración indirecta que me brinda al ver su fortaleza, pasión y dedicación por la investigación, la sociedad y las mujeres.

Agradezco a mi familia por el soporte brindado en el proceso y por estar siempre conmigo en todas las decisiones y proyectos que emprendo. Georgy, Mario, Alison y también Pedro, muchas gracias, los amo.

Agradezco a mis amigas, a las de siempre, a las incondicionales, por el empuje constante, a mis clotas bellas Ximena, Bárbara, Gloria y Loreto por la barra y a Daniela y Giuli, mis hermanas políticas, por apoyarme y empujarme siempre. Gracias también a mis compañeras de Magister Ceci, Monse y Yahoska, por ser parte y compañía en este camino.

Doy las gracias al cariño y comprensión brindada por Verónica, estoy segura que sin su apoyo emocional y su sabiduría esta tesis no hubiese prosperado. Así mismo agradezco a Rafael por la tranquilidad que me brindan sus palabras. Mención honrosa a Perla, Muamia y Dalila que contentan mi corazón y me llaman al deber con alegría.

Y por último agradezco a Pablo quien me acompañó, ayudó, escuchó y leyó durante todo el proceso, siendo compañero en todo momento y haciendo que hoy estas líneas vean la luz.

Capítulo I: INTRODUCCIÓN.....	1
Problema de investigación.....	1
Estructura del texto.....	4
Capítulo II: ANTECEDENTES.....	6
Pueblo Mapuche.....	6
Pueblo Mapuche, Colonia y Estado Chileno.....	9
Las relaciones de género en el pueblo Mapuche: La mujer Mapuche.....	13
Mapuche en el multiculturalismo neoliberal.....	16
Identidades territoriales como modelo de lucha en el marco de la demanda Mapuche.....	22
Identidad Territorial Lafkenche.....	24
La costumbre como fuente de derecho: resguardo del Lafkenmapu.....	32
Capítulo III: MARCO TEÓRICO.....	35
Feminismo descolonial de América del Sur.....	35
Mujeres, tradición y el mandato de la costumbre.....	40
Sanción social y efectos sobre el accionar político de las mujeres.....	52
Territorialidad y etnoterritorialidad en la demanda Lafkenche.....	57
Capítulo IV: METODOLOGÍA.....	62
Etapas de investigación.....	64
Autorización.....	65
Muestra.....	69
Capítulo V, ANÁLISIS.....	74
Autopercepciones, descripciones y caracterización de las dirigentas Lafkenche.....	74
Habitar y transitar por el rol político en la organización.....	75
Las dirigentas Lafkenche en el marco de la organización.....	80
Importancia del rol “administrativo” y el papel de las dirigentas.....	82
De lo cultural y espiritual a lo político.....	89
Aspecto simbólico discursivo del género.....	92
Incidencia de las dirigentas Lafkenche en la Organización Identidad Territorial Lafkenche.....	93
Representatividad en Latinoamérica.....	96
Las dirigentas al interior de la organización: propuestas y dificultades.....	97
Ley Lafkenche y prácticas realizadas por las mujeres en el borde costero.....	107
Ser dirigente de la Identidad Lafkenche: herramientas para la lucha colectiva y la vida cotidiana.....	120
Capítulo VI: Conclusiones.....	130
Multiculturalismo neoliberal: la costumbre como fuente de derecho.....	130
Lucha de pueblo.....	130
Conocimiento cultural para llegar a lo político.....	135
Palabras finales.....	142
Bibliografía.....	145
Anexos.....	152

CAPÍTULO I: INTRODUCCIÓN

Problema de investigación

Históricamente; la relación del pueblo Mapuche con el Estado Chileno ha estado marcada por la expoliación, el despojo territorial, la invisibilización cultural y el no respeto a los derechos adquiridos, Mariman (1997), Donoso (2008).

Por otro lado los Mapuche se han caracterizado por ser sujetos políticos, Mariman (1997), que en todos los contextos históricos han propuesto a los gobiernos sus puntos de vista, han interpretado y tratado de incidir mediante las leyes disponibles y han estado proponiendo soluciones respecto a sus temáticas de interés.

Con la llegada de la democracia en Chile, la relación del Estado con los pueblos indígenas se inscribió en el marco de un multiculturalismo neoliberal que, entre sus características, tiene la apertura hacia el reconocimiento de derechos formales a los Pueblos Indígenas, Hale (2002) y Bolados (2012)

A través de mi participación como profesional de apoyo he podido constatar que, en el marco de las demandas que ha encabezado la organización Mapuche Identidad Territorial Lafkenche¹, tendientes a resguardar y reivindicar los espacios costeros que han utilizado desde tiempos inmemoriales, se han llevado a cabo acciones de diversa índole, que incluyen la interlocución y negociación con los gobiernos de turno para posicionar, desde la plataforma de la legalidad, los objetivos políticos.

Estas acciones han llevado a la Organización a instalar en la legislación chilena la costumbre como fuente de derecho y la comprensión de una territorialidad desde la cosmovisión Mapuche, elementos que otorgan a los Mapuche Lafkenche, el acceso al derecho de administración de sus territorios.

Para lograr posicionar sus demandas, las y los dirigentes de la Identidad Lafkenche han realizado diversas acciones en el ámbito de lo público (fuera de las comunidades) e interno (dentro de sus comunidades o intercomunidades), las que requieren de coordinaciones

¹ Organización que como veremos agrupa a representantes de un extenso territorio que va desde la región del Bío Bío a la región de los Lagos. En adelante nombraremos a la organización por su nombre abreviado: Identidad Lafkenche.

logística específicas, ante las cuales se han ido encontrando formas de organización particulares.

Con este fin dirigentes y dirigentes Lafkenche han desplegado distintas estrategias políticas y distintos roles, enarbolado discursos y llevado a cabo acciones para coordinar los saberes y necesidades de sus comunidades con los planteamientos políticos y de reivindicación territorial de la organización.

Con el fin de discutir, concluir, tomar decisiones, pensar y luego organizar dichas acciones, los Lafkenche han desplegado diversas estrategias, tales como búsquedas de financiamiento, reuniones en los territorios, asambleas en la casa Lafkenche, ubicada en Temuco, grandes Trawünes¹, seminarios, conversaciones entre dirigentes, entre otras.

Es dentro de este contexto de lucha conjunta en el que dirigentes y dirigentes se enmarcan y transitan dentro de la organización, estableciendo y revisando constantemente los lineamientos a seguir para lograr sus objetivos.

Existen prácticas, costumbres actitudes y saberes diferenciados por género al momento de tomar la palabra, definir decisiones, coordinarse con los territorios, participar en las reuniones, participar en las instancias públicas, etc. También existen diferencias en los modos de comprender y vivenciar los territorios y en torno a las prácticas que en ellos se realizan.

Estas diferencias de género se insertan dentro de la lucha conjunta como Pueblo y la búsqueda del control territorial. Es dentro de este macro contexto en el que se expresan, tienen cabida y han funcionado. En este marco, el tránsito entre la categoría de género y la de etnia no es estanco, por el contrario, es complejo y se va superponiendo según los contextos y significaciones culturales en los que se encuadra.

Por otro lado, el pertenecer a la organización imprime en las vidas de las mujeres dirigentes distintos aprendizajes, búsquedas, acciones, destinación de tiempos y prioridades.

A propósito de la intersección de etnia y género surgen una serie de interrogantes y temáticas, así es posible cuestionarse en torno a si, en el marco de esta lucha de pueblo se exacerbaban o se invisibilizan las normativas culturales de género. Así es interesante observar las formas de ejercer la dirigencia, teniendo en cuenta los mandatos de género dentro de la

¹ Reuniones Mapuche.

cultura Mapuche y Chilena, considerando que en la organización se enarbolan demandas en el área de lo público y lo privado y también se ejerce dominio político al interior de los territorios implicados en la reivindicación. Ver si los mandatos culturales cotidianos son o no compatibles con el ejercer roles dirigenciales para las mujeres y a la vez, mirar cómo es que el hecho de ser dirigentes les ha influido en sus cotidianos. También se hace necesario, explorar en torno al ejercicio del poder político y los roles de género dentro de la organización. Por otro lado es interesante abordar si es que los intereses territoriales y prácticas culturales que tienen las mujeres dentro de los usos consuetudinarios han sido plasmados en la demanda Lafkenche, y a la par, cuál ha sido el mecanismo para llevar a cabo esta inclusión de intereses. ¿Son las mismas dirigentes quienes han dado voz a los intereses de las mujeres de los territorios o estos han sido incorporados de otras formas dentro de las demandas? ¿Cuál es el rol que ejercen las dirigentes en la organización? ¿Plasman ellas sus intereses específicos de género? ¿Cómo influyen sus sabidurías respecto a las prácticas territoriales en la construcción de la demanda de la organización y cuáles son los aspectos que ellas relevan o esconden a la hora de ejercer sus roles de dirigentes?

La pertenencia de las dirigentes a la organización Lafkenche otorga, por un lado, especificidades de género al interior de la misma y por el otro, le otorga a las dirigentes autonomía y mayores niveles de empoderamiento en distintos ámbitos.

Dentro de esta reflexión nos planteamos las siguientes preguntas:

¿Cuál es la incidencia de las dirigentes de la Organización Identidad Territorial Lafkenche en la demanda territorial de la Organización? y ¿cómo la participación en la organización influye en su condición de mujeres Mapuche Lafkenche?

De estas preguntas se desprenden dos objetivos generales:

- 1.- *“Caracterizar la incidencia de las dirigentes de la Organización Identidad Territorial Lafkenche en la demanda territorial de la Organización.*
- 2.- *“Comprender cómo la participación en la organización influye en su condición de mujeres Mapuche Lafkenche.”*

Los objetivos específicos que apuntan a responder los dos objetivos generales son:

1. Describir los roles y el posicionamiento de las dirigentas al interior de la Organización Identidad Territorial Lafkenche.
2. Indagar en la existencia de propuestas y dificultades específicas de las dirigentas y su incidencia en los planteamientos de la organización.
3. Dar cuenta del papel de las dirigentas respecto a la consideración de las prácticas realizadas por las mujeres al interior de los territorios en la demanda política de la organización.
4. Interpretar los aportes y herramientas que la pertenencia a la organización y los logros en materia de territorialidad otorga a las dirigentas Lafkenche en los ámbitos personales, familiares y territoriales.

ESTRUCTURA DEL TEXTO

El texto está estructurado de la siguiente manera:

En el capítulo II se presentan los antecedentes² que enmarcan esta investigación. Primero me referiré brevemente a una caracterización del pueblo Mapuche para después revisar la relación que este ha tenido con el Estado Chileno. Luego de esto se realizará una caracterización de la mujer mapuche, sus roles y socialización cultural. A partir de esta mirada general se situará el contexto del multiculturalismo neoliberal en el que se ha desarrollado la demanda Lafkenche, para luego caracterizar brevemente el contexto en el que se politizan las identidades territoriales del pueblo Mapuche. A continuación se hace una breve caracterización de quiénes son los Lafkenche para en seguida contextualizar la

² Para la realización de este capítulo de la tesis se utilizó parte de una investigación de mi autoría que está próxima a ser publicada por el Consejo Nacional de la Cultura y las Artes (CNCA): “**INALAFKEN MÜLEKEFUY ÑI KUIFIKE KIMÜN: "EL CONOCIMIENTO ANCESTRAL EN LA ORILLA DEL MAR"** (Mandel, sin año). dicha publicación fue realizada en un convenio conjunto entre el CNCA y la Identidad Territorial Lafkenche. La información contenida en la publicación refleja prácticas culturales y económicas realizadas en territorio Lafkenche, identificadas mediante trabajo de campo que he realizado en el territorio entre los años 2009 y 2016. Un 80% de la información sistematizada y analizada en dicha investigación fue levantada y financiada con el apoyo de la organización Identidad Territorial Lafkenche, con la aprobación de las comunidades, durante el período 2009-2014 y el 20% restante se realizó bajo las mismas condiciones, durante el año 2014, pero esta vez con el financiamiento y apoyo logístico del CNCA.

organización Identidad Territorial Lafkenche, su demanda y el posicionamiento de la costumbre como fuente de derecho a través de la ley 20.249 denominada “Ley Lafkenche”. El capítulo III corresponde al marco teórico de la tesis. En él se hace un recorrido por el feminismo descolonial de América del sur, para luego revisar dentro de esta corriente el peso que tiene para las mujeres el resguardo de la tradición y la costumbre. Conjunto con ello se analizan los efectos de la sanción social sobre el accionar político de las mujeres. En seguida se hace un recorrido que demarca la noción de territorialidad con la que se trabajará en esta investigación.

El capítulo IV corresponde a la metodología, en la que se describe la epistemología con la que se va a trabajar, para luego dar a conocer el contexto y la posición desde la que se levantan los datos. En seguida se detalla la muestra con la que se trabajó.

El capítulo V comprende la descripción y el análisis de los datos recolectados. Aquí se caracteriza a las dirigentas Lafkenche y sus roles, tanto desde la autopercepción que de ellas se tiene en la organización como desde la mirada etnográfica. Se describen los roles domésticos, administrativos y políticos de las dirigentas al interior de la organización para luego describir la relación entre los mandatos culturales, la ejecución de roles y el tránsito entre lo cultural, lo espiritual y lo político en las dirigentas. Luego se analiza el aspecto simbólico discursivo del género, implementado en la organización. Se describen las propuestas encabezadas por las dirigentas y las dificultades que han tenido en el marco de su pertenencia a la Identidad Lafkenche. Luego se da cuenta de la influencia de las dirigentas en los lineamientos de la organización, analizándose el caso de la implementación de la ley Lafkenche y las prácticas consuetudinarias realizadas por las mujeres. Por último se describen las herramientas que han adquirido las dirigentas a través de su pertenencia a la organización.

El capítulo VI contiene las conclusiones de la tesis, analizando el conocimiento cultural de las mujeres dirigentas Lafkenche y su importancia en la política, en el marco de una lucha como pueblo en el multiculturalismo neoliberal.

CAPÍTULO II: ANTECEDENTES

Pueblo Mapuche

El pueblo Mapuche habitaba los territorios del sur de Chile y Argentina antes de la llegada de los españoles. Según los historiadores Bengoa (2000) Mariman, Caniuqueo, Millalen, & Levil, (2006) se sabe que éstos eran grupos seminómades que compartían cierta homogeneidad cultural e idiomática y que su actividad principal era la caza, la horticultura y la recolección. Del territorio de Chile se ha documentado (Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas, 2008) que habitaban desde el río Choapa hasta el archipiélago de Chiloé poblaciones que hablaban la misma lengua y se distribuían en linajes territoriales. Bengoa (2000) señala un acuerdo entre historiadores y cronistas respecto al alcance demográfico de los Mapuche, estimándose que, la población Mapuche ascendía a un millón de habitantes al momento de la llegada de los españoles.

La distribución territorial de estos grupos va generando diferenciaciones de denominación, señalándose que los Lafkenche, grupo Mapuche que vive en torno a la costa, a la llegada de los españoles habitaban desde Cañete a Toltén siguiendo la franja costera.

“Si bien todas estas poblaciones han formado y forman parte del Pueblo Mapuche, históricamente se ha sostenido que la población Mapuche propiamente tal, es decir que se denominaba sólo con el etnónimo Mapuche, se asentó desde el río Itata hasta el Toltén. Los Pehuenches, gente del Pehuén o Piñón, ubicados en el Este, en sectores precordilleranos y cordilleranos, del Alto Bío Bío, Lonquimay, y en una franja cordillerana desde los lagos Icalma al Panguipulli. Los Huilliches, instalados desde el sur del río Toltén hasta Chiloé; y los Lafquenches situados en la franja marítima extendida desde Cañete hasta el río Toltén. Por último se habla de Pikunches cuando se hace referencia a la población que, a la llegada de los españoles, se ubicaba desde los valles centrales hasta el río Bío-Bío” (Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2008: pág. 346)

La ocupación del territorio por parte de las poblaciones Mapuche se relaciona con las actividades económicas que ellos realizaban, en Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato (2008) y Mariman et al (2006), se señala que la población prefería los sectores que

presentaran abundancia de recursos alimenticios, tales como lagos, ríos y mar lo que iba marcando como referentes ciertos lugares y ciertos tipos de asentamientos en la población a la par que construyendo relaciones culturales con las flora y fauna de los ecosistemas circundantes.

“Otro criterio que guiaba el lugar de asentamiento se relacionaba con las otras dos actividades económicas, es decir la caza y la recolección. La población de preferencia se ubicaba en las áreas que tuvieran grandes recursos alimenticios, así los lugares más densamente poblados eran la zona de Arauco, la vertiente oriental de Nahuelbuta -Angol y Purén-, como también el extremo sur de dicha cordillera -Imperial-. En lo que hoy es Cañete, Lebu, Arauco, Contulmo y el lago Lanalhue, existía una población numerosa, sedentaria, establecida, donde las habitaciones se encontraban cercanas unas de otras.” (Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2008: 351)

Mariman et al (2006) señala que en la economía, llevada a cabo a través de la caza, la recolección y la agricultura, tiene una vinculación estrecha con el territorio, dándose de manera sustentable y diversificada, lo que llevó a que los recursos se mantuvieran en el tiempo e incluso que se pudieran ir renovando. La base de esta economía fue el intercambio, el que se realizaba por medio del kullin que eran animales, constituyendo el sistema sociocultural del Pueblo Mapuche.

Siguiendo con la información que nos proporciona la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato (2008) tenemos que estas maneras de habitar, establecer relaciones económicas y con el ecosistema, dan cuenta de asentamientos relativamente estables, pero dispersos en su distribución, que sin embargo contaban con métodos organizativos que se activaban ante la necesidad.

“Se trataba de una población, que si bien tenía un asentamiento relativamente estable, y poseía una concepción de territorialidad, no poseía el sistema de asentamiento característico de las sociedades agrícolas establecidas con poder centralizado. Desde la perspectiva de los estudios antropológicos, se plantea que la distribución espacial de los asentamientos de sociedades de tala y roce, como la Mapuche, por lo general, está relacionada con el tamaño de dichas instalaciones de tal modo que los grandes asentamientos y áreas cultivadas mayores separan, necesariamente, un sitio del otro. De ahí que se hable de un tipo de asentamiento disperso, lo que no quiere decir que algunos de ellos no puedan alcanzar extensiones mayores, ni tampoco que no exista un tipo de organización que cohesione a los distintos linajes.” (Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2008: pág. 352)

En este sentido, Bengoa (2000) señala que a la llegada de los españoles, la zona de Arauco estaba copiosamente poblada, argumentando que era privilegiada por la abundancia de recursos, incorporando el mar, y dentro de este la recolección, la pesca y la zaza como fuente de esta abundancia. *“Es justamente la abundancia de recursos recolectables lo que permitía que hubiese allí una población muy superior a lo que sistema económico preagrario podría establecer. El mar, fuente de moluscos y peces, está muy cerca”.* (Bengoa, 2000:23)

Documentándose con diversas fuentes Mariman et al (2006) afirma que la organización sociopolítica del Wallmapu se caracterizaba por un entramado de loncos que tomaban decisiones políticas. Destaca que estas decisiones no eran siempre orientadas hacia la guerra, como ha querido imponer la historiografía oficial. Dichos loncos se organizaban en instancias como los trawünes, y sin embargo eran independientes y no tenían un sistema de impuestos que los unificara, por el contrario, cada lonco era independiente. En este contexto, ante la necesidad de tomar decisiones en las contingencias, se activaba toda una red social y organizacional muy compleja. El historiador plantea que esta interconexión ha sido negada en la historiografía oficial, que, por sus parámetros occidentales, no es capaz de ver esta forma distinta de organización como la cristalización de una sociedad política.

“Estas visiones degeneradas del pasado, manifestación de ideologías antojadizas (racistas generalmente) y otras premeditadas (nacionalistas, pero coloniales), son contrariadas por las porfiadas fuentes que muestran al mundo indígena muy cohesionado territorialmente a través de los ejes Ngulü-Puelmapu y Pampa-Patagonia.” (Mariman et al, 2006: 8)

Una idea importante para el desarrollo de esta tesis, es tener en cuenta el planteamiento central de Mariman et al (2006) que sostiene que la organización social Mapuche era diversa, por lo que se recibió a los españoles, se negoció con ellos, se establecieron redes de intercambio, se les hizo la guerra, etc., todo dependiendo del contexto y el territorio. Es por esto que es difícil decir que hubo una sola manera de interrelacionarse.

Pueblo Mapuche, Colonia y Estado Chileno

Distintos autores Bengoa (2000), Mariman et al (2006), Correa (2010) , Richards (2016) han dado cuenta que la relación de los Mapuche primero con los conquistadores y luego con el Estado Chileno, se ha visto marcada por la represión, el despojo, el arrinconamiento y la expoliación.

Como veíamos en párrafos anteriores, y tomando la tesis de Mariman, (1997), (2002), et al (2006), respecto a que el pueblo Mapuche siempre se ha posicionado y ha buscado incidir en lo político, en todo contexto, ya sea a través de la lucha, respetando las leyes y tratando de negociar a través de ellas, creando estrategias, interlocutando, etc., es que podemos realizar un breve repaso de la relación de este Pueblo con los españoles y luego con el estado Chileno.

Diversos autores Bengoa (2000) Correa (2010) Mariman et al (2006) han relatado que los Mapuche se mantuvieron independientes de España, primero durante la Conquista y luego durante la Colonia¹, mediante negociaciones y guerras constantes que terminaron por fijar la frontera entre ambos frentes en el río Bío Bío. Esto no implicó que todo fuera paz, fue un período muy violento y pequeñas explosiones de guerra surgían de cuando en cuando. Es así como la parte sur del Bío Bío hasta el río Toltén se mantuvo autónoma y fue reconocida en diversos documentos y tratados como tal.

Cuando surge la República de Chile esta situación de independencia Mapuche se mantiene, Mariman et al (2006) señala que así como existía independencia territorial y política, también las relaciones que se establecieron con los *winka* durante el siglo XIX fueron

¹ Mariman (2006) se refiere a la relación de los españoles con la población Mapuche, revisando documentos no considerados en la historiografía oficial. En este contexto se habla de la importancia de la toponimia del Wallmapu, que da cuenta de la efectiva ocupación que existía en los distintos ecosistemas, los que eran aprovechados por el entramado organizacional Mapuche en una compleja red de intercambios. Se señala que en esta red la economía, que se llevó a cabo a través de la caza, la recolección y la agricultura, tiene una vinculación estrecha con el territorio, dándose de manera sustentable y diversificada, lo que llevó a que los recursos se mantuvieran en el tiempo e incluso que se pudieran ir renovando. La base de esta economía fue el intercambio, el que se realizaba por medio del kullin que eran animales, constituyendo el sistema sociocultural del Pueblo Mapuche. Una idea importante es que la organización social Mapuche era diversa, por lo que se recibió a los españoles, se negoció con ellos, se establecieron redes de intercambio, se les hizo la guerra, etc, todo dependiendo del contexto y el territorio.

variadas en relación al contexto y los intereses de cada territorio. Por ejemplo se señala que *“Los Lafkenche en los litorales de Arauco, Kautin y Valdivia mantuvieron acuerdos con la república que los hizo coexistir con la presencia de fuertes militares pero impidiendo la creación de colonias.”* (Mariman et al, 2006: 10)

Sin embargo la República de Chile traería la denominada “Pacificación de la Araucanía”, período oscuro en el que de la manera más brutal se despojó a los mapuche de sus viviendas, enseres y territorios, por medio del ejército chileno y al mando del sangriento coronel Cornelio Saavedra.

Para Correa y Mella (2010), este sería el período donde se da la verdadera pérdida territorial de los Mapuche. Señalan que los intereses del Estado chileno eran económicos, políticos y además ideológicos, al querer poner fin a la que en la época y por las elites, se denominaba “barbarie indígena”.

Siguiendo la reconstrucción histórica que propone José Aylwin (2002) tenemos que la Radicación de los Mapuche se inicia en 1883 mediante los Títulos de Merced, después de que el ejército chileno ocupara militarmente el territorio indígena. El pueblo sería confinado a 3.000 reducciones aprox., con un total cercano a las 500 mil hectáreas. Esto transformó a los mapuche en sedentarios y los conminó a vivir en tierras reducidas. Producto de ello cambian su economía hacia la agricultura. Aylwin (2002) señala que los gobiernos de la época se empeñaron en que las otrora tierras indígenas fuesen colonizadas por chilenos y extranjeros. Se subastaron así de manera pública los terrenos que se arrebataron a los indígenas. Aylwin (2002) relata que en 1920, cuando ya se había acabado la radicación, el gobierno impulsa la subdivisión de las tierras mapuche en hijuelas de propiedad individual. Esta política tendiente a dividir las tierras tuvo su auge en la dictadura militar. Esto dio origen a minifundios empobrecidos, lo que aceleró la migración de los mapuche a centros urbanos, transformó a las mapuche en campesinos muchas veces empobrecidos, desarticuló las redes sociales al interior del territorio indígena, entre otras cosas.

“La radicación de indígenas provocó la transformación de la sociedad Mapuche en una sociedad de campesinos pobres. Hay un paso desde una situación precampesina ganadera con las características que hemos señalado a una situación social, caracterizada por la pertenencia imperativa a un pequeño territorio del cual es necesario obtener la subsistencia.” (Bengoa, 2000:365)

Esto redundaba en las vidas de las mujeres las que al convertirse en campesinas comienzan a cambiar sus prácticas económicas.

La transformación de la economía Mapuche en campesina, trae como consecuencia la relación de las mujeres con el mercado local: la venta y compra de productos las pone cara a cara con el mundo dominante. Aquello que siempre supo producir —la textilera, la huerta, la cría de aves de corral— es ahora valor de cambio dentro del esquema de relaciones económicas en que se inserta la etnia. Las nuevas necesidades de consumo —a su vez— serán la "causa" de su entrada al circuito comercial: las "faltas" enunciarán el destino de lo que las mujeres producen. (Montecino, 1984, pág. 30)

Para Laura Luna (2001), tras la radicación se produce una individualización de la mujer mapuche, en la que ellas pierden parte de su importancia en los roles cotidianos y adquieren importancia en tanto sujetas, accediendo a elementos como la alfabetización. Calfio (2016) complementa esta idea, señalando que las mujeres mapuche fueron las más afectadas por la división de las reducciones, ya que antes constituían fuertes agrupaciones domésticas, tomaban decisiones, se protegían de manera colectiva, dominaban el entrono doméstico y poseían su propia economía, tejidos que la individualización resquebrajó y debilitó.

Las otrora tierras ancestrales Mapuche se dejan libres para la llegada de colonos. El movimiento Mapuche no se quedó de brazos cruzados ante esta contingencia y muchos fueron los mecanismos y posicionamientos para enfrentar esta nueva etapa, que tenía como característica la subordinación del pueblo Mapuche a las leyes del estado Chileno y a los intereses de las elites del mismo. (Mariman 1997)²

² Ante la adversidad de la Ley Austral que legalizaba las situaciones irregulares de ocupación de las tierras indígenas por no indígenas, Mariman (1997) plantea que la demanda Mapuche se fue concentrando en torno a los intereses colectivos, y se intentó utilizar la ley para que los colonos Mapuche legalizaran las mismas tierras en las que habían habitado. Es decir el movimiento Mapuche buscó, a través de una ley que a todas luces los perjudicaba, la posibilidad de “legalizar”, recuperar y concentrar su ya disminuido territorio: *“respaldado por la propia legalidad Chilena, mantuvo en todo momento la disposición de intervenir en su aplicación, así como reformarla tras sus propios intereses. El movimiento Mapuche buscó paralizar la intromisión y ocupación por parte de Chilenos como extranjeros, esperando del Estado el reconocimiento de sus derechos sobre su territorio histórico”* (Mariman, 1997: pág. 151).

Montecino y Foster (1998) relatan que este período, que implicó la distribución desigual de tierras, rompió estructuras tradicionales y puso fin a la riqueza territorial del pueblo Mapuche-, situación ante la que los Mapuche se movilizaron, protestaron y desarrollaron acciones destinadas a revertir las injusticias que vivenciaban.³

Bengoa (2000) señala que las reducciones cambian profundamente la cultura Mapuche, convirtiéndola en una sociedad endogámica, encerrada en sí misma.

“Esto sucedió de forma casi inmediata a la reducción, mostrándose por un lado el instinto de conservación social y, por otro, el intento de evitar la presencia de extraños que podían disputar las tierras que, siendo tan pocas, era mejor mantener en manos exclusivamente Mapuches.” (Bengoa, 2000: 365)

Siguiendo a Bengoa (2000) y a Correa (2010) sabemos que a comienzos del siglo XX comienza el proceso de incorporación de la sociedad Mapuche a la sociedad nacional. Los telégrafos y ferrocarriles cruzan la frontera llevando la “civilización”. También comienzan a llegar los colonos en una fuerte política de gobierno de repoblar con esta fuerza de trabajo, considerada civilizatoria, tanto por sus formas de habitar como de trabajar, las tierras ancestrales Mapuche.

De acuerdo a Yáñez (2005), la reforma Agraria (1964-1973), implementada en los períodos de presidencia de Frei Montalva y Allende, en territorio Mapuche es positiva, ya que significó reconocer a los Mapuches⁴ como actores sociales importantes, cosa que no se había llevado a cabo antes. Importante es que también se les dio participación y se les reconocieron derechos a las mujeres Mapuches. Se concedieron así derechos territoriales,

³ El texto nos habla de las estrategias de negociación de los Mapuche en este período de tiempo. Es así como el movimiento de la época se caracterizó por ser propositivo en lo político, sabiendo utilizar las elecciones para posicionar, apoyar económicamente o bien no apoyar, a sujetos políticos que los representaran, y también para sancionar a aquellos que llegando al poder, no saben instalar las demandas colectivas y se dejan llevar por ideales personales tomados de las corrientes ideológicas de la época. Los sujetos políticos son letrados, profesores normalistas y luego empresarios. No estaban en una posición subordinada y peleaban por los derechos a tierra de su pueblo. Solicitan educación obligatoria para los Mapuche, ya que ven en esto la salida de la pobreza. Desean empoderarse del tipo de conocimiento validado por los huinca. Tenemos que siempre se dio la lucha, ya sea en colectividades o de manera individual. Una característica en común es que el Mapuche se apropió de las herramientas del huinca, adopta sus significantes, tales como educación, términos, legislaciones, para utilizarlos en su propio beneficio. Entre estas, una estrategia específica utilizada fue actuar desde el modelo político que ofrecía el estado de Chile, haciéndose los dirigentes partícipes de los partidos políticos. Según los autores se observa así una identidad en la que se conjuga “lo propio” con “lo ajeno”

⁴ Se utiliza el nombre propio Mapuche como “Mapuches”, respetando las referencias al texto.

el derecho a recuperar superficies de tierras establecidas en los Títulos de Merced, derechos a créditos, a educación y a la salud.

Yañez (2005) ha señalado que para la época de la Reforma Agraria los Mapuches, si bien en su mayoría no eran inquilinos (sujeto social al que estaba destinada dicha Reforma), aprovecharon de recuperar, por esta vía, tierras que les habían sido usurpadas.

Mariman (1997) señala que las organizaciones desde el comienzo apoyaron a la Reforma ya que vieron en ella la posibilidad de recuperar, nuevamente desde el marco de la legalidad, las tierras expoliadas tanto en la radicalización como en la subdivisión de tierras recién comentada. Con este fin maniobraron políticamente para que el proceso de R.A. incorporara sus demandas. El autor narra que en un primer momento hubo desencanto de los movimientos Mapuche con la R.A. debido a que esta no ofrecía garantías suficientes. Buscaban la ampliación de la misma en favor de los Mapuche y la formación de asentamientos Mapuche.

Sin embargo Mariman (1997) plantea que en el curso que iba tomando el contexto político, en todo momento la clase dominante buscó a través de las leyes la continuidad de la propiedad individual y la libre enajenación. El autor señala que todos los avances logrados por las organizaciones Mapuche en este período se vieron paralizados tras el golpe de estado de 1973 y el posterior proceso de Contrarreforma Agraria.

Las relaciones de género en el pueblo Mapuche: La mujer Mapuche

Montecino (1984) reconoce a la mujer mapuche el rol de ser la reproductora de la vida doméstica, cuidando a los hijos y ancianos, la chacra, la recolección de frutos del bosque, los animales denominados menores, por ende siempre están vinculadas al hogar; es la transmisora de la cultura, artesana textil, recolectora, pequeña vendedora, pero además es quien migra a lo urbano, quien envía dinero a la comunidad y puede ayudar así a su familia. Los hombres en cambio están ligados a los animales mayores, fuera del hogar, pastoreando lejos.

En Montecino (1984) se señala que en el proceso de socialización a las niñas mapuche, el padre y la madre juegan roles distintos pero complementarios. Así, la imagen cultural y de socialización que proyecta la figura paterna del padre y la figura materna de la madre van enseñándole a la niña, la madre a través del hacer, el repetir, le va enseñando la cultura, cómo se hacen las cosas, cuáles son las hierbas, como se reproduce la vida en el hogar, mientras que el padre enseña como pelear por los derechos, como ser político, luchar por la cultura, defender la etnicidad.

Para Calfio (2008), las mujeres Mapuche desde pequeñas tienen roles claves en el interior de sus familias: tienen tareas domésticas predeterminadas como cuidar a sus hermanos, acarrear leña, ayudar en la cocina. A la vez, de adultas, tienen deficiente alimentación por elección, ya que entregan lo mejor al marido y a los niños. Por otro lado no tienen derechos sobre la propiedad de la tierra, aún cuando sean las mayores de los hermanos. (Este beneficio solo es para el hijo varón).

Montecino (1984) señala que estas madres, que sociabilizan a las hijas en la costumbre y prácticas de lo doméstico, generalmente no han accedido a la educación formal. Por otro lado, el padre es el socializador del rol político o moral, desde lo discursivo y es quien se interrelaciona con el espacio de lo público. De él las hijas absorben la ideología mapuche:

“La madre -imagen que la hija restituye, el padre discurso que la hija reproduce. Lo femenino, gestualidad, lenguaje sin gritos, sin palabras; lo masculino, verbalización, la palabra. La madre en los límites territoriales de la economía doméstica; el padre en el espacio externo, inserto en la vida social comunitaria y nacional.” (Montecino, 1984, pág. 50)

Este padre no está presente en la enseñanza de las prácticas repetidas por lo tanto no se enfrenta con la hija, sin embargo, para la autora, al subordinar a la madre va enseñando a la hija el papel subordinado al hombre dentro de la cultura.

“Así, el padre —su imagen— en la constitución del sujeto mujer mapuche, es el portador de un discurso de clase (político) o étnico. Padre mítico y guardián del orden, estructurador de la vida económica y comunitaria. Entonces, la opresión patriarcal es factible de aprehenderse no a través de la hija sino de la madre vista como víctima de la

autoridad; pero en la medida que la hija se identifica con la madre, la vivencia de la subordinación comienza a perfilarse.” (Montecino, 1984, pág. 49)

En el texto de Montecino (1984) se señala que si se llevara una contabilidad, serían las mujeres las que tienen un mayor aporte en las familias. Ellas se ocupan de lo conceptualizado como doméstico, cuidar a los hijos y ancianos, la chacra, la recolección de frutos del bosque, los animales denominados menores, por ende siempre están vinculadas al hogar. Esa intimidad con la naturaleza da a las mujeres un conocimiento en relación a las plantas, un manejo de la medicina.

Para Rebolledo (1991) es la mujer rural, en tanto dadora de vida, encargada de la reproducción de la familia y la sociabilización de los hijos, la que es depositaria de los afectos al interior de las familias. Bajo este rol es también mediadora de los conflictos al interior del hogar y en su comunidad, espacio al que se extiende su responsabilidad femenina. También media en las relaciones con los servicios que entrega el Estado y con las dificultades que tienen sus comunidades en cuanto a infraestructura de servicios necesarios para el bienestar familiar, tales como acceso a la salud y la educación. Rebolledo (1991) señala que al faltar estos servicios, también es la mujer rural quien los suple. Estos se da por ejemplo en el caso de la medicina cotidiana, que está en manos de las mujeres quienes saben de procedimientos y hierbas medicinales para sortear las enfermedades comunes de sus comunidades.

Luna (2001) critica la visión dicotómica de las mujeres mapuche relegadas al ámbito de lo doméstico y la sumisión, planteando que ellas han tenido roles importantes en el ámbito de la participación pública que se manifiesta en ámbitos como la influencia de las machi en las comunidades, la documentación de que las mujeres pelearon contra los invasores en el pasado y en la actualidad, en la presencia de mujeres en las luchas contra el Estado por las tierras Mapuche.

Un elemento muy importante a considerar cuando se habla de mujeres mapuche es su relación con la herencia de la tierra. Luna (2001) explica que:

“(…) si bien a las mujeres-según el derecho consuetudinario mapuche-se le puede designar un terreno por motivos de herencia, debido a la penuria general, preferentemente es el hombre quien es designado a la sucesión, sea por la patrilocalidad vigente en la

sociedad mapuche, sea porque para las mujeres siempre está contemplada la posibilidad de trabajar en la ciudad como empleada doméstica”. (Luna, 2001: pág. 229)

Luna (2001) también señala que la experiencia de la migración de las mujeres mapuche a lo urbano y su posterior retorno al campo incide en nuevos activismos y en mayor consciencia de sí mismas y su rol en la cultura.

Quilaqueo (2012) destaca la importancia de las familias y el rol de la educación en el empoderamiento político de las mujeres mapuche actuales, relevando el papel de los padres en incentivar a sus hijas a que estudien y obtengan herramientas para desempeñarse y sacar la voz en los tiempos que corren.

Mapuche en el multiculturalismo neoliberal

Para comprender el accionar de los Mapuche en el contexto del multiculturalismo neoliberal, Richards (2016) plantea que debemos irnos a lo macro y entender cómo las reformas económicas que ha ido observando Chile desde mediados de 1970 hasta nuestra época, inciden en las relaciones Estado/Pueblo Mapuche. El punto más conflictivo, tras el despojo sistemático de territorios y empobrecimiento de la población que veíamos a través de la reciente reconstrucción histórica, ha sido la sistemática explotación económica que se ha vivido en los territorios Mapuche como consecuencia de políticas de Estado obtenidas tras procesos movilizadores por el capital.

La imposición del modelo económico neoliberal durante la dictadura militar, es una respuesta no sólo a la crisis política y económica que se genera en el gobierno de la Unidad Popular, sino además a una crisis del modelo de desarrollo de sustitución de importaciones que imperó desde la década de 1940 hasta 1973.⁵ (Cuevas, 2013).)

La descomposición de los “acuerdos de clase” del periodo de posguerra que implicó el golpe de Estado, permite la eliminación de las restricciones al libre comercio mundial, presionada por los sectores de gran capital. En este sentido, los principales sectores de la

⁵ Al menos desde 1965 se constata una reducción del ritmo de crecimiento de la economía chilena. Los grandes capitales presentes en el país presionaban por políticas de apertura desde antes de la unidad popular, y buena parte de las medidas implementadas en los primeros años de la dictadura ya se encontraban presentes en el programa de gobierno del candidato de la derecha derrotado por Allende en 1970.

economía dejaron de producir para el mercado interno, se abrió la economía al mercado mundial dejando a las clases trabajadoras desprotegidas, pues estas importaban ahora sólo como mano de obra y ya no como consumidores, y comenzó a implementarse un modelo orientado a las exportaciones. El golpe de Estado de 1973 fue la instancia perfecta para instalar este modelo que no había sido probado previamente en ningún otro país que y se basaba en una ausencia del control del Estado sobre la economía, la liberación de los mercados, la reducción de las tasas arancelarias. En este contexto esta nueva economía abierta debía orientarse a exportar aquello en lo que tuviera ventajas comparativas. (Cuevas, 2013)

Pronto los administradores del modelo neoliberal se dieron cuenta de que podían desarrollar sectores productivos exportadores con ventajas comparativas en las zonas rurales del país, entre estos la producción frutícola, vitivinícola, forestal, pesquera entre otras. Dicho contexto otorgó importancia al control directo de los recursos que se encontraban en zonas rurales, los cuales no tenían previamente tal importancia a nivel del modelo económico. Estos recursos antes estaban en manos (de manera legal o de facto, y con prácticas de uso consuetudinario) de campesinos, indígenas, pescadores y recolectores de orilla del mar y se fueron transformando en ejes claves del capital, lo que produjo una presión y necesidad de control sobre ellos.

En este contexto se dieron las condiciones para que el territorio fuera dominado por el capital exportador, proceso que cambió los usos productivos del suelo, el paisaje y las formas de vida de las personas que en él habitaban.

“La tala indiscriminada de bosque nativo, la extracción petrolífera o la construcción de embalses y represas ha tenido consecuencias devastadoras sobre los grupos indígenas y su entorno. Este es uno de los motivos por los que a nivel internacional la demanda por derechos territoriales sea la cara más visible de la “emergencia indígena” (...)” (CEPAL, 2000, pág. 28)

Para Monje-Reyes (2013) esto trajo como consecuencia que el sector Mapuche, territorio sobre el que se quería explotar la minería, la pesca, el sector forestal y agropecuario, pasara a ser considerado enemigo interno del capital, situación que se hizo más evidente con la

resistencia Mapuche a la instalación de hidroeléctricas y forestales en sus regiones lo que se tradujo en:

“Un ejemplo de esto es la represión al pueblo Mapuche en la región de la Araucanía, acciones de clara militarización, cómo se han visto por todos los medios de comunicación nacional, y que han sido repudiados nacional e internacionalmente, por visibles y objetables violaciones a los derechos humanos. (Monje-Reyes, 2013: pág. 206)

Siguiendo a Monje-Reyes (2013) y Richards (2016), tenemos que con la llegada de la democracia, se mantuvo esta visión de apertura al mercado, lo que trajo consigo altas tasas de pobreza a las regiones más explotadas. Así los líderes chilenos de los años 90 no cuestionaron esta propuesta de modernización instalada en la Dictadura chilena y todo se reestructura con ideas del individualismo introduciéndose el concepto de paz social que trae aparejada la vigilancia sociopolítica.

El país, en este contexto, busca ser compatible con el entretejido mundial, que se caracteriza por un lado, por la implementación de medidas de apertura a derechos y a reconocimientos formales hacia los pueblos indígenas, y por otro en la instalación industrias en los territorios indígenas. Una buena medida en este contexto es pacificar los conflictos dando ventajas en ámbitos sociales a las poblaciones.

Chile, en el contexto del neoliberalismo mundial, ha suscrito al pensamiento de apertura hacia los pueblos indígenas que viven al interior de la nación. En Boccara (2010) se plantea que las mismas etnias originarias que antes eran invisibilizadas hoy en día tienen toda la atención de Estado. Para los autores la cultura indígena ha pasado a ser considerada digna de ser conocida y a estar inserta en la búsqueda de la modernización del país.

“No sólo se quiere determinar con precisión cuántos indígenas hay en el país, sino que se indaga sobre las enfermedades que padecen, las lenguas que hablan, los bienes que poseen, los saberes que tienen, las memorias históricas que despliegan” (Boccara, 2010: 653)

Bolados (2012) señala que los avances en las demandas étnicas, especialmente a partir de los años 90, han tendido a concentrarse en los ámbitos judiciales, donde se obtienen

triumfos en reconocimientos de derechos colectivos, lo que va acorde al proyecto de gobierno ya que tiende a compatibilizar la libertad económica con la democracia política.

“En el caso de los pueblos indígenas, muchos evalúan los años 90 como la década ganada en cuanto a su reconocimiento y participación política en las reformas impulsadas durante ese período (Bengoa 2007). No obstante, otros observan que estos avances se han limitado a un reconocimiento formal y restringido de los derechos colectivos de estos pueblos, orientados a compatibilizar democracia política y libertad económica”. (Bolados, 2012: 135)

Es así como se reconocen derechos formales a la vez que se expropián territorios para ser explotados. Surrates (2004) plantea en este sentido que los pueblos indígenas son los que se han tenido que adaptar a las nuevas jurisdicciones y derechos formales, negociando, transando, movilizándose, reinterpretando las leyes, para poder reivindicar y obtener de vuelta sus territorios.

Aquellos a los que van dirigidos y acogen estas lógicas son vistos por el Estado como el “indio permitido” del que nos habla Hale (2002) y entran en largos procesos de burocratización, de clientelismo, y de neoliberalización de sus demandas. Se les inyectan capitales para realizar proyectos moldeados y pautados que poco consideran los reales planteamientos o su participación en ellos. Para la implementación de estos proyectos se emplean enormes capitales y se moviliza gran parte del profesionalismo burocrático.

En este contexto es que se crea la Ley Indígena en el año 1993, que para Richard (2016) está basada en nociones neoliberales que se oponían a incorporar los conceptos de pueblo y territorio en el tratamiento del Estado con los pueblos indígenas. En el proceso de su creación se eliminan también los puntos orientados a consultar a los indígenas respecto a proyectos de inversión que afectarían a sus comunidades. A muchos también les incomodaba que “pueblos indígenas” involucrara a sujetos colectivos, eso fue eliminado y se utilizaron los conceptos indígenas o grupos étnicos indígenas.

En Moje Reyes (2013) se plantea que al mismo tiempo que se van logrando avances formales, los indígenas que viven en las tierras apetecidas por las megaindustrias exportadoras son reprimidos, expulsados y por ello alzan sus demandas. Al hacerlo son considerados terroristas, enemigos del Estado, son acusados de antidesarrollistas y

categorizados como “los otros”, enemigos internos del Estado, con todas las categorías que eso conlleva: salvajismo, barbarie, estados de naturaleza e inferioridad entre otros.

Cuando entran forestales y grandes pesqueras a los territorios y los Mapuche se oponen, se encuentran con que sus demandas son estigmatizadas y tachadas de terroristas. Así el tema indígena se “alteriza” en causas permitidas y susceptibles de ser financiadas y causas proscritas.

En este escenario, sumamente adverso, se mueven los Mapuche, negociando con el Estado y a la vez enarbolando sus demandas por distintas vías. Como veíamos en Mariman et al (2006), (2002), (1997), los Mapuche se caracterizan por ser un pueblo político, que sabe relacionarse interculturalmente e ir asociándose y buscando diversas vías para hacer que se reconozcan sus derechos y demandas. El contexto es el escenario para el surgimiento de ciertas demandas y ciertas luchas, que si bien vienen de movimientos sociopolíticos históricos, adquieren formas particulares dentro del multiculturalismo neoliberal.

Richards (2016) señala que las políticas neoliberales generan que proliferen los conflictos por la tierra, recursos y derechos indígenas. Las elites locales se amparan en conceptos de ley y legitimidad, que son profundamente racistas ya que denostan la racionalidad y la costumbre Mapuche, en una suerte de privilegio epistémico en el que las afirmaciones de las elites y por tanto la imposición del modelo neoliberal, son más visibles que la de los Mapuche.

Los conflictos se agudizan en tanto estas políticas acosan los recursos naturales utilizados por los Mapuche, se instalan en sitios de significación cultural para estos y generan empobrecimiento:

“En muchos sentidos, es la violencia tanto material como simbólica, del estado y de la sociedad civil Chilena la que ha llevado a los conflictos más extremos: la discriminación institucional e impersonal, el despojo que continúa hasta nuestros días, la pérdida de los recursos naturales propios de la tierra, el privilegiar el desarrollo nacional por encima de los derechos indígenas, la represión de las formas no violentas de protesta y la lista continúa”. (Richards, 2016: 114)

Bello (2007) señala que:

(...) “si bien el movimiento o las protestas Mapuches no logran desestabilizar ni de cerca el modelo neoliberal Chileno, cuestionan el consenso sin contrapeso existente en el país lo

que tiene una respuesta ambivalente en el Estado, por un lado de represión y “criminalización” y, por otra, desde la aplicación de políticas públicas asistencialistas y clientelistas que generan un déficit de ciudadanía al desplazar o neutralizar las demandas por el reconocimiento de derechos específicos de los pueblos indígenas.” (Bello, 2007: 118)

Ante este escenario adverso las organizaciones Mapuche, que cómo hemos visto, en todos los períodos han negociado y erigido contrapropuestas, han desplegado diversas estrategias. Para Richards (2016) muchas se han centrado en los derechos políticos del territorio y la autonomía y han sido proscritos como radicales cuando reivindican las tierras ancestrales, otras fundamentan sus demandas de autonomía con argumentos tradicionales, como es la reivindicación de las identidades territoriales para el caso Lafkenche

La Concertación de Partidos por la Democracia (Concertación), ante estas propuestas formuló políticas que respondieron de manera positiva a las demandas Mapuche, vinculadas a la diversidad y la cultura y por otro lado *“penalizó severamente las acciones Mapuche que privilegiaban los principios de autonomía, autogobierno u control territorial”*. (Richards, 2016, pág. 135)

Se construye desde la Concertación, Richards (2016), un sujeto ideal Mapuche: folclorizado, que fomenta la diversidad del país y no plantea demandas que vayan contra la agenda económica y además sirve como contraparte al mal Mapuche. Acá se produce la dicotomía de los movimientos indígenas de si participar en la demanda autonomista o en los programas de gobierno. La Concertación además da respuestas a demandas socioeconómicas sin reconocer derechos colectivos, es decir, eliminando el contenido político de estas.

Importante, en Mariman (2002), es destacar que la reivindicación cultural de los Mapuche debe ir aparejada de la territorial, ya que es en este lugar en donde las comunidades (rurales, no las urbanas) tienen el espacio para desarrollar su vida, dando sustento y permitiendo el desarrollo de la cultura, planteando que el movimiento Mapuche comprende la suma del discurso cultural- en el que se valoran lengua, valores e identidad y reivindicativo- en el que se releva la tierra, el reparo, la justicia y los derechos. Solo a través de la resolución de ambos planteamientos el Pueblo Mapuche puede recuperar la capacidad de autogobernarse.

“Al contrario de cierta teorización y práctica que vemos a diario, en que la cultura es entendida tan solo como ideología, costumbres, tradiciones, valores o simbología (es decir, intangibles que se abordan autónomamente de las condiciones materiales de existencia) en la realidad estas esferas son indisolubles por lo que hablar de desarrollo Mapuche debiera ser un tema no tan solo de crecimiento, sino también de afianzamiento político y territorial”. (Mariman, 2002: 51)

La construcción de los Mapuche como terroristas es útil para ensombrecer y deslegitimar sus demandas. Sin embargo y tal como plantean Mariman (2002) y Richards (2016), no hay cultura sin territorio:

“tomar en cuenta la cultura puede dar una fuerza especial a las demandas políticas y puede ser especialmente importante como un medio para motivar a los Mapuche a unirse al movimiento, al igual que tomar en consideración la política puede ayudar a trascender las interpretaciones esencialistas y folclóricas de la cultura indígena, un paso importante para presentar a los Mapuche como un pueblo vivo con futuro.” (Richards, 2016: 226)

En este sentido y como veremos, la Identidad Lafkenche usa lo político y lo cultural para justificar sus reivindicaciones.

Identidades territoriales como modelo de lucha en el marco de la demanda Mapuche

En los últimos años las identidades territoriales dentro del pueblo Mapuche han ido adquiriendo una connotación política. De manera tradicional corresponden a etnónimos que definen la cercanía, pertenencia y relación de las comunidades indígenas con ciertos espacios territoriales cargados de significaciones culturales y en los que desarrollan sus economías.

Entre estas están los Lafkenche, que reciben esta denominación por estar vinculados a los territorios del Lafken o mar, traducéndose al castellano como gente del mar.

(...) legitimar la reivindicación de espacios territoriales ancestrales dentro del territorio nacional Chileno se ha ido propagando en los discursos de los dirigentes estos últimos años, logrando un reconocimiento académico por parte de los cientistas sociales quienes hoy día se han apropiado del término para representar la sociedad Mapuche.” (Le Bonniec, 2002: 31)

En esta lucha por la territorialidad se fue incrementando también la autoidentificación, dentro del movimiento Mapuche, de las identidades territoriales, exacerbándose lo que

antes era una clasificación de puntos cardinales, como entramados históricos territoriales y políticos.

“Cada identidad territorial tiene su propia forma de vivir, cada territorio resguarda en su espacio todo lo que tenga que ver del itrofill mongen⁶, en el caso de los Huenteches ellos cuidan sus productos ya que de ellos sacan alimento (piñón) en las araucarias y de las montañas cosechan todo lo que la madre tierra le genera para vivir. En el caso de los Lafkenche es distinto ya que además de la tierra tenemos la producción del mar la medicina y muchos frutos silvestres como también la greda para el trabajo en artesanía y en ella hay mayor cuidado por mantenerlo y protegerlo, de ahí sacamos los productos necesarios para sobrevivir...por eso valoramos y resguardamos el lafken eso hace la diferencia con otras identidades y no podemos abusar sacando demás nuestros recursos, porque hay otros seres que también los necesitan.”(Pérsida Cheuquenao)⁷

El proceso histórico de despojo y racismo sobre el pueblo Mapuche fue llevando a que las estrategias de reivindicación tanto discursiva como prácticas, fuera tomando ribetes de reivindicación por tierras y luego por territorios, planteados estos como un concepto más amplio.

“(...) cuando se evocan las "identidades territoriales", se está reivindicando la rearticulación de instituciones "tradicionales" consideradas pre-hispánicas (en el caso de los Mapuche, los Ayllarewe reivindicados por las identidades territoriales tenían vigencia efectiva durante la época pre-reduccional, es decir hasta hace solamente un siglo) con el fin de proyectarse hacia el futuro a través de la legitimación de sus derechos. Consiste en rearticular, poner al día - y no restablecer -una organización socio-política, redes socio-económicas, que hace más de 120 años tenían vigencia, y cuyas huellas todavía están presentes en la memoria oral y escrita. Dicha meta pasa por un proceso de descolonización de la literatura relativa a la sociedad Mapuche, y a la implementación de una nueva doxa⁸ basada en valores "tradicionales", es decir considerada como propia de la cultura Mapuche y en la cual no intervenga la sociedad dominante” (Le Bonniec, 2002: pág. 40)

⁶ **Itro Fill Mongen:** coexistencia de todas las vidas. Todo lo que existe, la biodiversidad. El lafken tiene Itrofil Mongen que es toda la vida que existe dentro del mar. Diversidad de vida. (fuente, publicación Lafkenche)

⁷ Publicación Lafkenche

⁸ Se puede resumir la *doxa* como una forma de lenguaje inconsciente, estructurante y impuesto por la sociedad dominante para calificar el mundo social. Según Bourdieu *"paradojalmente, no hay nada más dogmático que una doxa, conjunto de creencias fundamentales que no tienen necesidad de afirmarse bajo la forma de un dogma explícito y consciente de sí mismo..."*.(Bourdieu, 1997: pág 26)

En Richards (2016) tenemos que dentro de estas identidades territoriales los Lafkenche han constituido un movimiento en el que reivindican la costumbre sobre los territorios marinos que han utilizado de manera consuetudinaria. Se enmarcan en los movimientos que reivindican cultura pero también derechos territoriales por la vía de la negociación.

Foerster (2005) plantea que cuando hablamos hoy día de territorio Lafkenche tenemos en mente toda el área costera que va del Golfo de Arauco hasta el río Toltén. Pascual Coña (1995) señala la importancia que reviste para los Mapuche Lafkenche la recolección de productos del mar para las economías domésticas, relatando las formas de extraer pescados y mariscos y las diferentes preparaciones que se hacían con estos productos, dando cuenta de la importancia del ecosistema próximo para este grupo territorial.

“Los Lafkenches – gentes del mar, de la gran agua – hicieron de sus ancestrales lugares de recolección de algas y mariscos un asentamiento permanente y refugio para sus familias, sus comunidades y su cultura. Para las comunidades Lafkenches, esas tierras y ese mar de difícil acceso fueron el amparo, el abrigo, la fuente de los alimentos, el albergue de la cultura, el espacio donde se reelaboró la dignidad y la identidad.” (Toledo, 2000, 2001: pág. 5)

Hoy en día, y en gran parte mediante el proceso que ha significado la Ley Lafkenche que veremos en detalle más adelante, el etnónimo Lafkenche está presente en un amplio eje territorial que va de la Octava a la Décima región, siguiendo los territorios próximos a la costa.

Identidad Territorial Lafkenche

La organización Identidad Territorial Lafkenche define a los Lafkenche como gente perteneciente al mar, para quienes el “Lafken” es parte de su ser, de su forma de entender la vida y el mundo que los rodea, planteándose desde la dirigencia que sin esta relación pierden el vínculo con el pasado transmitido por los abuelos y con la espiritualidad.

Las comunidades Mapuche han estado históricamente vinculadas al “Lafkenmapu”, que, en palabras de las y los dirigentes de la organización, es un espacio territorial que incluye *“la tierra y el mar hasta donde se pierde la mirada.”*

“Para mi Lafken Mapu es mi mar y Mapu mi tierra, bajo estos conceptos puedo decir la importancia que tiene el territorio o sea nuestra vida para el pueblo Mapuche Lafkenche, porque tanto se trabaja el mar como la tierra. El lafken nos da los productos para el consumo diario y también el sustento económico, y la mapu es lo mismo. Cuando el mar está malo y no se puede trabajar ya tenemos los productos que nos dan las siembras” (Myriam Yefi) citada en Mandel (sin año).

La organización reivindica el derecho de las comunidades indígenas a resguardar el Lafkenmapu, es decir, conservar los espacios con los que se vinculan y en los que realizan prácticas culturales que, desde la perspectiva antropológica y jurídica, son denominadas usos consuetudinarios.

Es decir, encontramos en la demanda Lafkenche la búsqueda de derechos sobre el territorio para poder ejercer las prácticas culturales y económicas que dan sustento a las familias y continuidad a la Identidad Lafkenche.

Los Lafkenche ven que en sus territorios ya les han sido arrebatadas tierras y que el mar es susceptible de ser privatizado. La ley de pesca tendiente a reordenar el mapa productivo costero dentro de este contexto neoliberal, no considera las especificidades y formas de ocupar el territorio propias de las personas que en él habitan y, a juicio de los Lafkenche, no interpretaba la manera en que las comunidades se vinculaban con el mar y los espacios costeros, no reconociéndose la cultura y costumbres tradicionales ni la existencia de trabajadores del mar pertenecientes al pueblo Mapuche Lafkenche. Dicha ley comprende ciertas reglamentaciones respecto a la utilización y la organización en torno a los espacios de mar y la instalación de la figura administrativa de Áreas de Manejo y Explotación de Recursos Bentónicos a nivel nacional y en territorio Lafkenche en particular.

Ante esta contingencia, las comunidades del borde costero se organizaron bajo la figura de “colectivo” en busca de una solución para modificarla o acceder de otra forma al espacio costero. Luego de varios intentos de conversación con los Gobiernos que van desde el año 1991 hasta el 2008, logran instalar una nueva Ley que otorga acceso al mar a las comunidades Lafkenche, a través del establecimiento del uso consuetudinario, término que toman de los reconocimientos validados que sí les eran otorgados a los “buenos étnicos”. En Richards (2016) se señala que para lograr conversar con las autoridades de gobierno, y

que estas aprobaran dicha ley, los Lafkenche se hicieron asesorar por técnicos y burócratas que conocían el lenguaje permitido en término de derechos y procuraron alejarse de las fronteras del indio no permitido, instalando su lucha en términos culturalistas, cuando en realidad estaban proponiendo la administración de sus propios territorios.

Con estas gestiones lograron crear una mesa de trabajo en la que participaron dirigentes, políticos y equipos técnicos de ambos lados, cuyo resultado es la Ley 20.249 que crea la figura administrativa de los Espacios Costeros Marinos de Pueblos Originarios, en adelante ECMPOs.

El espíritu de dicha ley y su figura dice relación con el reconocimiento de los derechos consuetudinarios que las comunidades indígenas asociadas al borde costero han ejercido desde tiempos inmemoriales.

“Poco a poco, se ha ido aceptando la existencia de territorios sin fronteras fijas y con múltiples dimensiones (cultural, económica, social, política...). Se han descubierto lugares de memoria colectiva que se expresan a través de la oralidad y cuya existencia es fundamental tanto para el sustento socioeconómico del grupo que los habita como para la regeneración de su identidad cultural.” (Bonniec, 2002, pág. 34)

En la práctica la normativa de esta Ley permite a los Lafkenche, una vez otorgado sus ECMPOs, administrar sus espacios costeros bajo su reglamento y sus propias costumbres. Por otro lado la normativa vigente señala que, una vez que ingresen las solicitudes, los otros proyectos que se quieran instalar en estos espacios costeros quedarán paralizados, hasta que se resuelva si les serán entregados a las comunidades.

El movimiento generado por la Organización social Identidad Territorial Lafkenche ha logrado posicionar sus demandas y la concepción de territorialidad ante el Estado Nación.

Es así como la Identidad Territorial Lafkenche, mediante el despliegue de negociaciones con distintos actores de la burocracia gubernamental destinada a ejecutar proyectos de desarrollo en sus territorios y utilizando las influencias en política de los dirigentes locales, logran instalar una legislación que toma como base la costumbre como fuente de derecho y las prácticas “integrales” relacionadas con el territorio como las válidas para ser ejercidas en el mismo y proyectadas en el tiempo, protegiendo así los territorios de megaproyectos de

desarrollo y ejerciendo en él las prácticas que van acorde a la cultura Lafkenche. Dicho posicionamiento político permite pensar la gobernanza ambiental territorial a largo plazo.

La organización instala con fuerza la noción de territorialidad, que va mucho más allá de los territorios planteados como lugares de explotación y piensa en espacios de manera integral. Esta es la noción que pretende instalar en los discursos políticos. Se quiere tener un acceso real a la administración de los territorios, más allá de los reconocimientos jurídicos formales.

A partir de mi experiencia como colaboradora de la organización puedo decir que la historia de la misma ha sido ampliamente documentada y trabajada, por lo que es de conocimiento interno de cada uno de los dirigentes y dirigentas y se maneja ampliamente, ya a modo de discurso político. Ha sido además sistematizada en diversos documentos⁹, y recordada en distintos contextos, se ha oficializado que esta surge a mediados de los 90, época en la que se masifica la aplicación de la Ley General de Pesca y Acuicultura decretada en 1989, así como sus posteriores modificaciones realizadas en 1991.

Así, dentro del contexto del multiculturalismo neoliberal, la organización Identidad Territorial Lafkenche ha sabido utilizar los códigos, lenguajes y derechos que se le reconocen a los “indios permitidos”, para instalar una demanda por acceso a territorios codiciados por las grandes empresas pesqueras, salmoneras y acuícolas.

Siguiendo a Richards (2016), tenemos que los Lafkenche, utilizando la búsqueda de la patrimonialización, derechos simbólicos y derechos consuetudinarios que Chile quiere reconocer, siguiendo a los países desarrollados, han logrado instalar una ley que reconoce y les permite acceder a espacios territoriales concretos.

En lo material el movimiento Lafkenche busca la Gobernanza sobre el Lafkenmapu y tiene como meta administrar sus territorios costeros una vez estos sean decretados. Para esto deben seguir los pasos establecidos en el reglamento de la ley Lafkenche para solicitar un ECMPO. Hasta ahora los procesos de solicitud han sido engorrosos, y, a opinión de las y

⁹ Para mayor información al respecto encontramos el documental “Rakiduam” Lafkenche, Feuchtmann e Identidad Territorial Lafkenche (2015) la tesis de Maestría de Huenul (2010) que mediante un enfoque periodístico relata el proceso de negociación Lafkenche y constitución de la ley Lafkenche y la narración de la experiencia de constitución de la Ley Lafkenche, relatada por el Equipo Técnico Identidad Territorial Lafkenche (2008) por nombrar algunos. Estos documentos plantean un discurso similar, con los mismos hitos, utilizan las mismas ideas y conceptos, lo que da cuenta de la gran potencia del discurso de la organización.

los dirigentes, esto se debe más a una falta de voluntades políticas que al trámite de las solicitudes en sí. Ejemplos de esto es que en los territorios en los que se están solicitando ECMPOs, se han encontrado detractores locales, tales como empresarios de celulosas, salmoniculturas, pesqueras, etc., lo que ha hecho que los trámites de solicitud se burocraticen y que, mediante resquicios legales dados por las distintas instancias implicadas en la aprobación, queden detenidos a la espera de soluciones. Ejemplo de esto son las votaciones que se han llevado a cabo en las comisiones regionales del borde costero, instancia en la que se establecen los espacios costeros prioritarios, o bien las consultas que ha hecho CONADI en el marco de aplicación del reglamento de la Ley, donde finalmente se han decretado áreas exponencialmente menores que las solicitadas por los Lafkenche, lo que ha significado que éstos apelen y el trámite se congele, por nombrar algunas de las trabas que han experimentado las solicitudes de ECMPOs.

Los Lafkenche han hecho política en los contextos modernos y han salido victoriosos, posicionando su lucha por espacios territoriales concretos, con una clara intención de control y gobernanza geoestratégica. Lo anterior se ha convertido en una herramienta efectiva para resguardar el territorio, bajo la concepción integral que el Mapuche tiene del mismo. En el caso de los Lafkenche el territorio que se reivindica es el Lafkenmapu.¹⁰

“No es posible, entonces, disociar los derechos del pueblo Mapuche sobre sus tierras de sus derechos territoriales, culturales y políticos. Lo que corresponde, según el derecho a la

¹⁰ En este espacio también ha transcurrido la vida de los ancestros, los que han transmitido su sabiduría a las nuevas generaciones. Importante es señalar que este espacio no tiene límites geográficos, constituye un todo y se extiende, “hasta donde se pierde la mirada”. Desde la cosmovisión Mapuche el medio ambiente en el que se vive está vivo, interactúa con el Mapuche y alberga a seres espirituales. Es por esto que hay que mostrar respeto y escuchar a los antiguos, que tienen la sabiduría de cómo respetar a estos seres y cómo mantener el equilibrio de la *Ñuque Mapu*. Las faltas de respeto y en las costumbres respecto al entorno tienen consecuencias que afectan a la naturaleza y a la vida de las personas. El Lafkenmapu es el lugar en el que transcurre la vida. Dicho concepto proviene de la unión de la palabra *Lafken*, que refiere al mar y *Mapu* que incluye a todo el espacio en el que se habita. El concepto de Lafkenmapu engloba un sistema ecológico, sociopolítico y cultural complejo, que solo adquiere sentido en la medida en la que las formas de vida que lo componen se encuentren en equilibrio. Los Lafkenche, para mantener este equilibrio, poseen una serie de normas de índole cultural tendientes a regular el comportamiento y sancionar las faltas, en las que el que el orden de las cosas tiene una lógica definida y las acciones del hombre van orientadas a mantenerlo. En estas normas es muy importante el cuidado y respeto a la naturaleza y a los seres y fuerzas sobrenaturales que la habitan. El salirse de esta lógica posee sus consecuencias en el entorno, desencadenando ciertos sucesos que resultan perjudiciales para el hombre y su orden de vida. Fuente: Mandel (sin año).

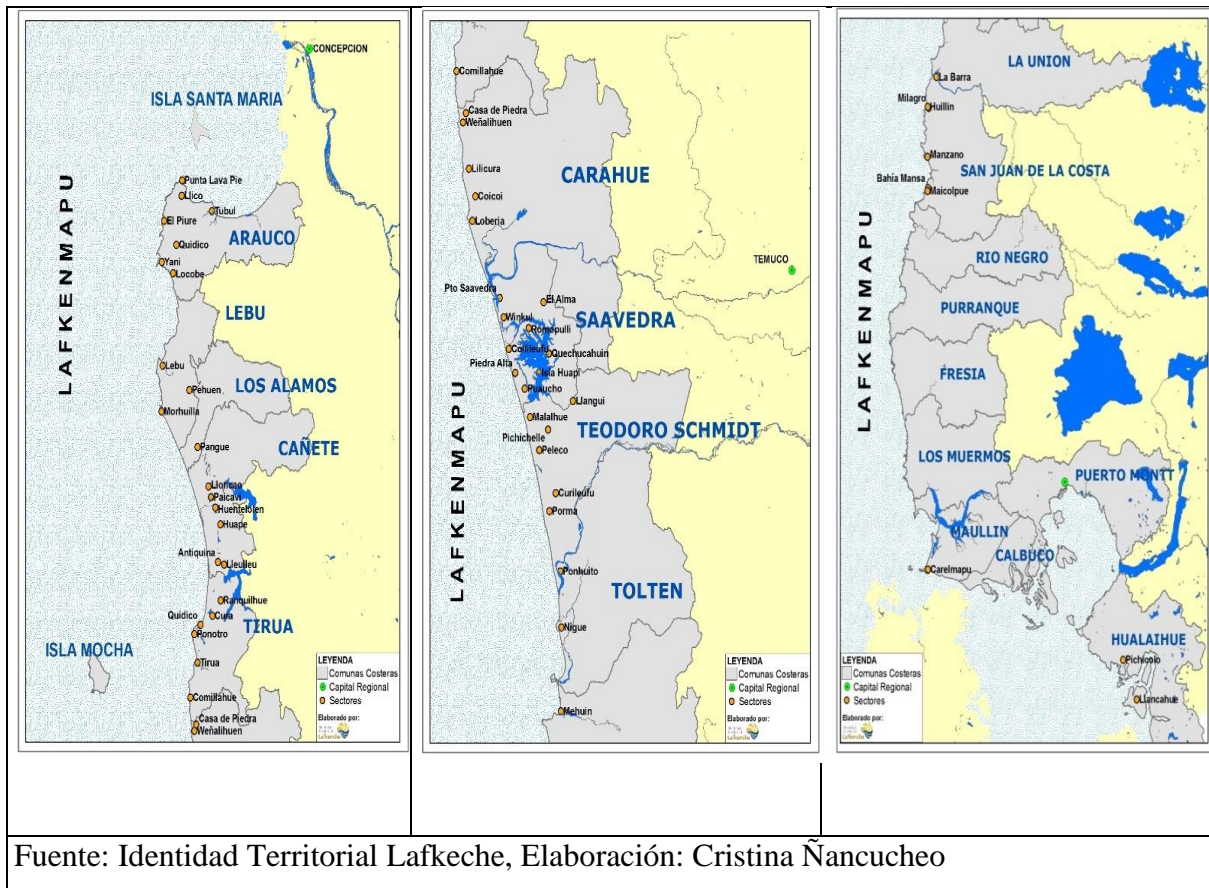
integridad cultural, es considerar que en la cosmovisión Mapuche la tierra y el territorio forman parte integral de una totalidad mayor, conformada por diversos mapu, que se organizan en planos horizontales y verticales (véase la figura 4). En estos mapu viven, en relación de interdependencia, hombres, seres y fuerzas con poder; todos ellos vinculados, a la vez, con espacios y territorios terrenales Mapuche. El concepto de mapu refiere a espacios próximos y funcionales, tanto a la construcción de la vida cotidiana Mapuche como a los espacios del orden universal (COTAM, 2003). De allí que la tierra y el territorio sean inseparables y constituyan la base del küme mongen, bienestar y armonía de los individuos y familias (Vidal, 1999; Marileo, 1995).” (CEPAL: 2012: 65)

En los distintos territorios que componen la Identidad Territorial Lafkenche las comunidades Mapuche se han agrupado bajo la figura de “Asociación de comunidades” para así poder organizarse y realizar solicitudes de ECMPO insertas en la Ley Lafkenche.

Actualmente la organización indígena Identidad Territorial Lafkenche agrupa a la mayoría de las comunidades Lafkenche desde la región del Bío Bío a la región de Los Lagos, en la franja de las comunas costeras. La mayoría de sus integrantes provienen de zonas rurales. Los nombres de los territorios que agrupa la organización están dados por una confluencia de las comunas y las solicitudes de espacios costeros.

A continuación presento un mapa de elaboración de la organización, con el fin de dar a conocer los sectores geográficos relevantes para la Identidad Lafkenche.

Mapa territorios y comunas relevantes para la Organización Identidad Territorial Lafkenche



A continuación presento los territorios que componen la organización, considerando el nombre coloquial que se le da dentro de la Identidad Lafkenche para identificarlas, el nombre dado por el mismo territorio a su organización, creada para la solicitud de ECMPO y el ordenamiento territorial geopolítico del Estado nación correspondiente a estos territorios.

Identificación territorios que componen la organización Identidad Territorial Lafkenche		
Nombre del Territorio Identidad Territorial Lafkenche	Nombre Asociación de comunidades	Región
Tubul	Füta Arauco Lafken Meu	VIII región, Provincia de Arauco, comuna Arauco
Yani	Yani	VIII región, Provincia de Arauco, comuna Arauco
Locobe	Comunidad Locobe	VIII región, Provincia de Arauco,

		comuna Arauco
Lebu	Leufu	VIII región, Provincia de Arauco, comuna Lebu
Los Álamos	Huapi Pangal	VIII región, Provincia de Arauco, comuna Los Álamos
Ponotro-Cañete	Purra Lof Inchinteñeñ Lafken	VIII región, Provincia de Arauco, comuna Cañete
Huentelolén	Huentelolén	VIII región, Provincia de Arauco, comuna Cañete
Tirúa Norte	Tirúa norte	VIII región, Provincia de Arauco, comuna Tirúa
Ponotro/Quidico	Paicaví costa	VIII región, Provincia de Arauco, comuna Tirúa
Tirúa Sur	Pu Lafkenche	VIII región, Provincia de Arauco, comuna Tirúa
Carahue	Newen Pu Lafkenche	IX región, Provincia de Cautín, comuna Carahue
Saavedra-Budi	Budi	IX región, Provincia de Cautín, comuna Puerto Saavedra
Teodoro Schmidt	Lafkenmapu Newen	IX región, Provincia de Cautín, comuna Teodoro Schmidt
Toltén	Pilcomañi	IX región, Provincia de Cautín, comuna Toltén
San Juan de la Costa	Huetrelafken, Lafkenmawidal, Caleta Milagros.	X Región, Provincia de Osorno, comuna San Juan de la Costa
Mauñín	Mauñín	X Región, Provincia de Llanquihue, comuna Mauñín
Carelmapu	Carelmapu	X Región, Provincia de Llanquihue, comuna Mauñín
Hualaihué	Mañihueico-Huinai	X Región, Provincia de Palena, comuna Hualaihué

Si seleccionamos dentro de la base de datos de CASEN (2013) las comunas donde se localizan los territorios pertenecientes a la Identidad Lafkenche (Lebu, Arauco, Cañete, Los Álamos, Tirúa, Carahue, Saavedra, Teodoro Smith, San Juan de la Costa y Mauñín)¹¹, dentro de la totalidad de las mujeres, la proporción de habitantes rurales es menor que entre los hombres (36.5% en mujeres y 41.3% en hombres), es decir, hay más mujeres urbanas

¹¹ La comuna de Hualaihué se encuentra fuera de muestra de la encuesta CASEN, por criterios de zonas alejadas.

que hombres urbanos. El 14.7% de las mujeres, son identificadas en la encuesta como Mapuche. Dentro de las mujeres rurales, las Mapuche representan el 48% mientras que dentro del grupo de los hombres rurales el 52% de ellos son Mapuche. Dentro del grupo urbano, el 17.2% de las mujeres son Mapuche, frente al 17.5% de los hombres. De esto, se pueden hacer dos observaciones, primero, que la ruralidad es más alta entre la población Mapuche, y segundo, que se confirma la tendencia entre las mujeres Mapuche a ser como grupo más urbanas que los hombres.

Dentro de la misma selección de comunas, considerando el grupo de mujeres Mapuche (incluidas urbanas y rurales) el 26.5% de ellas trabaja en una actividad del sector agricultura, ganadería, caza, silvicultura y pesca, siendo el sector que mayor proporción de mujeres Mapuche concentra. El segundo en importancia es el comercio con un 23.2%, seguido de enseñanza (12.3%). Sin embargo la situación cambia si nos centramos solo en las mujeres Mapuche de las zonas rurales, donde vemos que las actividades primarias (agricultura, ganadería, caza, pesca) alcanzan el 45.8%, y el comercio se reduce a 18%.

Además de esto debemos considerar que las mujeres Lafkenche habitan en la franja costera de las comunas que nos ocupan. De las mujeres rurales tenemos que un 52.9% de ellas son trabajadoras por cuenta propia (contra un 37.5% de asalariadas), dato que junto a los anteriores permite sostener que la mayor parte de las mujeres Mapuche rurales trabajan de forma independiente y en actividades primarias.

Todo esto nos describe un perfil primario de actividad de las mujeres Mapuche de estas comunas, lo que nos permite extrapolar una situación sino idéntica, similar, para las mujeres Lafkenche.

La costumbre como fuente de derecho: resguardo del Lafkenmapu

Considerando los puntos expuestos anteriormente, nos encontramos con que la Organización Identidad Territorial Lafkenche ha podido negociar el reconocimiento de derechos formales, que en la práctica sí se traducen en acceso, gobernanza y control sobre sus territorios costeros, lo que se explica por las estrategias de negociación desplegadas por la organización. Si bien es cierto que hasta el día de hoy ninguna comunidad Lafkenche se encuentra administrando sus territorios costeros, la organización sí ha podido posicionar su

demanda ante el Estado, instalando como válida la cosmovisión indígena y la concesión integral de territorio y específicamente del Lafkenmapu.

Las normas Mapuche que rigen la ocupación del territorio, en este caso el Lafkenmapu, están íntimamente ligadas a lo consuetudinario ya que son transmitidas de generación en generación y son sancionadas socialmente. Entre ellas y a modo de ejemplo podemos destacar el respeto por los lugares considerados “celosos”, la presencia y ritualidad asociada de espacios sagrados, el cuidado por el ecosistema, el pedirle permiso al mar al momento de la recolección, entre otros.

Las normas propias de regulación e interacción con el territorio son claras y en ocasiones se repiten entre comunidades y territorios localizados en diversos puntos. En esta normativa caben todos los usos realizados en el mar, conocidos y respetados por las personas de las comunidades.

Los principales usos consuetudinarios que entrarían en el plan de administración, que es el instrumento legal que permitiría la gobernanza Lafkenche una vez les sean otorgados sus ECMPO¹², han sido ampliamente descritos en los documentos de usos consuetudinarios utilizados para solicitar los espacios. Dichos usos o prácticas culturales están regulados de manera consuetudinaria por las personas y tienen que ver con el ámbito religioso, político, medicinal, histórico y económico de las comunidades. En ellas encontramos lo que se ha hecho de manera tradicional, lo que se hace efectivamente en el presente y lo que se proyecta a realizar en el futuro.

Cada una de estas prácticas requiere de un territorio específico para ser realizada, el que incluye los trayectos y pasos para acceder a estos. Como señalábamos el territorio debe encontrarse en un equilibrio para propiciar la óptima realización de estas prácticas.

Las economías domésticas de las comunidades están estrechamente ligadas al territorio, dependiendo de este para su subsistencia. La recolección, el sector primario o extractivo en esta lógica es muy importante, y se complementa con la agricultura (siembras a pequeña escala, tenencia de ganado a pequeña escala).

¹² Para mayor información respecto a los pasos a seguir para solicitar un ECMPO visitar la página www.subpesca.cl

Es así como el sustento económico se enmarca en un conocimiento cultural en el que se interactúa con la naturaleza bajo regulaciones normativas provenientes de generaciones tras generaciones, años de experimentación y enseñanzas transmitidas. Pero además de la forma tradicional se incorporan elementos de la modernidad, producto del estar en el mundo, de incorporarse al devenir histórico, de los cambios sociales y económicos que provienen de lo local, donde lo tradicional interactúa constantemente con lo moderno, resignificándose e incorporándose a la cultura y a la identidad de los Mapuche Lafkenche.¹³

En la práctica estos espacios tienen una posibilidad real de ser administrados por los Lafkenche bajo sus propias normas consuetudinarias. Hoy por hoy los Lafkenche tienen herramientas de negociación para poder instalar su concepto integral de Lafkenmapu en la legislación del neoliberalismo multicultural.

El trabajo de recolección de orilla ha adquirido un nuevo valor con la apertura de mercados compradores de alga, lo que aporta grandes sumas de dinero a las mujeres y les otorga autonomía. Lo recolectado por las mujeres, como veremos en el desarrollo, va en favor de la reproducción de las economías domésticas, en tanto sirve como medio de intercambio, como materia prima para realizar textiles (ya sea para teñir lanas o confeccionar elementos como canastos y elementos de pesca y de recolección de lo pescado), como materia prima de elaboración de alimentos y como reserva de ahorro para las familias en tiempos de necesidad.

Este uso territorial también está ordenado por género, existiendo espacios conocidos y utilizados por hombres o por mujeres y muchas veces significados de maneras diferentes. Un ejemplo de esto es que la orilla de la costa es significada por las mujeres como el espacio productivo y de recolección de diferentes productos, mientras que para los hombres es el lugar donde se prepara el ingreso mar adentro y donde se procesan algunos productos. Es así como el uso y el entendimiento de estos espacios también lo va marcando la cultura y la división de los sexos.

¹³ Ejemplo de esta modernidad es el reemplazo de los wampo, embarcación tradicional Lafkenche, por botes que actualmente tienen motores fuera de borda, el reemplazo de mariscar con ropas tradicionales a mariscar con traje de buzo, el reemplazo de amarrarse con cuerdas para cortar cochayuyo a las con amarras con motor, entre muchos otros.

CAPÍTULO III: MARCO TEÓRICO

Feminismo descolonial de América del Sur

Esta tesis se enmarca en la corriente teórica del feminismo descolonial de América del Sur. Para hablar de feminismos descoloniales primero debemos conocer que existen varias visiones contrapuestas al que se denomina feminismo hegemónico, que tiene como sujeta de análisis a la mujer blanca, burguesa, occidental, de clase media y letrada.

Una mirada crítica emblemática a este tipo de feminismo es el realizado por las mujeres negras, hooks (2004), las que no sentían representada la opresión de clase y raza en los planteamientos de las feministas blancas y comenzaron a hacer escuchar su voz a través de nuevas propuestas acordes a su realidad.

María Lugones (2008), a partir de la experiencia de las que denomina “feministas de color”, es el referente al enunciar el feminismo descolonial y relacionarlo con el concepto de interseccionalidad, en el cual se articulan la raza, el género, la sexualidad y la clase como elementos que inciden en la dominación a las mujeres. La autora plantea que éstos son elementos que se interseccionan en el contexto de la colonialidad del poder y del género, haciendo presente la suma de dominaciones que generan “opresiones múltiples”.

“Solo al percibir género y raza como entretramados o fusionados indisolublemente, podemos realmente ver a las mujeres de color. Esto implica que el término «mujer» en sí, sin especificación de la fusión no tiene sentido o tiene un sentido racista, ya que la lógica categorial históricamente ha seleccionado solamente el grupo dominante, las mujeres burguesas blancas heterosexuales y por lo tanto ha escondido la brutalización, el abuso, la deshumanización que la colonialidad del género implica.” (Lugones, 2008:82)

A estas propuestas se han agregado aquellas surgidas de Latinoamérica y de otros lugares del tercer mundo. Chandra Mohanth (2008), critica la creación de conocimiento que pone a la mujer como universal, planteando que los feminismos deben situarse de manera histórica y particular.

“La expresión «las mujeres como categoría de análisis» hace referencia al presupuesto decisivo de que todas las mujeres, de todas las clases y culturas, están de algún modo constituidas socialmente como un grupo homogéneo que queda identificado antes del proceso de análisis. Se trata de un presupuesto que caracteriza gran parte del discurso feminista. La homogeneidad de las mujeres como grupo no se basa en elementos biológicos esenciales, sino más bien en universales sociológicos y antropológicos de orden secundario. Así pues, por ejemplo, en cualquier artículo de análisis feminista, se caracteriza a las mujeres como un grupo único en función de una opresión común. Lo que une a las mujeres es una noción sociológica de la «identidad» de su opresión.” (Mohanty, 2008: 76)

Los estudios descoloniales han sido desarrollados por diferentes autoras, Lugones (2008) Gargallo (2006), Gargallo (2014), Espinoza (2014), (Paredes, 2014), (Segato, 2011) (Segato, 2004), entre otras, que buscan producir conocimientos situados en Latinoamérica y se erigen como una crítica a la construcción del conocimiento del que han llamado occidente dominante y a la colonialidad del poder.

“Desde la década de años 80 en la región del Abya Yala comienzan a emerger voces y procesos de acción política que no solo visibilizaron a “otras” mujeres que reivindicaron y problematizaron su condición de raza, etnia, clase y sexo-género, sino que desafiaron los discursos hegemónicos occidentales desde lo más profundo de su lógica etnocéntrica, racista, misógina, heterocentrada y colonial”. (Espinoza, 2013:13)

Así se va problematizando la constitución de los sujetos latinoamericanos como “otros”. Son justamente estos otros los que ahora tienen voz y dan pie a la reflexión en torno a los entramados que ha dejado la dominación de los saberes de occidente. La modernidad en este sentido se configura como una segunda etapa de la colonización, que deja en situación de dependencia a los países del sur en relación a los “más desarrollados”. Estas enunciaciones van aparejadas de una crítica a la modernidad, a la constitución de estados naciones, la construcción de la ciudadanía, el patriarcado y el capitalismo

Gargallo (2014) por ejemplo, da cuenta de que las mujeres y los pueblos originarios han sido excluidos por los feminismos occidentales y que si este quiere dialogar con las mujeres indígenas, debe partir por deshacerse del dogmatismo de la dominación universal femenina. En este sentido Espinoza (2013) señala que el feminismo descolonial se une a la denuncia de la corriente del feminismo autónomo latinoamericano respecto a la dependencia económica, política e ideológica que impulsa a los países del tercer mundo a establecer

reformas en sus políticas sociales y económicas para ser compatibles con el sistema, lo que los lleva, entre muchas otras cosas, a establecer agendas locales tecnocráticas y burocráticas en materias sociales y de derechos, para ser útiles a los intereses de los países más poderosos, tal como lo veíamos con el neoliberalismo de Estado en los años 90 para el caso Mapuche.

“Entendemos que el feminismo descolonial aglutina las producciones de pensadoras, intelectuales, activistas feministas, lesbianas feministas, afrodescendientes, indígenas, mestizas pobres, así como algunas académicas blancas comprometidas con la tarea de recuperación histórica de un nombre propio, de una teoría y práctica feminista antirracista en Abya Yala” (Espinoza, 2013: 32)”

Espinoza (2013), señala además que las mujeres desde Abya Yala han tenido un problema de invisibilidad dentro de los movimientos sociales a los que pertenecen y sin embargo revisten suma importancia en las acciones de resistencia llevadas a cabo por las mismas, sin embargo denuncia que en los movimientos indígenas de Latinoamérica, cuando las mujeres hicieron presentes sus demandas, fueron acusadas de divisionistas porque en el camino de esta lucha, tejían relaciones con las mujeres de la sociedad hegemónica que explotaba a los pueblos.

Francesca Gargallo (2014) plantea que

“Las mujeres de los pueblos originarios de América son las excluidas por excelencia del programa de la modernidad emancipada, pues pertenecen a pueblos donde hasta los hombres son expulsados de su teoría histórica, a la vez que las feministas occidentales las rechazan y ocultan por considerarlas atrapadas en los códigos anti-modernos de los referentes culturales de su comunidad, entre ellos la idea de identidad colectiva, o en la sobrevivencia social obviando su liberación individual.(ideas feministas de pensadoras indígenas contemporáneas”. (Gargallo, 2014: pág. 27)

Esto muestra las tensiones a las que se ven expuestas las mujeres indígenas atrapadas entre los estereotipos de las denominadas feministas occidentales y las desconfianzas instaladas en sus propias comunidades ya que es necesario comprender que desde el planteamiento de los pueblos indígenas las luchas suelen ser colectivas y abogar por derechos colectivos. Quienes vivencian la opresión étnica y de clase son hombres y mujeres, las desigualdades

existentes en términos de género quedan enmarcadas al interior de las luchas y muchas veces, no suelen seguir carriles aparte.

Quienes oprimen a los maridos, hermanos y compañeros, muchas veces pertenecen a la misma burguesía que pelea por la igualdad y los derechos de las mujeres, por lo que la opresión de las indígenas por parte de sus compañeros se separa de riel.

Las feministas descoloniales bien lo señalan al demarcarse de las feministas blancas eurocentradas (Segato, 2011), pero no logran resolver la tensión entre lo colectivo e individual, que caracteriza a las sociedades indígenas.

Esto nos lleva a otro tema central para el desarrollo de esta tesis que es el de la discusión en torno a la lucha de pueblo o de género. Muchas veces en los movimientos indígenas se ha denunciado que los hombres acusan a las mujeres de ser traidoras, al tratar de posicionar sus derechos específicos dentro de los movimientos a los que pertenecen (caso en mujeres negras, zapatistas, bolivianas, Mapuche) y privilegian luchas de género por sobre las demandas colectivas.

Painemal (2013), Cuminao (2009), Calfio (2009), Millapan (2012) han escrito en torno a la posición de la mujer dentro de las organizaciones Mapuche, señalándose que estas han privilegiado la lucha de pueblo y reivindicativa por sobre sus demandas de género.

Para Calfio (2008) la situación en la que se encuentran hoy en día las mujeres indígenas está entremezclada entre lo que es el conflicto Mapuche y su situación al interior de las dinámicas de su cultura. Así existe como telón de fondo la derrota política y militar de los pueblos indígenas, la cultural actual que es patriarcal y conservadora, el poder real que detentan las mujeres versus la preeminencia masculina, resabio de otros tiempos, de la que se afirman muchos hombres.

En el planteamiento de Calfio (2008) las mujeres Mapuche participan en organizaciones mixtas porque su actuar está supeditado a las decisiones de las organizaciones dirigidas por hombres. La autora comprende que la prioridad es la lucha como pueblo frente a la opresión, pero por otro lado ve en la emancipación de las mujeres de las organizaciones indígenas la puerta para luchar contra la dominación, lo que le impide plantear una salida a la tensión entre demandas colectivas como pueblo y demandas específicas como género

“La fundamentación principal de esto radica en el asentamiento de un discurso público hegemónico de parte del movimiento “lucha de pueblo”, como prioridad programática del último período. Hay que reconocer que, dicho discurso ha sido sostenido y programado por las propias dirigentas, quienes frecuentemente sostienen que levantar demandas de género específicas sería atentatorio contra aquella “unidad”. (Calfio, 2008:446)

Para Calfio (2008) existen avances objetivos dentro del movimiento indígena, tales como insertar en las agendas nacionales e internacionales el discurso del pueblo. En la concreción de dichas demandas *“también están contempladas de modo transversal, ciertos derechos de las mujeres”*. (Calfio, 2008:446)

Sin embargo Calfio (2008) denuncia que en las organizaciones mixtas mapuche no se ha buscado incidir en aquellos aspectos que vulneran a las mujeres mapuche.

“La necesidad de presentar a la sociedad un discurso macizo, en que pese a las diferencias visibles se impongan asuntos más colectivos, ha impedido, de parte de las dirigentas mujeres una búsqueda de poder real que pudiera incidir para modificar situaciones específicas que vulneran los derechos de la mujer, pero que están en el terreno de la informalidad cotidiana, obviamente muy lejana al discurso, que es precisamente la realidad diaria que vivencias muchas mujeres indígenas”. (Calfio, 2008:446)

Por otro lado Cuminao (2009) señala que las mujeres Mapuche al participar activamente en espacios comunitarios, mixtos o no mixtos, inscritos en las luchas de sus pueblos, han comenzado a tener una mayor conciencia de su condición de género, surgiendo así demandas y planteamientos desde lo femenino, lo que no implica necesariamente que sean planteamientos feministas. Por otro lado las demandas del feminismo eurocéntrico (Segato, 2011), se ven desde el mundo Mapuche como planteamientos desde el poder.

Es así como las demandas feministas hegemónicas pueden ser concebidas como divisorias de la lucha del pueblo, traduciéndose en que la gran mayoría de los movimientos reivindicativos públicos Mapuche, ya sea de identidad, de derechos o de tierras no consideren el tema del género.

Sin embargo existen descontentos, sobre todo a nivel dirigencial, que nacen desde el pensarse como mujeres en contextos políticos. Es aquí donde algunas de las mujeres Mapuche, entre ellas Cuminao (2009), comienzan a cuestionar su rol en las organizaciones y la verdadera incidencia de sus planteamientos en las luchas públicas. Siguiendo con

Calfio (2008), es tangible que ante la opresión de un Estado que paulatinamente tiende al etnocidio y la discriminación, a despojar sus territorios, a establecer una nación y leyes que son excluyentes, los Mapuche han privilegiado la lucha como pueblo por sobre otras más específicas como las de género. En este marco las mujeres Mapuche se han adherido en su mayoría y específicamente desde la Identidad Lafkenche a una lucha conjunta por sobre la lucha en torno a las desigualdades que trae la triple condición de mujeres, Mapuche y pobres. Sin embargo, estas luchas no siempre siguen los derroteros conocidos por otras demandas feministas, tal como veremos en el desarrollo de la presente investigación.

Las luchas Mapuche son colectivas y como tales, ven en las demandas particulares de los grupos insertos en el colectivo mayor un peligro conducente a la fragmentación y pérdida de potencia del movimiento.

Más adelante revisaremos que, para adentrarnos en las reivindicaciones rurales de los pueblos indígenas de Latinoamérica y específicamente para el caso Lafkenche debemos comprender la vivencia de la territorialidad desde la perspectiva de estos mismos, en la que los usos y prácticas que realizan las mujeres en él va en relación directa a la reproducción de la vida, cultura e identidad de las comunidades. Es por esto que el planteamiento que hacemos releva la comprensión de las demandas de pueblo por la soberanía y el control territorial, y dentro de ello por la importancia que se le da a los usos y prácticas realizadas por las mujeres en estos territorios, comprendiendo que esta nos llevará a concretar requerimientos que van en directo beneficio de las demandas de las mujeres Lafkenche.

Mujeres, tradición y el mandato de la costumbre

Es interesante constatar cómo en el marco de los movimientos de los feminismos descoloniales se ha reflexionado e interrogado a la costumbre concebida ésta de manera esencialista y “pura” que, por un lado permite a los Pueblos indígenas reivindicar sus derechos y por el otro, oprime a las mujeres al posicionar estáticamente mandatos que las obligan a continuar observando prácticas que las constriñen.

Tenemos el caso de la reflexión en torno a las mujeres zapatistas (Belausteguigoitia (2001), Hernández (2001) y Rovira (2001)) en la que la costumbre es interpelada y cuestionada. Las mujeres se toman el derecho de repudiar aquellas prácticas que las oprimen dentro de sus mismas culturas y reinventar costumbres que les sean favorables.

Las mujeres zapatistas plantearon la Ley Revolucionaria de las Mujeres, logrando posicionarla en espacios de poder emblemáticos para México. En esta trazan la vida como se imaginan que deberían vivirla, cuestionando abiertamente las costumbres machistas de sus propias culturas y estableciendo puntos concretos para cambiarla. Este discurso logran llevarlo a instancias de poder, tal como lo señalan Belausteguigoitia (2001). Así las mujeres zapatistas plantean la llegada de la hora en la que puedan pedir y lograr el mundo que se imaginan, luchando contra los elementos que las oprimen. Rovira (2001) relata cómo las mujeres indígenas de la selva Lacandona enfrentan tanques militares, marchan con sus hijos, organizan encuentros para la sociedad civil a la vez que elaboran tortillas y frijoles para todos y venden sus artesanías en cualquier ciudad del país. La comandante Esther, cuando tuvo la oportunidad de hablar, explicó que las mujeres se hacen zapatistas por un imperativo, como opción a la explotación de género ya que son triplemente despreciadas: como indígenas, como mujeres y como pobres en un contexto en el que solo los hombres tienen acceso a la tenencia de la tierra y en el que las mujeres son muy poco valoradas, utilizadas “como animales de carga”, sufren mucha violencia física y ven morir a sus hijos con las altas tasas de mortalidad infantil (responsabilidad y compromiso afectivo que recae en la mujer). Todo esto les va creando consciencia política y configurando que el pertenecer a la causa zapatista sea visto como oportunidad de promoción social y una opción a la explotación de género, ya que, entre otras cosas, ya no deben obedecer ni dependen de los maridos. Las mujeres en el EZLN participan en todos los niveles de la orgánica de la guerrilla, trabajan, cocinan, pertenecen a altos mandos, colaboran con la guerrilla y milicia. Se les ofrece la posibilidad de vivir en igualdad y acceder a la educación. Rovira (2001) y Castillo (2001) señalan que dentro del zapatismo las mujeres han hecho propuestas y han dictado su propia manera de entender el feminismo: consideran tiempos largos, van consultando localidad por localidad, lo van construyendo entre ellas y no aceptan intromisiones foráneas.

Caso emblemático de la lucha feminista poscolonial de las mujeres indígenas de Latinoamérica es el feminismo comunitario planteado por las bolivianas, Paredes (2014), que señala que las mujeres deben dejar de ser tratadas como una minoría, y que deben ser recompensadas doblemente por la opresión que viven por ser indígenas y mujeres, erigiendo propuestas de toda una forma de vida desde la relación de ellas con las comunidades y los territorios.

Paredes (2014) plantea un punto de vista interesante para nuestro planteamiento, al señalar que las mujeres somos la mitad de todo. Es así como incluye en las luchas colectivas a las mujeres, en vez de separarlas en sub grupos.

Desde este feminismo y enmarcándonos en el caso de la lucha Lafkenche, rescatamos que la lucha de las mujeres sí está inserta en la lucha de su pueblo, y que los derechos de ellas favorecen a la totalidad ya que pujan por superar la dominación. En este sentido, si nos posicionamos desde el planteamiento de Paredes (2014), el machismo al interior de los movimientos indígenas jugaría también en contra de todo el movimiento, pues se está atentando contra el todo.

La inclusión, plantea Paredes (2014) debe ser en el marco de una real paridad, y no desde el posicionamiento de dominación en el que se encuentran ahora.

“se suele decir por ejemplo: vamos a hacer políticas para los indígenas, para los campesinos, para los sectores populares y para las mujeres. Como si las mujeres no estuviéramos también dentro de lo indígena o dentro de lo campesino o dentro de los sectores populares; nos quieren ver como si fuéramos un mini grupo. (Paredes, 2014, pág. 48)

Se debe pensar en que esa mitad de todo tiene cuerpo y sexo y ha estado presente en movimientos, organizaciones sociales, recuperaciones de recursos naturales, etc. En esta misma línea, Paredes (2014) plantea que la comunidad debe comprender que está constituida por hombres y mujeres, y que al someter a las mujeres se somete a la mitad de la misma y por ende a hombres y mujeres, ya que todos son parte constitutiva de la comunidad.

“La comunidad está constituida por mujeres y hombres como dos mitades imprescindibles, complementarias, no jerárquicas, recíprocas y autónomas una de la otra.” (Paredes, 2014, pág. 87)

Es por esto que este feminismo se denomina feminismo comunitario, no se piensan frente a un individuo, se piensa en relación a la comunidad. Respecto a la complementariedad hombre, mujer, Paredes (2014) señala que muchas veces encubre el machismo. La complementariedad está expresada en lengua aymara en el concepto de *chacha-warmi*, al que Paredes (2014) clasifica como ideológico cultural, planteando que oculta la realidad de que a las actividades de las mujeres se les asigna una menor valoración e importancia, lo que va en directa relación con una mayor explotación a su fuerza de trabajo.

“Porque el chacha warmi no reconoce la situación real de las mujeres indígenas, no incorpora la denuncia del género en la comunidad, naturaliza la discriminación; este machismo indigenista dice que es natural que las mujeres tengan esos roles en las comunidades, no quieren analizar y reconocer que esos roles y actividades de las mujeres, son consideradas menos, de menos valor, de menor importancia, lo cual significa mayor explotación de la fuerza de trabajo de las mujeres. Eso es naturalizar la discriminación, las desigualdades, la explotación, la opresión de las mujeres, es considerar natural que las mujeres cumplan esos roles y por consecuencia natural que estén subordinadas y los hombres sean privilegiados por ejemplo con tener más tiempo libre, mayor salario y mayor respeto a su palabra” (Paredes, 2014, pág. 80)

Paredes (2014) señala que el tiempo de las mujeres se va en tareas que no son valoradas, lo que las pone en una situación de menores oportunidades. Las actividades que ellas realizan son absorbidas por el patriarcado y consideradas no importantes. Lo que se plantea aquí es avanzar hacia una complementariedad no machista, ni racista ni clasista, sino que horizontal.

En esta misma línea han reflexionado Reuque (2002), Mattus (2009), Calfio (2008) y Quilaqueo (2012) al plantear una postura crítica frente al concepto de complementariedad mapuche entre hombres y mujeres, denunciando que éste se ha utilizado a manera de reivindicar la tradición pero que en la práctica solo sirve para sustentar relaciones de poder y dominación.

Mattus (2009) nos habla que los movimientos y demandas de mujeres Mapuche están en la búsqueda de una complementariedad real, hacia la comprensión de la equidad de género desde relaciones armónicas entre hombres y mujeres, en las que se re piense la cultura en términos de equidad, señalando que *“La reclamación de complementariedad es una*

manera de exigir cambios frente al hombre Mapuche, como de afirmar su cultura original". (Mattus, 2009: 23)

Desde el feminismo descolonial se hace una crítica al patriarcado que llegó a dominar junto con la colonización de América Latina, pero también se reconoce que hubo una dominación anterior, un patriarcado que ya existía en los pueblos indígenas, al que hay que ser capaz de interpelar, cuestionar y criticar, independiente del mandato a mantener la costumbre.

Desde el feminismo descolonial se propone desmontar ciertas estructuras de poder y algunas representaciones discriminatorias para las mujeres en América Latina. Se plantea que la ideología quiere convencernos de que el machismo lo trajeron los españoles y que los indígenas eran "puros", señalándose que antes de la llegada de los españoles habría existido un patriarcado originario. Siguiendo con este planteamiento vemos que con la llegada de los españoles se conformó lo que se ha denominado como "entronque patriarcal" Paredes (2010), "patriarcado ancestral originario", Gargallo (2014) o "patriarcado de baja intensidad" (Segato, 2011), que consistiría en la sincronización entre el patriarcado europeo y el patriarcado ancestral indígena.

Este, según Segato (2011), responde a que la colonización y luego la modernidad incrementaron las jerarquías sociales que existían en el que denomina mundo-aldea, a saber, las de casta, de estatus y de género.

Gargallo (2014) señala que el contexto de las mujeres indígenas se ve envuelto en:

"Relaciones patriarcales donde se trenzan tradiciones ancestrales de supremacía masculina con la misoginia del catolicismo y la violencia de la conquista y la colonización: y con estrategias de resistencia grupal que confrontan la explotación colonial mediante la concentración de la propiedad territorial en manos de linajes masculino o mediante el mestizaje no admitido". (Gargallo, 2014: pág. 20)

Es interesante entonces, ya situados desde la relevancia que tiene para el colectivo oprimido la lucha como pueblo, ver cómo están operando las relaciones de género al interior de los movimientos sociales desde la perspectiva emic y visibilizar las posiciones, reclamos y propuestas que están haciendo las mujeres para combatir esta suma de opresiones patriarcales.

Revisábamos que Segato (2011) plantea que al observar las relaciones pos coloniales a través del género, se evidencia la existencia de estructuras patriarcales diferentes a la conocida en occidente, “de baja intensidad”, y que cuando la colonialidad moderna se aproxima a estas relaciones de género, las cambia de manera estructural. Los hombres pasan a ser interlocutores válidos de las comunidades, adquiriendo prestigio y poder. Pero a la vez ellos mismos se enfrentan a otras masculinidades, las del hombre blanco y dominante, lo que los deja en un lugar inferior en la competencia y los torna violentos hacia el interior de sus comunidades. En este contexto los espacios domésticos van perdiendo importancia en sus roles, y se van despolitizando, lo que los deja en condiciones de vulnerabilidad.

Los vínculos exclusivos entre las mujeres, que orientaban a la reciprocidad y a la colaboración solidaria tanto ritual como en las faenas productivas y reproductivas, se ven dilacerados en el proceso del encapsulamiento de la domesticidad como “vida privada”. Esto significa, para el espacio doméstico y quienes lo habitan, nada más y nada menos que un desmoronamiento de su valor y munición política, es decir, de su capacidad participación en las decisiones que afectan a toda la colectividad. Las consecuencias de esta ruptura de los vínculos entre las mujeres y del fin de las alianzas políticas que ellos permiten y propician para el frente femenino fueron literalmente fatales para su seguridad, pues se hicieron progresivamente más vulnerables a la violencia masculina, a su vez potenciada por el estrés causado por la presión sobre ellos del mundo exterior. (Segato, 2011, pág. 38)

Por otro lado y tal cómo para el caso Mapuche, la relación de los pueblos indígenas con el Estado es de dominante/dominados. En este contexto los hombres son igual de oprimidos pero tienen el privilegio de interlocutar políticamente con el Estado, lo que hace que se genere un cambio en las relaciones de género al interior de las comunidades. Es así como a la dominación que ejerce el Estado sobre las mujeres indígenas se le suma la que ejercen sus propios compañeros.

Segato (2011) señala que la influencia de la colonización de los pueblos indígenas, la posterior administración colonial y, en nuestros días, la injerencia del Estado ha ido captando a los hombres de las comunidades hacia los espacios públicos, tomando como referente el rol ancestral de estos en las negociaciones, la caza, la guerra y su rol más actual de ser reconocidos por ser los proveedores de recurso:

“La posición masculina ancestral por tanto, se ve ahora transformada por este papel relacional con las poderosas agencias productoras y reproductoras de colonialidad. Es con los hombres que los colonizadores guerrearon u negociaron, y es con los hombres que el estado de la colonial modernidad también lo hace”. (Segato, 2011, pág. 36)

Segato (2011) plantea que los hombres se ven así privilegiados al manejar los códigos de acceso al poder, pero, al estar en contacto directo con la sociedad dominante y con el hombre blanco dominante, son violentados en su masculinidad, lo que los vuelve hostiles y los hace tender a descargar sus frustraciones dentro de sus comunidades de origen, resultando altamente peligrosos para las mujeres.

Ana Millaleo (2014) nos recuerda que cronistas como Guevara se sorprendieron al constatar las prácticas sexuales de las mujeres Mapuche, que se entregaban al placer sexual y que observaban costumbres equidistantes a la moral judeo-cristiana que traían y pretendían imponer los conquistadores.

“El mantener lo femenino Mapuche encerrado en un tipo de vestimenta, impide pensar la sexualidad Mapuche femenina en el presente, de lo que hay detrás de la tela negra que envuelve nuestros cuerpos, ¿no habría mapuchidad en el cuerpo desnudo de la mujer Mapuche? Sin duda la opción de restringir a la mujer al cuerpo vestido con atuendo típico, es negarle a la mujer nativa con minifalda la opción de reconocerse dentro de este pueblo, y tiene que ver nuevamente con la decisión de quedarse con lo que fue considerado positivo a los ojos del otro, en el relato histórico...” (Millaleo, 2014)

Es así como a partir de la conquista la sexualidad se transforma, insertándose nuevos códigos de entendimiento de los cuerpos, introduciéndose, desde la mirada colonizadora, una mirada pornográfica (Segato, 2011) y constreñidora de la sexualidad de las mujeres.

“En ellas se constata la presión ejercida por las normas y las amenazas punitivas introducidas para capturar las prácticas en la matriz heterosexual binaria del conquistador, que impone nociones de pecado extrañas al mundo aquí encontrado y propaga su mirada pornográfica. Esto nos permite concluir que muchos de los prejuicios morales hoy percibidos como propios de “la costumbre” o “la tradición”, aquellos que el instrumental de los derechos humanos intenta combatir, son en realidad prejuicios, costumbres y tradiciones ya modernos, esto es, oriundos del patrón instalado por la colonial modernidad.” (Segato, 2011, pág. 43)

Así al romperse las redes que antes le daban sentido a su comunidad y depender de los hombres para interlocutar con el poder centralizado, (Segato, 2011), la opresión a la mujer se va incrementando, poniéndola en una posición de desventaja.

Para el caso de las mujeres Mapuche, Montecino (1984) describe redes muy fuertes previas a la modernidad.

La unidad de las mujeres levanta una barrera, una defensa ante el poder masculino. El sistema de intercambio de mujeres entre linajes, a través de las alianzas matrilineales (casamiento de una mujer con el hijo de la hermana del padre) hace que ellas sean parientes. Mujeres que provienen de una parentela común (palu), hermanas, primas, sobrinas y tías se re-encuentran en el grupo receptor (nillán). La cooperación económica, social y psicológica entre las mujeres será el corolario de sus nexos de consanguinidad y su mutua defensa la res puesta colectiva ante la autoridad patriarcal. (Montecino, 1984: pág. 22)

Para Segato (2011) el Estado desarticula las redes comunitarias de los pueblos indígenas, generando dependencia y a la vez ofreciendo soluciones marcadas por los preceptos del individualismo y la modernidad.

“(...) “El Estado entrega aquí con una mano lo que ya retiró con la otra: entrega una ley que defiende a las mujeres de la violencia a que están expuestas porque ya rompió las instituciones tradicionales y la trama comunitaria que las protegía.” (Segato, 2011: pág. 22)

Al igual que Segato (2011), Gargallo (2014) señala que el Estado cuando se inserta en los tejidos sociales de los pueblos indígenas, fisura y debilita las relaciones de género.

“(...) con su solo apersonarse a través de programas y controles civiles, el estado nacional rasga el tejido comunitario de relaciones de género duales, complementarios y, en ocasiones, bastante horizontales, imponiendo mensajes que desquician las instituciones tradicionales, una ley contraria a la trama comunitaria, una idea de autoridad que se sostiene en preceptos individualistas (...)” (gargallo 2014: pág. 26)

Segato (2011) sostiene que junto con debilitarse los tejidos comunitarios, la modernidad y los mandatos de lo público desde el Estado, marginan y excluyen el espacio de lo doméstico, tradicionalmente transitado por las mujeres indígenas, despojándole de su aspecto político y dentro de este, de su capacidad de tomar decisiones colectivas. También se resquebrajan los vínculos y la protección entre mujeres, en tanto la vida privada se va encapsulando e individualizando cada vez más. Es así como la autora señala que la despolitización de estos espacios los vuelve frágiles y vulnerables cuando la colonialidad

del poder se entromete en lo privado, norma a las familias, limitándolas a la conyugalidad y rompiendo con los lazos comunitarios y de apoyo mutuo que las protegían.

Además, el Estado reglamenta a los pueblos indígenas, elaborando leyes que los reconozcan como tal en tanto se mantengan fijos y estáticos, en vez de reconocer su acontecer colectivo en permanente definición y reelaboración, desconociendo así su historia, los contextos y su devenir. Esto es especialmente pernicioso en el caso de las mujeres, ya que como hemos visto, al quedar fijadas en roles y costumbres estáticas, van quedando presas de la dominación.

Para Segato (2011) este fijar y darle importancia política a una tradición concebida como estática e inamovible, como la dualidad, es pernicioso en tanto lo que se suelen mantener son formas y espejismos de rituales, formalidades y nombres, ocultando cambios estructurales que ha insertado la colonialidad del poder, y que dan la idea de tradición a costumbres dañinas y violentas hacia las mujeres:

“Este pasaje es sutil, y la falta de claridad sobre los cambios ocurridos hace que las mujeres se sometan sin saber cómo contestar la reiterada frase de los hombres del “siempre fuimos así”, y a su reivindicación de la manutención de una costumbre que suponen o afirman tradicional, con la jerarquía de valor y prestigio que le es propia. De allí deriva un chantaje permanente a las mujeres que las amenaza con el supuesto de que, de tocar y modificar este orden, la identidad, como capital político, y la cultura, como capital simbólico y referencia en las luchas por la continuidad como pueblo, se verían perjudicadas, debilitando así las demandas por territorios, recursos, y derechos como recursos.” (Segato, 2011, pág. 45)

Mattus (2009) plantea que a las mujeres Mapuche se les ha asignado el rol de ser las socializadoras de la cultura, depositarias de lo mágico, religioso y reproductoras del orden biológico y cotidiano, mientras que los hombres no externalizan su cultura en lo visible y se congregan en sociedades políticas para luchar por sus derechos. Por otro lado se señala que ellas, a nivel público, han cumplido el rol secundario de engrosar numéricamente los planteamientos y manifestaciones.

Es interesante abordar el cómo estos movimientos han reflexionado e interrogado a la costumbre, concebida esta como esencialista y “pura” que, por un lado permite a los

Pueblos indígenas reivindicar sus derechos y por el otro, posiciona estáticamente mandatos que oprimen a las mujeres.

A pesar de los cambios estructurales que la modernidad inserta en las comunidades indígenas, Segato (2011) plantea que ésta también lleva a pensar que las cosas siguen iguales, señalando como verdad una esencia cultural. Esto lo hace mediante la producción de discursos morales que incluyen los términos “costumbre” y “tradición”, pensándolos como la esencia de lo indígena.

Esto nos permite concluir que muchos de los prejuicios morales hoy percibidos como propios de “la costumbre” o “la tradición”, aquellos que el instrumental de los derechos humanos intenta combatir, son en realidad prejuicios, costumbres y tradiciones ya modernos, esto es, oriundos del patrón instalado por la colonial modernidad. En otras palabras, la supuesta “costumbre” homofóbica, así como otras, ya es moderna y, una vez más, nos encontramos con el antídoto jurídico que la modernidad produce para contrarrestar los males que ella misma introdujo y continúa propagando. (Segato, 2011, pág. 43)

Sin embargo Segato (2011) plantea que dichas categorías constituyen prejuicios instalados por la colonialidad moderna, dando paso a una falsa impresión de continuidad que aparentemente permanece, pero que ahora es leída por una estructura diferente. Esto hace que las mujeres se sometan bajo el discurso de que siempre esa cultura fue de esa manera, achacándoseles además la culpa de que si tocan esta estructura tradicional se verán perjudicadas las luchas y demandas de sus pueblos.¹

El argumentar la reivindicación de derechos mediante el rescate de la cultura ancestral también es un arma de doble filo al plantear que ciertas costumbres de dominación hacia las

¹ Hernández (2001) señala que las mujeres zapatistas han cuestionado aquellas costumbres que las hacen vulnerables, poniendo en tela de juicio la dicotomía tradición/modernidad, puesta en vigencia por los indigenistas oficiales en México, señalando que las mujeres indígenas reivindican la diferencia cultural a la vez que demandan el derecho a cambiar las tradiciones que las excluyen, privilegiando aquellas que no las dañan, ampliando así el concepto de cultura, readaptándolo a los nuevos tiempos y reinventándolo. Algunos de estos logros han sido cuestionados por el feminismo hegemónico, tal como los señala Hernández (2001), debido a que no han sabido contextualizar demandas tan importantes como que los maridos violentos no vayan a la cárcel, ya que de hacerlo las mujeres quedan en una situación de pobreza y desprotección, o bien la ley contra la infidelidad, que en el mundo indígena en el que fue enarbolada supone mucha violencia y desprotección.

mujeres serían parte de una tradición inamovible. Los movimientos sociales se encuentran en esta encrucijada y la han resuelto de diversas maneras.

Calfio (2008) plantea que las visiones que encasillan a la mujer indígena en una elaboración idealizada de la cultura originaria, provienen desde afuera y están destinadas, por distintos fines políticos, a mantener a los Pueblos Indígenas pensándose como grupos étnicos suspendidos en el tiempo, estancos, que no se adaptan ni re elaboran sus costumbres con los nuevos tiempos. Esto constituye un peligro en tanto:

“dicha visión de grupos humanos congelados en una idea de etnicidad irreal, a la larga, más que proteger a una cultura amenazada, la desprovee de lo esencial de todo sistema: una cultura que es tal en la medida en que cuente con individuos dispuestos no solo a reproducirla sino a cuestionarla y readaptarla constantemente.”. (Calfio, 2008: pág. 448)

Para la autora esta búsqueda de ideales cosmológicos aleja muchas veces a las mujeres indígenas de la denuncia sobre los conflictos como la violencia intrafamiliar, que muchas veces es legitimada en nombre de la tradición. Calfio (2008) hace un llamado a poder cuestionar la cultura, analizarla y re elaborar políticas públicas desde la realidad de hoy, defendiendo el postulado de que las mujeres tienen hoy una sociabilidad distinta, recreada constantemente y ocupan cargos políticos en organizaciones e instituciones representativas. Para Calfio (2008) la tradición de las mujeres ligada a la reproducción biológica y cultural no es neutra y se repite hoy en día como un valor dentro de los movimientos Mapuche, dándoles la tarea a las mujeres de ser las reproductoras de la cultura. La autora señala que esta tarea debería ser compartida entre hombres y mujeres.

Vemos así que no hay consenso en el tratamiento del tema de la costumbre, ya que esta se torna política y reivindicativa de la diferencia, pero muchas veces se convierte en un dictamen moral que constriñe a las mujeres a roles estáticos que reproducen mecanismos de dominación hacia ellas.

Un planteamiento que viene a dar respuesta a este apego a la tradición es que las costumbres no son esenciales ni estáticas, se readaptan a los tiempos. Al respecto, Segato (2011) señala que:

“se advierte, de esta forma, que la costumbre puede ser cambiada y en verdad se modifica constantemente, pues la permanencia de un pueblo no depende de la repetición de sus prácticas, ni de la inmovilidad de sus ideas. Soltamos así las amarras que sustentan la identidad, sin dispensarla, pero refiriéndola a la noción de pueblo, como vector histórico, como agente colectivo de un proyecto histórico, que se percibe viniendo de un pasado común y construyendo un futuro también común, a través de una trama interna que no dispensa el conflicto de intereses y el antagonismo de las sensibilidades éticas y posturas políticas, pero que comparte una historia.” (Segato, 2011: pág. 24)

Comprendiendo la perspectiva de que la costumbre se puede reelaborar y recontextualizar, manteniendo su significado pero adaptándose al devenir del tiempo, vemos que en la demanda Lafkenche, esta va adquiriendo ribetes políticos y se transforma en una herramienta para negociar una ley que otorga derechos territoriales efectivos y que permite a las comunidades administrar sus territorios y proyectar sus usos a futuro.

En este marco, las costumbres y prácticas territoriales de las mujeres, que se tenían relegadas al ámbito de lo privado y al interior de las comunidades, cobra importancia y pasa a ser un elemento político de negociación.

En la esfera contraria a lo que recién planteábamos, las feministas descoloniales señalan que muchas veces las costumbres se descontextualizan de los contextos en las que tenían sentido y se toman sin sus ramificaciones lo que las hace desarticularse de las redes en las que fueron tejidas (Segato, 2011) Tal es el caso de tradiciones machistas que fueron surgiendo a lo largo de la historia y se tienen por ancestrales, dando pie a una dominación masculina hacia las mujeres indígenas.

En el marco de la lucha contra las costumbres opresoras, las mujeres zapatistas llevan la ventaja y han reflexionado largamente al respecto, enfrentando al que Hernández (2001), denomina como “el fantasma del uso costumbrismo”.

“Las mujeres indígenas están dando la pauta de cómo repensar el multiculturalismo y la autonomía desde una perspectiva dinámica de la cultura, que a la vez que reivindica el derecho a la autodeterminación, lo hace a partir de una concepción de la identidad como construcción histórica, que se está formando y reformulando cotidianamente” (Hernández, 2001:pág. 220-221)

Recapitulando entonces, tenemos que dentro de los cuestionamientos a la costumbre propuestos por las feministas descoloniales, especialmente las indígenas de América latina, encontramos una crítica al concepto de complementariedad indígena, al que se le atribuye

un modo encubierto de opresión, con el argumento del esencialismo indígena. Sin embargo veíamos que esa misma costumbre también puede ser utilizada como herramienta política.

Sanción social y efectos sobre el accionar político de las mujeres

Dentro de los movimientos sociales indígenas las mujeres suelen encontrar un techo que dice relación con la sanción social que enmarcan las conductas diferenciada por género. Estas refieren al control cultural de las actitudes y la sexualidad femenina, lo que incide directamente en la adquisición de poder político, en la ocupación de cargos públicos dentro de sus respectivas organizaciones.

María Tapia (2016) analiza esta situación para las indígenas kiwcha en Ecuador, señalando que el acceso y permanencia de las mujeres en espacios de toma de decisiones está enmarcado dentro de reglamentaciones en torno a los roles asignados a las mujeres, en especial el que ya veíamos de preservar la cultura, debiendo someterse a la regulación de las comunidades de los accesos a los espacios públicos y una serie de valores esperables para los roles que se ocupan.

Como hemos visto a lo largo de esta revisión teórica, el rol de los hombres en lo público está aceptado (Segato, 2011), tanto como interlocutores con el Estado como representantes de sus comunidades y la voz en la toma de decisiones. Para ellos, el salir a lo público implica también una permisividad cultural en cuanto a tener varias parejas sexuales. Tapia (2016) señala que incluso en estos nuevos espacios de socialización es esperable que establezcan relaciones con otras mujeres, mientras que para las mujeres, la sola sospecha de que quieran acceder a cargos dirigenciales para tener otras parejas las deslegitima, cohibe y pone en cuestionamiento sus habilidades. Esto genera sospechas de su valía como dirigentas.

Tapia (2016) concluye que el chisme ligado a la sexualidad de las mujeres las constriñe, las llena de dolor, miedo, frustración, merma su autoestima y por ende las capacidades de liderazgo y tensiona su ser mujer con su rol dentro del grupo indígena. Además este control

social desmotiva a muchas mujeres a siquiera presentarse a cargos públicos dentro de sus organizaciones. Como solución a esta problemática expone que muchas dirigentes han buscado aliados en el ámbito de sus familias, se han empoderado con las herramientas que otorga la educación y han salido a espacios públicos a pesar de los chismes, logrando en muchas ocasiones, vencerlos.

Para Calfio (2008), la participación política de las mujeres Mapuche se nota con mayor fuerza en las tres últimas décadas. Esto lo atribuye por un lado al propio proceso de empoderamiento de las mujeres y por el otro al accionar institucional de diversos actores públicos en materias de género.

Con este último planteamiento se acerca más a la agenda de las demandas del mismo feminismo hegemónico criticado por las autoras descoloniales, ya que atribuye a la modernidad y a las agencias del desarrollo, burocráticas e institucionales, el rol de ir empoderando a las mujeres en demandas de género más universales.

Cuminao (2009) señala que la participación en organizaciones va llevando también a construir discursos en torno a ser mujeres Mapuche.

(...) “El hecho de participar activamente en procesos organizativos potencia una mayor conciencia de la condición de género” (Cuminao, 2009: pág. 115).

Sin embargo, plantea que estas posturas en torno a lo femenino

“No implican necesariamente la asunción y la conciencia de una política e ideología feminista. En este caso la dimensión cultural y étnica es un componente importante y diferenciador que entrega sentidos de identidad” (Cuminao, 2009: pág. 115).

Siguiendo a Cuminao (2009) tenemos que la experiencia organizacional con sentido de identidad, basado en las dimensiones culturales y étnicas de la cultura Mapuche, va apoyando el que existan discursos en torno a ser mujer Mapuche. Acá nos encontramos nuevamente con la discusión entre la cultura que puede aplastar a las mujeres pero a su vez las reivindica, tal como lo observábamos para el caso Lafkenche. *“Las reivindicaciones surgen no como cualquier mujer, sino desde la perspectiva Mapuche de ser consideradas*

como tales y entendidas cuando tienen que cumplir con ciertos deberes familiares y culturales.” (Cuminao, 2009: pág. 115)

Sin embargo, la autora señala que muchas dirigentas Mapuche que han contribuido profusamente a los movimientos sociales han sido invisibilizadas y han pasado al olvido, no así los líderes hombres.

Los roles de género al interior de los movimientos indígenas latinoamericanos también han sido revisados de manera crítica, cuestionándose si la realización de roles domésticos dentro de las organizaciones constituye o no poder político y representa incidencia de las mujeres en las luchas. Forbis y Richard (2016) toman a Gladys Tzul para explicar la importancia del trabajo reproductivo en las luchas colectivas, como por ejemplo en la preparación de alimentos que sustentan a los manifestantes. Es así como plantean que hay que darle centralidad a los aportes tradicionales de las mujeres, señalando que el colonialismo ha tendido a desvalorizar estas contribuciones.

Para comprender la valoración de la mujer dentro del mundo indígena es importante conocer cuál es el lugar que se le da a su trabajo dentro del universo de valoraciones culturales. Sabemos que las mujeres indígenas tienen roles activos en sus economías, pero que estos no son considerados al momento de evaluar a la mujer en su entorno social.

“Es a través del trabajo como los sujetos de una comunidad adquieren un reconocimiento determinado, un status y prestigio, se les permite participar en el ámbito de lo compartido socialmente y se les otorga unos rasgos definidores de su propia identidad. Y es que los grupos humanos, definen una parte de su identidad a través del trabajo, porque por muy instrumentales o impersonales que puedan ser las tareas que se realicen, para el trabajador se trata de una experiencia personal, de una forma de relacionarse con la realidad en que vive, de identificarse y de ser identificado.” (Téllez, 2001, pág. 2)

Al igual que en la pobreza de mujeres no indígenas, la dedicación de las mujeres indígenas a labores domésticas no remuneradas incrementa la pobreza medible en bienes. Gran parte de sus vidas se dedican a obtener y recrear actividades que no son las consideradas en los presupuestos familiares, orientadas al cuidado y reproducción de los hogares. Téllez (2001) relaciona esta subdivisión con representaciones ideológicas, que ponen en un lugar de desvalorización el trabajo de las mujeres.

(...) “Lo que los hombres hacen es producción, mientras que la responsabilidad principal de las mujeres es la esfera de la reproducción, es decir, las tareas domésticas. El problema de esas identificaciones es que sirven directamente para confirmar el dualismo presente ya en la división sexual.” (Téllez, 2001, págs. 5, 6)

Este trabajo doméstico, en el caso de las mujeres Lafkenche, va orientado a satisfacer las necesidades de confección de productos, de abrigo, de alimentación y salud de las familias y como veremos en el desarrollo, tampoco es valorado desde el punto de vista productivo.

Los usos y costumbres de las mujeres indígenas rurales se encuentran arraigados en lo territorial, lo extractivo, la interacción directa con el hábitat.

(...)Las mujeres y los hombres establecen relaciones muy distintas, no sólo con el resto de la sociedad, sino también con sus territorios y recursos, o con su biodiversidad. Así mismo, hombres y mujeres, desde su perspectiva y desde el papel que juegan en la sociedad, tienen conocimientos, percepciones, representaciones y prácticas diferentes acerca de la naturaleza; organizan su conocimiento de manera diferente y lo mantienen y transmiten también de manera disímil. Como resultado de esta diferenciación y especialización de género, el conocimiento y las prácticas que tienen las mujeres inciden en el acceso, uso y control de la biodiversidad. Esto genera diferentes percepciones, establece prioridades en cuanto a las representaciones y usos del conocimiento tradicional y la naturaleza, e impacta la manera como se socializa, registra y transfiere a las generaciones futuras. (Donato, 2007, pág. 13)

Las mujeres Mapuche de hoy ocupan otros espacios; asalariadas agrícolas, trabajadoras y estudiantes, migrantes, entre otros. Es así como los roles de mujeres Mapuche hoy se hayan desarticulados por la modernidad y solo pensados como estáticos y representativos de la cultura tradicional representada en los discursos.

Hoy en día, bajo la equivalencia entre valoración del trabajo de hombres y mujeres e ingresos monetarios, se ha tendido a devaluar el trabajo de las mujeres indígenas aunque esta pueda llegar a ser la base del sustento de las familias.

(...)”lo que las mujeres hacen es tratado por definición como perteneciente a la esfera doméstica, simplemente porque lo hacen las mujeres. Un efecto de esto es hacer invisible cualquier actividad a la que se dediquen las mujeres que manifiestamente no pueda ser tratada como doméstica, por ejemplo el trabajo asalariado. (Téllez, 2001, pág. 6)

Rebolledo (1991) da una explicación respecto a la valoración de las actividades de las mujeres dentro de sus economías domésticas, específicamente al trabajo artesanal destinado a la venta pero también a la reproducción de sus familias, señalando que este es poco valorado ya que se lo considera parte de lo cotidiano y doméstico.

“El trabajo artesanal, por el hecho de ser una actividad que se realiza de manera aislada, al interior del hogar y en los tiempos de descenso de las tareas reproductivas, no es percibido-tanto por las artesanas como por los consumidores- como un trabajo (...)”
(Rebolledo, 1991 , pág. 19)

Gargallo (2014) señala que el trabajo de la mujer indígena ha sido devaluado a lo largo de la historia, lo que incide directamente en una situación de dependencia de las mujeres en relación a los hombres de su comunidad y a los mercados compradores de sus producciones que en gran medida corresponden a productos agrícolas y artesanías. La autora señala que cuando las mujeres indígenas reflexionan en torno a su condición y enarbolan luchas emancipadoras, revalorizan su trabajo, adquiriendo la conciencia de su valor e importancia dentro de las economías indígenas.

“Constantemente en foros y en reuniones ante representantes de los Estados nacionales o de la organización de las naciones unidas, denuncian su condición de explotadas y marginadas; no obstante, se niegan a aceptar que la condición de pobreza con la que la cultura capitalista las identifica es inherente a su identidad. Cuanto más participan de las reivindicaciones de las identidades de sus pueblos, afirman que sus conocimientos, sus habilidades manuales, su capacidad reproductiva son una forma de prosperidad”
(Gargallo, 2014: pág. 27)

En estas actividades las mujeres son consideradas aún menos productivas, debido a que sus actividades van orientadas a trabajos no remunerados. Al no contar con remuneraciones ni actividades económicas validadas, se ven empobrecidas monetaria y simbólicamente. Sin embargo ellas como generadoras de alimentos, recolectoras directas del mismo e intercambiadoras de semillas, recursos y productos artesanales van contribuyendo de manera significativa a la reproducción de sus unidades domésticas. Es así como esta cotidianeidad de los elementos con los que las mujeres realizan los oficios aprendidos

desde sus madres, lleva a que sean parte naturalizada de los hogares, y cómo ya venimos mencionando, no sean valorados en el contexto de las economías domésticas.

De la Cadena (De la Cadena, 2008) señala para la comunidad de Hitapampa, cerca de Cuzco Perú, que los trabajos realizados por las mujeres indígenas no son considerados como tales, aún cuando realicen un considerable aporte a las economías domésticas. Se encuentran culturalmente descalificados al interior de sus comunidades.

En el mundo Mapuche encontramos este mismo tipo de valoración del trabajo doméstico, y por las formas de herencia, matrimonio y residencia, las mujeres Mapuche tienden a migrar a los centros urbanos y muchas de ellas salen a trabajar de empleadas domésticas, al no tener un espacio en las economías rurales. La mayoría de ellas sigue aportando con su sueldo al campo una vez que migran; por esto y para efectos de esta tesis, cobra importancia considerar estas valoraciones respecto al trabajo femenino al analizar las demandas que tienen como base prácticas de mujeres en los territorios.

Territorialidad y etnoterritorialidad en la demanda Lafkenche

El territorio como contexto conforma el eje espacial y simbólico en el que las poblaciones indígenas rurales configuran sus economías, su sociabilidad y su cultura. Dentro de este caso se encuentran los Mapuche Lafkenche.

Ther (2012) y Barabas (2003) incluyen la noción de tiempo para comprender los territorios, planteando que es a través del tiempo en los que estos se van conformando, plasmando e incorporando significados y formas de relacionarse y vivenciarlos.

Considerando la importancia de los territorios para las poblaciones indígenas es que podemos dimensionar los efectos de los desplazamientos forzosos de poblaciones, impulsados por los proyectos de desarrollo a nivel de Estado.

Se considera muchas veces que las actividades económicas realizadas por los indígenas no tienden al desarrollo, por ser orientados a la autosubsistencia y a ganaderías y agriculturas a pequeña escala. Los países privilegian instalar en esos territorios industrias que sean productivas y generen ganancias.

Las concepciones sobre el desarrollo instalan así una relación asimétrica entre mundo urbano y rural, donde las necesidades urbanas se resuelven a partir de la invasión y sobrexplotación de territorios rurales. Generalmente apunta a zonas donde viven indígenas, ya que la concentración de personas es poca y a la vez son lugares no explotados por el capital.

Especialmente conflictivo en comunidades indígenas rurales resulta el despojo territorial, el desarrollo afecta a sus territorios y atraviesa sus usos, costumbres y sustento. Los lugares en los que se realizan usos, costumbres y actividades económicas se ven desplazados por industrias que contaminan, eliminan la biodiversidad, secan los suelos, etc.

Las mujeres indígenas están estrechamente relacionadas con los territorios en los que habitan, es ahí de dónde sacan el sustento para la reproducción de sus familias y en donde reproducen las prácticas culturales respecto a la salud, la alimentación, la confección de artesanías y la recolección de productos de diversa índole. Así, la pérdida del control territorial, la percepción y constatación de que por medio de este se impedirá la realización de prácticas de reproducción de las economías familiares, especialmente por el tipo de división sexual del trabajo presente en la cultura mapuche, genera que las mayores perjudicadas sean las mujeres indígenas y sus familias.

Comprendiendo lo anterior se pueden desarrollar teorías críticas en torno a los procesos de “desarrollo”, cómo estos son llevados a cabo y legitimados en los países a través de políticas públicas y cuáles son las incidencias, tangibles e intangibles, que estos tienen en las poblaciones indígenas en las que operan y especialmente en el caso de las mujeres.

“En el caso de los productos no maderables del bosque nativo, por ejemplo, de los cuales depende tanto la salud, la alimentación e ingresos de muchas familias indígenas que a través del trabajo de las mujeres se abastecen de la recolección de hongos, raíces y hierbas medicinales, fibras y cortezas para la elaboración de productos artesanales y tintes, leña entre otros. Lo mismo sucede con recursos como el agua y la tierra, que habitualmente aparecen en manos de los hombres pero sobre los cuales las mujeres ejercen control y administración” (CEPAL, 2000, págs. 30, 31)

En CEPAL (2000) se explica que estas mismas prácticas llevan a que las mujeres tengan conocimientos exclusivos sobre el medio ambiente y su conservación, especialmente en los lugares donde existe una relación con recursos específicos que se encuentran bajo su

administración. Por todos los factores descritos anteriormente, la pérdida de territorios por efectos del uso intensivo de los mismos por parte de los grandes capitales primario-exportadores afecta en mayor medida a las mujeres indígenas, a la ecología de los espacios que habitan y al sustento de sus familias.

Ther (2012) propone una definición de territorio que para efectos del planteamiento de esta tesis y de la demanda Lafkenche resulta adecuada. En esta definición releva que es un espacio que se construye por y en el tiempo, contenedor de un conjunto de relaciones que el hombre entretejió con los suyos y con la naturaleza. Este territorio posee una dimensión política, produce dinámicas y conflictos y es el marco de una identidad espacial.

Barabas (2003) plantea definiciones para trabajar los conceptos de “espacios” y “etnoterritorios” en los grupos étnicos. Va a entender el espacio como el

“Ámbito de mayor alcance en el que se inscriben tradiciones, costumbres, memoria histórica, rituales y formas muy diversas de organización social, que van constituyendo como territorio cultural un espacio nombrado y tejido con representaciones, concepciones y creencias de profundo contenido emocional.” (Barábas, 2003: 23)

El etnoterritorio lo comprende como

“Territorio histórico, cultural e identitario que cada grupo reconoce como propio, ya que en él no sólo encuentra identificación sustento y reproducción como grupo sino también la oportunidad de reproducir cultura y prácticas sociales a través del tiempo.” (A. Barábas, 2003:23)

Molina (1995) denuncia que hoy en día, muchas de las consideradas tierras indígenas dicen relación con la propiedad ya constituida y no consideran los territorios de ocupación ancestral que fueron enajenados. Esta es una perspectiva desde el Estado Nación, que no comulga con la concepción indígena que reivindica como territorios ancestrales espacios jurisdiccionales históricos. Estos serían los verdaderos etnoterritorios, los que define así:

“los etno-territorios constituyen una categoría que da cuenta de los espacios habitados por pueblos indígenas o una parte de éstos, que poseen por característica, encontrarse delimitados por hitos geográficos reconocidos socialmente por una o más agrupaciones de una misma etnia o de otra distinta. Estos territorios son valorizados por los indígenas, al

asignarle un contenido político, económico, social, cultural y religioso. (Molina, 1995: pág. 113)

Para Molina (1995) los etnoterritorios tendrían una dimensión política, expresada como jurisdicción territorial que se rige por normas y leyes propias, dependiendo del grado de autonomía e independencia que haya logrado el grupo, por otro lado tendrían un valor económico contenido en el medio ambiente que provee los recursos necesarios para la subsistencia de la comunidad o pueblo, una dimensión social que engloba las normas, derechos y obligaciones de la población indígena que lo habita, una dimensión cultural que refleja la particularidad de la ocupación dada por los pueblos indígenas. Una forma de conocer esta dimensión cultural es a través de la toponimia de los lugares, que acuna la cosmovisión indígena. Esta dimensión otorga valoración a los espacios de la naturaleza, la flora, la fauna, la topografía, el agua, el clima, etc. La última dimensión planteada por el autor es la religiosa, que vincula lo divino con lo terrenal y contiene lugares sagrados donde los pueblos indígenas acuden a conectarse con sus divinidades por medio de normas y ritualidades.

Así, la conformación de los etnoterritorios para Molina (1995) sería multidimensional:

“(...) porque contiene todos los aspectos que definen a los Pueblos indígenas y que éstos consideran en el complejo mapa de la valoración de las particularidades y estrechas vinculaciones de sus componentes sociales y naturales. Sin embargo, todo ello se considera dentro de deslindes, límites y fronteras territoriales, ya sea para distinguirse de otros, como para organizar y ordenar el uso, posesión, aprovechamiento y/o usufructo de los espacios dentro de un territorio, que conforman los pueblos y comunidades indígenas. (Molina, 1995: pág. 115)

Barabas (2004), partiendo de la base que los indígenas son sujetos de derechos territoriales, plantea la importancia de conocer la geografía sagrada y la vivencia simbólica de los territorios indígenas para avanzar en el conocimiento de estos desde su perspectiva intangible, tan alejada de los preceptos del Estado Nación. La autora plantea que la implementación de nociones occidentales de territorio en México, desde la conquista de España en adelante ha generado que los territorios indígenas se fragmenten, fragmentándose con ello la memoria que tienen respecto a lo que son sus territorios étnicos. En este sentido sabemos en el caso de Chile que muchas veces las regiones y provincias

establecen delimitaciones imaginarias que quiebran los espacios territoriales utilizados por los mapuche. Para Barabas (2004) la territorialidad simbólica comprende lugares de conocimiento colectivo que traspasan las fronteras establecidas por el Estado Nación. La autora señala que los pueblos indígenas reconocen en la naturaleza ámbitos en los que moran sus seres sagrados. Dichos seres tienen la facultad de dar y privar a los seres humanos de bienes, fertilidad, agua, es por esto que se desarrollan rituales para establecer la reciprocidad, a la vez que se identifican santuarios en los que se puede establecer conexión con ellos. Estos factores de interacción están ligados a lugares sagrados naturales. En el caso Lafkenche lo veremos con ciertos espacios reconocidos en las prácticas territoriales en las que habitan seres de diversa índole.

Barabas (2004) propone una metodología para analizar la territorialidad, la que nos parece pertinente describir ya que entrega conceptos claves para comprender la vinculación de los pueblos indígenas con sus territorios. Así la antropóloga destaca que en la territorialidad se encuentran procesos de construcción social y cultural del espacio, que presentan hitos geográficos y simbólicos, especialmente significativos para los usuarios. Dichos lugares dejan huellas que marcan las experiencias vividas y presentan “lugares centro”, que condensan sentidos especiales que pueden ser rituales, históricos o biográficos, los que se demarcan por una geografía simbólica.

Para el caso Lafkenche hablaremos de etnoterritorialidad o territorialidad a aquella vivencia del territorio que tiene un carácter tanto simbólico, cultural, religioso como político.

CAPÍTULO IV: METODOLOGÍA

La investigación se abordó desde la metodología cualitativa, que intenta insertarse en los propios contextos de los sujetos estudiados, poniendo énfasis en las subjetividades e interpretaciones personales que los mismos tienen del mundo que los rodea:

“El investigador debe revivir en carne propia las situaciones de sus informantes, sometiéndose a sus reglas de juego y aprender a participar exitosamente, ya que el aprendizaje de los significados solo se llevaría a cabo mediante la empatía y el ejercicio mismo de esos significados”. (R. Guber, 2004: 43).

Esta metodología me pareció pertinente para abordar y dar resolución satisfactoria tanto a la pregunta de investigación como a los objetivos planteados, ya que buscó construir en conjunto con las dirigentas Lafkenche, el conocimiento que sustenta esta investigación. Es así como se consideró la visión emic, las subjetividades, las maneras de comprender y narrar el mundo de las propias dirigentas, anclándolo con sus vivencias y sentires. En palabras de Bodgan y Taylor (1987) la metodología cualitativa refiere a “(...) a la investigación que produce datos descriptivos: las propias palabras de las personas, habladas o escritas, y la conducta observable (...)” (Bodgan y Taylor, 1987: pág. 20). Consideré así las subjetividades e intersubjetividades que operan en lo social, dando voz a lo invisibilizado. Esta perspectiva me permite acceder a las particularidades, a lo no escuchado y se aleja de las realidades estancas, dadas, esencialistas y por ende, legitimadoras de los sistemas dominantes.

Dentro de la metodología cualitativa me apoyaré en la etnografía realizada en territorio Lafkenche, que como veremos va desde el año 2009 al 2017. Aguirre Baztán (1995) define la etnografía como “el estudio descriptivo de la cultura de una comunidad, o de alguno de sus aspectos fundamentales, bajo la perspectiva de la comprensión global de la misma.” (Aguirre Baztán, 1995: pág. 3), señalando que este método contiene dos etapas, la primera dice relación con la observación en terreno de lo que se quiere investigar, la segunda etapa consiste en elaborar un documento o monografía, que plasme las observaciones realizadas en terreno y el análisis realizado por el investigador.

Para la recopilación del material de análisis fue de suma importancia el poder acceder a los espacios domésticos de cada una de ellas, y desde ahí buscar el momento del día apropiado para efectuar la entrevistas, sin presiones, respetando los ritmos y si bien, aplicando la pauta de entrevistas, dejando fluir el pensamiento cuando los temas eran relevantes para ellas. Es por esto que privilegié este ambiente de confianza, recurriendo a los hogares de las dirigentas entrevistadas, realizando las entrevistas a modo de *nütram*¹, en sus contextos, luego de ponernos al día de nuestros temas, acompañarnos, contarnos las vidas, las penas, las inquietudes y los proyectos.

Para complementar la información con la que cuento y profundizar en el conocimiento de la incidencia de las dirigentas de la Organización Identidad Territorial Lafkenche en la demanda territorial de la Organización y la influencia de dicha organización en su condición de mujeres Mapuche Lafkenche utilicé como técnica principal de recolección de información la entrevistas semiestructuradas en las que están definidos los contenidos a tratar pero no hay una pauta rígida a seguir, lo que permite a los entrevistados poder explayarse en los temas en los cuáles encuentren o mayor interés, de los cuáles conozcan más, etc.

El marco epistemológico desde el que me planteo para realizar esta investigación dice relación con la Epistemología Feminista.

Para Harding, (1987) dicha Epistemología deja en claro que la ciencia responde a cuestiones de poder y ha contribuido a validar el paradigma de lo masculino como dominante. Desde esta perspectiva existe una fuerte crítica al androcentrismo que invisibiliza lo femenino.

El *stand point* feminista Harding (1987) o el conocimiento situado, retoma la idea del marxismo, en Marx (1968), de que las determinaciones sociales del productor de

¹ El *nütram* es un concepto Mapuche que refiere a una “conversación, relatos” (Quilaqueo, 2012), que lleva consigo el intercambio. Ambas personas se preguntan por el estado de la vida, lo económico, la familia y así van generando confianzas. Se van entregando recíprocamente elementos positivos, enriqueciendo lo que ya saben con las cosas que la persona va aportando. Esto también va estrechando las relaciones entre las personas y generando vínculos cada vez más profundos y duraderos.

conocimiento determinan las posibilidades de este, señalando que, el ser mujer y por lo tanto, compartir la condición marginal, otorga un privilegio epistemológico para adentrarse a investigar elementos que, desde lo masculino dominante, quedan naturalizados y por ende invisibilizados. Además las investigaciones suelen considerar que la ciencia es imparcial, lo que deja fuera la visión desde la dominación y lo subalterno.

Guber (2011) toma la perspectiva de Haraway para evidenciar cómo han ido cambiando los acercamientos metodológicos a partir de la perspectiva feminista, destacando que ahora, ser mujer, comprende un posicionamiento distinto que contiene ventajas, sensibilidades, limitaciones y formas culturales de comprender. Así, la información obtenida por las mujeres se diferencia de la del hombre. Este planteamiento deja atrás el lugar del investigador como neutral y lo posiciona desde su género.

Etapas de investigación

El levantamiento de información que da sustento a la investigación cuenta de varias etapas: En primer lugar data del año 2009 en el que comencé a trabajar en la organización teniendo como objetivo recolectar información de los usos consuetudinarios que se realizaban en el borde costero, para así dar sustento a las solicitudes de ECMPOs. En conjunto con esta actividad debía asistir a reuniones, trawünes, congresos y seminarios organizados por la Identidad Lafkenche, para apoyar en la socialización de la “Ley Lafkenche”, sus alcances, la importancia del uso consuetudinario, entre otros temas. Esta actividad continuó de manera continuada hasta el año 2013. Durante este periodo fui estableciendo una relación de confianza con las y los dirigentes Lafkenche.

El año 2014, tal como se menciona en los antecedentes, comencé a trabajar para el CNCA en una investigación en torno las prácticas de recolección de orilla que observaban los Lafkenche en los distintos territorios que componen la Organización. Toda esta trayectoria me sirvió para adquirir conocimiento sobre las prácticas Lafkenche relacionadas con el borde costero.

El levantamiento de información tanto para la elaboración de solicitudes de los ECMPOs, como para el levantamiento de información realizado para CNCA ha sido en todo momento consensuado con la organización, y dentro de un contexto político que da como garantías las confianzas pre establecidas que tienen los dirigentes y dirigentas que me acompañan con las personas de los territorios.

Gracias a este proceso la calidad de la información es profunda, esta levantada desde las comunidades y territorios locales, que en lenguaje de la organización se denominan “bases” y orientada a poner énfasis en la costumbre. La mayor parte de esta información fue levantada a través de entrevistas grupales y etnografía.

Mediante esta estrategia implementada por la organización, se garantiza que la sabiduría y conocimientos culturales que se dan por naturales y que algunas veces no se mencionan por temor a la discriminación, ahora son motivo de orgullo y motor de una lucha por el territorio. Esto trae como resultado que las personas cuenten con la confianza de relatar sus prácticas y que a la vez, estas adquieran fuerza y validez, ya que son las protagonistas de la lucha Lafkenche. Es así como la información levantada en este período es específica e inédita y conforma el sostén en el que se sitúa esta investigación.

Una última etapa consiste en el levantamiento de información que se realizó específicamente para esta tesis, que consistió en un recorrido por los territorios Lafkenche para entrevistar a las dirigentas, dirigentes y equipo técnico que componen la muestra. En esta etapa también acompañé a las dirigentas en sus cotidianos, combinando así entrevistas, conversaciones informales y actividades domésticas.

Autorización

La relación personal con la organización y sus lineamientos, me ha permitido acceder a mundos que quizá para otros investigadores pueden resultar dificultosos. Es por esto que también porto conmigo una gran responsabilidad a la hora de escoger qué información se difunde y cuál se guarda en los archivos personales.

Con el fin de realizar esta investigación he conversado con dirigentes y dirigentas de la organización para exponerles mis planteamientos y objetivos, por lo que cuento con el apoyo de los mismos para utilizar algunas partes de la información recopilada en estos tiempos. Es esta misma confianza la que también me abrió las puertas para una nueva estadía por territorio Lafkenche, con el fin de averiguar ahora la información específica que se requería para esta investigación e hizo que todas y todos los participantes firmaran sus consentimientos informados y quisieran participar con sus nombres.

Por lo anteriormente expuesto me parece importante partir de la base de relatar desde dónde me estoy situando para acceder al conocimiento que da sustento a este estudio. Es necesario entonces destacar mi profundo compromiso con la organización Lafkenche y los objetivos políticos de esta, por lo que parto de una base que la investigación no es “objetiva” ni mira a un “otro” neutro. Mi posición se sitúa en la participación activa que tengo en la organización Lafkenche, desde las confianzas y relaciones de amistad que he ido cultivando. Al asumir mi presentación de investigadora como persona real y vinculada con la historia se evidencian mis creencias al momento de ejercer la reflexión.

Siguiendo a Haraway, (1995) diremos que el acercamiento al conocimiento fue localizable, crítico y parcial, adquiriendo sentido en el contexto en el que se produce. Se construye con los entrevistados y se va creando y recreando al intercambiar ideas. Lo que se pretende es interpelar la realidad social y co construir con las entrevistadas respuestas conjuntas que sirven para complementar la lucha Lafkenche con el enfoque de género.

Incontables fueron las veces que alojé en los diferentes territorios a los que pertenecen las dirigentas y conjunto con el trabajo realizado se fueron creando espacios donde podíamos compartir nuestras respectivas experiencias de vida, maneras de entender el mundo, sueños, anhelos y temores. Esta estrecha relación se fue fortaleciendo en una multiplicidad de experiencias compartidas, tanto en los eventos, reuniones, seminarios, como en los viajes Santiago para hablar con distintos agentes políticos y en los congresos y trawünes. Estas confianzas se van incrementando y transformando en relaciones personales de cariño y respeto. En este devenir, y por mi condición de mujer, siempre me fue más fácil relacionarme con las dirigentas, manteniendo con ellas una comunicación constante, sabiendo mutuamente de nuestras vidas, acompañándonos en momentos difíciles,

riéndonos, a veces comentando, desde la informalidad y lo doméstico, la última contingencia de la organización, intercambiando opiniones, influenciándonos mutuamente y preparando el terreno para las próximas reuniones.

Es así como desde mi condición de mujer, a la que le ha tocado presenciar hechos que solo entre mujeres comprendemos, subjetividades, sentires, dolores que solo se susurran, se comentan entre mujeres como un secreto impenetrable para los hombres, vivencias y quejas que se comparten en el *nütram*, en los mates después de las reuniones, en los largos caminos de tierra o en los recorridos de buses rumbo a las comunidades, en la mirada cómplice, en las casas, en largas conversaciones donde se abre el corazón he podido acceder a inquietudes y pensamientos íntimos.

El diálogo entre las experiencias y vivencias de los actores sociales y el conocimiento académico será la fórmula a utilizarse para acceder a la información. Creemos que es en la co-construcción de conocimientos entre la experiencia de los sujetos de estudio y el conocimiento generado desde las aulas la manera en la que puedo contribuir a comprender la posición de las dirigentas Lafkenche en la organización.

“La reflexividad, desde una visión descolonial, no se trata solo de autodefinirnos en la producción del conocimiento. Desde esta postura, el punto de vista y la reflexividad implican una toma de postura en la construcción del conocimiento que debe considerar la geopolítica, la raza, la clase, la sexualidad o el capital social, entre otros posicionamientos.” (Curiel, 2014: 53)

Sin embargo las condiciones de etnicidad, clase y ruralidad no son compartidas por mí, dada mi situación de profesional, santiaguina, joven y no Mapuche. Es así como mi condición de mujer feminista contribuirá al estudio dándole perspectiva de género y relevando los saberes, percepciones y discursos de mujeres con experiencias y vidas también situadas.

Ya evidenciando mi posición en la organización y respecto a las dirigentas es necesario considerar a la organización Identidad Territorial Lafkenche como un grupo para el cual privilegiar la lucha como pueblo y los derechos colectivos es fundamental, es por esto que la metodología pretende respetar estos preceptos y con ellos a la organización y sus objetivos de lucha. Por lo mismo se privilegiará la visión emic de la organización como un todo orgánico a la hora de tomar posicionamiento.

Dentro de este margen es que las vivencias de las dirigentas se enmarcan y, casi de manera automática, todas ponemos ese límite al realizar las entrevistas, protegiendo siempre la lucha conjunta al tocar los temas. Es muchas veces cuando se apaga la grabadora la instancia en la que surgen algunas dudas, pensamientos disidentes, opiniones encontradas, etc. El tratamiento de este tipo de información, considerando la perspectiva emic y el resguardo de la lucha colectiva, se hará de manera muy delicada y buscando modos generales de decirlo. Como decíamos en el marco teórico, muchas veces el feminismo descolonial no logra resolver la tensión entre lo individual y lo colectivo y en esta tesis trataremos de resolverlo con los resguardos que comentábamos.

Interesante es también considerar el intercambio de ideas que se va dando en el proceso, o lo que podríamos considerar otra variable de la visión etic, que en el caso de esta tesis dice relación con que al plantearse los temas en las entrevistas surgían nuevas reflexiones que, si bien, estaban implícitas, no habían tomado forma en la organización. En ocasiones mientras realizaba las preguntas se consideraron puntos importantes para abordar a futuro en la

organización, nuevos elementos que pueden servir como herramientas para la lucha y se retomaron algunos temas que si bien, no se tenían como prioritarios, dan cuenta de elementos a reforzar, tal como lo veremos en el desarrollo de la investigación.

Muestra

Como el presente estudio intenta caracterizar y analizar la realidad de una organización social de manera cualitativa, no se buscará necesariamente la representatividad del universo, constituido por la totalidad de las dirigentes Lafkenche. Lo que se busca es identificar y caracterizar dinámicas y discursos particulares al interior de la organización, independiente del peso proporcional de las dirigentes respecto al universo.

Además de la información de las entrevistas se cuenta con el trabajo en terreno que he realizado desde el año 2009 hasta la fecha en territorio Lafkenche.

En total fueron entrevistadas 8 dirigentes Lafkenche.

Para escoger a las dirigentes que participarían en las entrevistas semi estructuradas se privilegiaron los siguientes factores:

- Se consideró el que hayan participado en algún momento de la Organización, desde el año 2000 hasta la fecha, en 10 o más asambleas.
- Que se distribuyan entre representantes territoriales de base y representantes en la Organización.
- Nivel de conocimiento cultural Mapuche
- Trayectoria política.
- Los rangos etéreos de las entrevistadas irán desde los 30 a los 80 años.

Conjunto con las dirigentes se entrevistaron dos dirigentes de la organización, tres mujeres que se desempeñan como apoyo técnico en la misma y una dirigente Lafkenche que no pertenece a la organización y que tiene poder político en la comuna en la que es concejala. Se complementaron las entrevistas con estos entrevistados para poder triangular la información desde diferentes puntos de vista.

Nombre	Territorio	Caracterización
Dirigentas Identidad Territorial Lafkenche:		
Gloria Fernández	Lebu	Dirigenta joven, de 38 años. Tiene educación básica, convive y tiene tres hijos. Es presidenta del territorio de Lebu y pertenece a la comunidad Nuevo Amanecer. Participa en la Identidad Lafkenche desde el año 2010 a la fecha. Se liga a la política en su territorio debido a la contaminación que estaban provocando las forestales al fumigar y que afectaban a los niños. Dice que es más bien tímida, con la dirigencia ha ido perdiendo la vergüenza a expresar sus ideas y hablar en público. El año 2016 participa en la coordinación de un congreso Lafkenche en su territorio y se desempeñó como dirigenta base, lo que la hizo adquirir mucha experiencia. <i>“Entonces cuando fueron a inscribirlo, porque yo no sabía nada del tema de comunidades, nada, nosotros empezamos con el tema cuando fumigaban acá, entonces nosotros dijimos, como junta de vecinos no podemos defendernos mucho, entonces armamos la comunidad para poder defendernos de todo el tema que era forestal y yo no sabía cómo se manejaba el tema de comunidades”</i>
Lorenza Ñanco	Tirúa Norte	71 años, casada y 4 hijos. Cursó hasta educación básica, hoy en día es educadora tradicional. Tiene un vasto conocimiento cultural, maneja el telar y durante su vida se relacionó con las prácticas de recolección de orilla para la subsistencia de su familia. Hoy en día tiene un invernadero por proyecto PDTI, pertenece a la comunidad Esteban Llevilao. Ha participado en múltiples actividades Lafkenche, tales como marchas, cabalgatas, trawün, congresos, etc. Participó activamente de la elaboración de la Ley Lafkenche. Es referente en todas las actividades de su territorio actuando como dirigenta de base y conocedora cultural. <i>“Harta controversia tuve yo en mi comunidad aquí, yo siempre... vamos hay una reunión que hay que ir a...no sé, a Temuco, hay un levantamiento en tal parte vamos...”no, para qué, nos van a tomar presos”. Bueno y por qué nos van a tomar presos, porque nosotros no le hemos hecho daño a nadie, estamos en lo propio. Como le vamos a mostrar a los hijos, los nietos como vivíamos nosotros, quienes éramos nosotros. Nosotros tenemos que decirlo con hechos, no con palabras no más.</i>
Nolfa Liempi	Carahue	54 años, soltera y sin hijos. Pertenece al territorio de Hueñalihuén, comunidad José Paineicura. Comenzó a trabajar de empleada doméstica recibiendo sueldo a los 18 años. Migra a Santiago en varias ocasiones, siempre trabajando en casa particular, actividad que desempeña por estos días, al principio tuvo que aguantar discriminación y humillaciones, pero con el tiempo y con la pertenencia a la dirigencia se ha ido empoderando

		<p>y reclamando sus derechos. Trabaja en el tema del borde costero desde los 40 años, desde la organización Newen Pu Lafkenche², participando activamente del proceso de gestión de la Ley Lafkenche y de la construcción de la solicitud de EMPO en su territorio. Es una de las dirigentas emblemáticas de la organización, siempre participa en las actividades y reuniones que esta organiza. Su estilo de liderazgo es muy cercano, suele recorrer el territorio a pie, visita casa por casa para llevar la información a las comunidades. Ella se autodefine como algo tímida y le cuesta la confrontación. Es de las dirigentas que gustan de cocinar y se ofrece a hacerlo en la mayoría de las instancias en las que participa. Gran manejo cultural <i>“Es que en mi caso es diferente, yo siempre he estado sola, yo nunca he dependido de un hombre, yo siempre he trabajado desde muy joven. Pero siempre fue así mi vida, nunca he vivido en pareja y no he tenido pareja, y si he tenido no ha sido una cosa a largo plazo. Me ha ayudado a ser más libre, porque ser dirigente y ser dueña de casa no es normal, porque una mujer de campo cría, cría de todo, tiene su casa, tiene su huerta. En cambio yo sí puedo participar de esas actividades, trabajar en el tema social sin que nadie me reclame.”</i></p>
Ana Quirilao	Carahue	<p>63, casada, 6 hijos y, en sus palabras, varios hijos postizos. Dirigenta de base del territorio de Hueñalihuén, pertenece a la comunidad José Painecura. Nunca ha migrado de su territorio, ha hecho su vida y criado a sus hijos ahí, trabaja en su huerta, criando cerdos, pollos, se crió trabajando en torno al mar y la recolección de orilla. Posee una vasta sabiduría en temas culturales y ha estado presente en varias de las actividades y de las reuniones de contenido de la organización. <i>“Querer apoyar, apoyar a los hombres cuando los hombres salen, como estamos nosotros dentro del registro de la Newen, yo por eso salgo, por la Newen, y soy parte de la directiva del año pasado, secretaria de la Newen, porque no había nadie más que se tomara el cargo, así que yo fui la que me encargo.”</i></p>
Ximena Painequeo	Budi	<p>47 años, 3 hijos y convive. Cuenta con educación básica. Es dirigente del territorio del Budi y pertenece a la Identidad Lafkenche desde el año 2010 hasta la fecha. Es educadora tradicional y ha sido candidata a concejala por su territorio. Manejo del idioma y cultural, además realiza prácticas de recolección de orilla. Conduce un programa de televisión local, en mapudungun. <i>“No le tomaba importancia. Y volver, tomar la importancia fue bonito, yo creo que también el hecho de que yo me fui a trabajar en familias que tienen plata como asesora del hogar, entonces me preguntaban... sabían que yo era mapuche, me preguntaban qué significaba el nguillatún y yo no tenía respuesta, me hacían preguntas, el casamiento y nada más, qué se hace, cómo se hace, no tenía respuestas.”</i></p>

² Organización mapuche Lafkenche del territorio de Carahue, sus dirigentes a la vez pertenecen a la Identidad territorial Lafkenche y comparten lineamientos en común, sobre todo en lo que refiere a la implementación de la ley Lafkenche.

		<i>Entonces por todas esas preguntas, por sentirme tan ignorante de todo lo que es de mi pueblo, al volver acá quise saber y aprender, y así fui sabiendo y valorando.”</i>
Pérsida Cheuquena	Teodoro Schmidt	46 años, dos hijas y soltera. Cuenta con educación superior. Desde pequeña que salía a trabajar al mar. Pertenece al territorio de Trewaco, comuna de Teodoro Schmidt y a la Comunidad Marcelo Travol Anca. Actualmente es dirigente de su territorio y de la Identidad Territorial Lafkenche, organización en la que participa del año 2000 hasta la fecha. En algún momento trabajó de asesora del hogar en Santiago. Tiene un gran manejo cultural y político, siendo formada en política desde pequeña. Es la dirigente emblemática de la organización, siendo la única mujer en detentar el cargo de presidenta. Posee un gran poder de convocatoria. Maneja la cultura y por ende los códigos y las normas culturales de las comunidades mapuche, lo que consiste en una gran ventaja al momento de convocar y comunicar como dirigente. <i>“El hecho de haber estudiado yo creo que sí, de alguna manera me ayudó, y el hecho de salir a otros lados también, adquirir otra experiencia pero más de mis papás, yo tengo mucho más de mis papás, porque nada se paga con esa escuela no más y mis papás eran siempre así, sociables, quien llegaba aquí, todos pasaban para adentro, ponían más agua a la olla para aumentar ese plato de porotos, se los ponía todos iguales, siempre fueron así mis viejos y yo aprendí de ellos, de lo poquito que hay, hay que saberlo compartir y eso llega bien”</i>
Myriam Yefi	San Juan de la Costa	52 años, separada y 3 hijos. Cuenta con educación media, cursándola de adulta. Es dirigente del territorio San Juan de la costa con gran reconocimiento y capacidad de convocatoria territorial. Posee un conocimiento cultural respecto a su territorio, ha participado de la organización desde sus comienzos y desde pequeña se realiza prácticas de recolección de orilla. <i>“Bueno, eso fue algo bien particular, porque yo creo que cuando uno tiene sus raíces y ve en riesgo el tema de que le están quitando estos espacios, de que viene un particular, las tierras se venden en remate, entonces estos dicen ‘no’, no puede quedar en manos de particulares, es de nosotros, o sea es mía, es mi territorio, entonces a pesar de no tener ninguna experiencia en el tema dirigencial, me metí de cabeza.”</i>
Yohana Coñuecar.	Hualaihué	Joven dirigente Lafkenche perteneciente al territorio de Hualaihué, 23 años, una hija y convive con su pareja, posee estudios superiores de Técnica profesional en acuicultura. Potente dirigente de base, ha estado participando activamente del proceso de solicitud de espacio costero en su territorio, encabezando varios de los procesos en el mismo. <i>Un importante logro hoy es que las organizaciones que hacen uso del mar entiendan la ley Lafkenche y vean que es una oportunidad de generar un control territorial y eso es una ganada pues antes del 2016 la ley Lafkenche era una especie de amenaza terrorista y una cuestión que solo</i>

		ocasionaría daños y mucho perjuicio, pero hoy los dirigentes lo ven de otra forma y eso es una buena señal.
Apoyo técnico Organización:		
Evangelina Faúndez	Tirúa Norte	Apoyo técnico Lafkenche. Desde pequeña ha estado vinculada a la causa mapuche y es apoyo incondicional de la Identidad Lafkenche. Estudió Contabilidad General después Técnico en Administración con mención en gestión pública y finalmente ingeniería de ejecución en administración de empresas. Actualmente trabaja como directora del cargo Administración y finanzas en la Municipalidad de Tirúa. Presente en la mayoría de las actividades Lafkenche y muy presente en las actividades de planificación.
Marisol Huenuman	Carahue	Lafkenche del territorio de Carahue, Planificadora social de profesión. En un principio se vinculó con las labores políticas de su territorio, hasta que el año 2007 ingresó a trabajar como administrativa en la organización. Marisol a la vez se desempeñó como apoyo técnico y estuvo a cargo de la casa Lafkenche, de los estudiantes, de recibir a las y los dirigentes que alojaban cuando viajaban.
Cristina Ñancuqueo	No aplica	Apoyo técnico de la organización Lafkenche, de profesión Bióloga en Gestión de Recursos Naturales, participa desde el año 2008 ingresó como profesional joven de Servicio País en el año 2006 y se ha convertido en un pilar fundamental de asesoría de la organización. Participó activamente en el proceso de discusión de la ley Lafkenche y se maneja a cabalidad en su aplicación, desempeñándose tanto en las relaciones con lo político gubernamental como en lo político interno de la Identidad Territorial Lafkenche.
Dirigentes Identidad Territorial Lafkenche:		
Adolfo Millabur	Tirúa	Dirigente Lafkenche de la organización, ha sido presidente de la organización, pertenece al territorio de Tirúa norte y actualmente es alcalde de la comuna de Tirúa.
Miguel Cheuquema n	Osorno	Dirigente Lafkenche de la organización, fue presidente de la misma y además se desempeña como apoyo técnico desde su profesión de trabajador social. Pertenece al territorio de Osorno.
Dirigenta Lafkenche		
Prosperina Queupuan	San Juan de la Costa	Dirigenta Lafkenche, no pertenece a la organización. Ha trabajado largamente en el tema de los derechos de las mujeres mapuche y actualmente es concejala de la comuna de San Juan de la Costa.
Fuente: Elaboración propia		

CAPÍTULO V, ANÁLISIS

Autopercepciones, descripciones y caracterización de las dirigentas Lafkenche

Al interior de la organización Lafkenche las dirigentas han ido desplegando diferentes roles, utilizando como herramientas para ello sus fortalezas y carencias, conocimientos y temores; en suma, todo lo que ellas son en tanto mujeres Lafkenche desde su interseccionalidad de mujeres indígenas rurales y vinculadas a prácticas de recolección en función de los intereses y requerimientos de la organización.

A su vez, y cómo veíamos en los antecedentes, múltiples son las herramientas que esta agrupación ha desplegado para conseguir sus objetivos en el contexto del multiculturalismo neoliberal, replegándose hacia el interior de los territorios, desplegando su negociación política hacia los espacios públicos, posicionando política pública e innovación en materia de derechos indígenas, negociando con los políticos de turno, aprovechando contingencias como los periodos electorales, organizando a las bases en función de sus intereses, etc. En este contexto se han ido necesitando distintos tipos de dirigencia para los diversos requerimientos de contingencia de la organización.

“ Mira... yo lo que he visto es que siempre en las comunidades y en las organizaciones tienen sus tipos de líderes, y si por ejemplo, si es una reunión con el Alcalde, con gente huinca, ellos saben quiénes tienen, quienes son los que tienen que hablar, generalmente hay hombres o mujeres, partes por igual. Ahora, si es esto más una reunión, por ejemplo, hoy día se han levantado machis, se han levantado también reuniones más tradicionales, también va por el liderazgo que ahí hay líderes mujeres, por ejemplo aquí hay muchas maestras de ceremonias, más que hombres... pero se ve como las habilidades y las particularidades o estrategias de ver quién tiene como un poco los conocimientos, y esto es compartido igual...” Prosperina

Es así como las y los dirigentes van ocupando roles dentro de la organización, los que a modo de simplificar definiremos como roles políticos, roles administrativos, roles domésticos y roles “culturales”. Las maneras de ocupar estos roles tienen una especificidad

de género, reconocida en los discursos y visibles a través de la observación etnográfica en las dinámicas de la organización. Cada uno de estos roles van adquiriendo distintos grados de importancia en las diferentes etapas que transita la organización y van siendo satisfechos a través de las capacidades individuales y específicas de las y los dirigentes.

Las dirigentas se han ido posicionando en estos roles en menor o mayor medida, desempeñándolos de manera funcional a la organización, algunas veces poniéndolos en tensión, con contradicciones, con timidez y con empoderamiento. A continuación se describirán los roles que ocupan las dirigentas en la organización desde distintas perspectivas. Es necesario comprender que estos no son estáticos, se transita por ellos en distintos momentos y frente a diferentes contingencias, siendo el colectivo el que determina, en el contexto de la asamblea, quién es idónea/o para determinada actividad.

“Yo creo, porque tú también tienes que ver quién es tu interlocutor, con quién conversa uno, y son hombres. Los que están en el Gobierno o cualquier gobierno mayoritariamente hombres, entonces esa relación se ha dado de manera no fácil.” Miguel Cheuqueman

Muchas mujeres en un principio se cohiben de hablar por temor al qué dirán, pero son alentadas por sus compañeros y compañeras para ir opinando e ir participando cada vez más activamente. *“Entonces después yo pedí que dejáramos escuchar también a las mujeres, porque parte de la dirigencia también son las mujeres.” Pársida Cheuquenao*

Habitar y transitar por el rol político en la organización

Cuándo las y los dirigentes se refieren a roles políticos dentro de la organización hacen mención a dos características principales, por un lado a la incidencia en la toma de decisiones dentro de la organización y por el otro a la capacidad de interlocutar y negociar con distintos actores políticos en diferentes contingencias. Dicho rol también tiene que ver con quienes han sido presidentes de la organización.

En su mayoría los dirigentes han sido quienes han ocupado este rol con más potencia y presencia dentro de la organización, sin embargo hay dirigentas que han transitado con éxito, como es el caso de Pársida Cheuquenao, quien fue presidenta de la organización en el

período 2004 al 2008 aproximadamente. Unánimemente ella es reconocida como la dirigente más política de la organización.

“La Pérsida siempre asumió un rol más político. A Pérsida no la he visto tan cerca de los roles más logísticos, el tema logístico lo hemos asumido más las mujeres del apoyo técnico: la Cristina, Marisol, yo, la Miriam igual. Los equipos de apoyo técnico siempre han sido del rollo más logístico, pero yo creo que la Pérsida en ese sentido ha tenido un rol más político. Y a mí me gusta eso porque yo creo que ella lo hace bacán, tiene un muy buen manejo de público, tiene habilidades que a lo mejor nosotras no tenemos. Yo creo que una debería potenciar eso.” Evangelina Faúndez

Por excelencia, y como veíamos en Segato (2011), son los hombres indígenas quienes se han manejado en las conversaciones “más políticas” y quienes lo han hecho desde la llegada de los españoles. Sin embargo en la organización las mujeres se han ido empoderando y tomando estos roles más políticos, desde distintas posiciones, tal como iremos viendo.

“La mujer propone, “discutámoslo”. Eso cuando una mujer tiene vocación de servicio, porque cuando es dictatorial también maneja a la gente. No siempre es respetada, porque están los prejuicios. ¿Por qué ella nos va a mandar? Todo porque es dirigente, maneja el tema y hace lo que quiere. Aunque el hombre diga lo mismo, pero no, el hombre siempre es respetado. Con dos votos gané, y ahí dijeron el por qué me eligieron. Y la verdad es que pudor, porque no hallaba como desenvolverme ahí. Estaba más acostumbrada a ser más práctica que... Porque había que desenvolverse frente a las autoridades. Ya era viejita ya, treinta y un años tenía la presidenta de la organización. Después me tocó salir afuera. Otra cosa más porque es una gran responsabilidad.” Pérsida Cheuquenao

Por un lado las dirigentas han acompañado estos procesos y muchas veces, han elevado su voz en lo doméstico de las reuniones, para que sean los hombres quienes transmitan sus ideas en las instancias más políticas.

“A modo de chiste... soy la conciencia de don Héctor es decir asesoro todo lo que sucede dentro del movimiento en Hualaihué además de crear lazos con otros dirigentes de otros territorios y bueno como profesional revisar todo lo referente al ECMPOs y actividad de acuicultura.” Yohana Coñuecar

Este rol dar la opinión desde lo íntimo ejerce una poderosa influencia en las decisiones finales, sin embargo invisibiliza a las mujeres en el proceso.

“A todas las reuniones y yo creo que siempre pasaba desapercibida, nadie decía que yo era la representante de acá de las comunidades, nada, yo andaba no más, pero escuchaba, como comentaban, yo tenía muchas opiniones, de repente decía dentro de mí, estás equivocado, yo le comentaba a mi lamngen Miguel, “estás equivocado”, yo les decía las cosas que yo pensaba y él siempre las decía, o sea yo pensaba y él era el que actuaba, entonces igual para mí... yo eso ya para mí... siendo que si yo pensaba algo y quedaba, y que las otras personas lo tomaban porque decían “ah es que eso lo dije yo”, pero era para mí y así anduve mucho, los cuatro años, de repente ya empecé a hablar, a opinar, y eso.. Así que yo creo que igual con el tiempo me he ganado el espacio donde era exclusivamente para hombres.” Myriam Yefi

A las mujeres les ha costado ocupar con propiedad el rol político debido a las intersecciones que cruzan sus vidas, entre ellas la forma en la que fueron criadas, su acceso a la educación y la cultura machista, etc. Sin embargo y pese a los obstáculos han ido posicionándose. La principal fuente de posicionamiento ha sido el tiempo de permanencia, la participación y la práctica en la organización, a través del cual han ido adquiriendo la confianza para desempeñarse en las interlocuciones y toma de decisiones.

“Yo siempre las ando trayendo a reuniones, no salgo con todas pero si salgo con dos o tres, de diferentes territorios, entonces yo las llevo para que puedan ver otras mujeres, que hay muchas mujeres que no se atrevían a ser dirigente, ni siquiera primera directora, de una comunidad o consejera. Ahora no, ahora lo están siendo, porque en muchas comunidades ahora no son los hombres los que son los dirigentes de la comunidad, son todas mujeres.” Gloria Fernández

Esta afirmación se puede comprobar ya que Gloria siempre va a las reuniones acompañada de mujeres de su territorio, a las que les va enseñando el quehacer político y los lineamientos discursivos de la organización. Adquirir confianza en el marco de la organización pasa por actitudes como observar y escuchar cómo se desempeñan los demás, al apoyo y las relaciones de amistad que se van tejiendo con los demás dirigentes (as) y el hecho de irse dando cuenta de que las ideas que susurran, generalmente a otros hombres, son válidas y tienen gran peso en las decisiones finales.

“Cuando iba a las reuniones me tocaba ayudar a dar opiniones, en todo, yo soy para todo. Me apreciaban por la... decir la sinceridad, como vivíamos y que es lo que queremos para nuestros hijos, nuestros nietos. Dejarles planteados lo que deben ellos restituir, porque no puede ser, no se puede decir pedir, no deberíamos pedir nosotros como Mapuche, restituir y tener lo que éramos, nada más. Una aporta de lo que uno sabe, antes a uno no le prohibían entrar al mar, iba al mar cuando quería y por donde podía, entonces no era tan

sagrado el mar como es ahora, se imagina el mar para ese lado, en hartas partes. Se escucha todo allá, y es bueno porque de diferentes territorios tiene diferentes formas de vivir, formas de organizaciones, entonces era muy valioso eso.” Lorenza Ñanco

Una de las instancias que las dirigentas han utilizado para ejercer influencia política desde las dificultades que esto supone para ellas, es el de opinar en las reuniones que se realizan entre grupos pequeños de dirigentes el día previo a las grandes asambleas. Ahí, en un ambiente más íntimo y distendido se suele revisar la tabla de los contenidos que se tratarán al otro día. Los dirigentes y dirigentas, en conjunto con el equipo técnico relatan el estado del arte de cada tema, y van dando opiniones de las acciones a seguir. En esta instancia las dirigentas se sienten cómodas y dan a conocer sus opiniones y a partir de la experiencia que van adquiriendo en estos espacios, después pueden actuar con más confianza en escenarios más amplios.

“Las clásicas nuestras, por ejemplo la Ximena, la Pérsida, la Miriam, la Chely, han sido interlocutores iguales a los otros dirigentes ante la autoridad o la contraparte, ya sea política, técnica, siempre están parados en condición de iguales. Que todavía falte un liderazgo potente e influyente, sí, efectivamente hoy la Identidad Lafkenche no tiene una dirigente aparte de las tres, cuatro que yo te nombré, que son potentes e influyentes, que sus opiniones cambian decisiones. O sea, uno cuando escucha a la Ximena uno siente que su opinión no puede ser inadvertida, hay que tomarlo en cuenta y son de alta influencia en la organización. De la Pérsida también. Yo lo que percibo es que se invisibilizó eso que está muy subterráneo, que “si una mujer lo dice tiene menos valor”. Creo que ya dejó de ser un tema, eso es lo que yo percibo.” Adolfo Millabur

En aquellas instancias en las que las reuniones se dan al interior de los territorios de origen las dirigentas han transitado con mayor confianza. Habitar el rol político al interior de las comunidades requiere cualidades que son atribuidas a las dirigentas dentro de la organización, tales como poder de convocar, atraer gente, convencer y sumar a las comunidades Lafkenche al proceso.

Estos roles específicamente para la organización Lafkenche son vistos como positivos, ya que se requiere atraer gente, tener a las personas informadas, motivarlas. Esto no implica que los hombres no ejerzan ese rol dentro de los territorios, pero son las mujeres las que se han desempeñado en esta labor de manera más satisfactoria para los intereses de la

organización. Esto debido a que suelen ser más constantes y pacientes a la hora de conversar y convencer a las bases.

Al interior de los territorios también se pueden observar distintas formas de ejercer el liderazgo y diferentes mecanismos de socialización de la información. A través de las entrevistas y de lo que yo he podido observar en terreno, las mujeres ejercen un tipo de liderazgo más puerta a puerta, explicando y tratando de convencer a las personas de las ideas que llevan, tomándose el tiempo para hacerlo, recorriendo, muchas veces a pie, comunidad por comunidad para socializar la información.

“Nosotras somos ordenadas y metódicas, organizadoras y ejecutamos lo que proponemos, la responsabilidad es una característica de la mujer cuando se ha asumido un cargo. Aportamos ideas frescas y pensando en el bien común.” Yohana Coñuecar

Por otro lado los hombres, que generalmente cuentan con vehículo, recorren mayoritariamente las sedes y las reuniones e informan a las bases de las decisiones con una perspectiva más autoritaria y decidida. En estos contextos hablar el mapudungun y manejarse en los códigos culturales es valorado y otorga validez a la palabra dirigenal. Así los hombres y mujeres que se manejan con los códigos culturales y el idioma dentro de las bases tienen un mayor peso para convencer, convocar y lograr comunicar los mensajes de la organización en los territorios.

Tenemos entonces que al interior de los territorios las dirigentas ejercen un rol político que conlleva un tiempo más lento e implica acciones más constantes tales como recorrer el territorio, explicar de boca en boca, bajar la información, realizar labores de revitalización de la información y hacer que no se olvide lo transmitido.

Muchas de las dirigentas Lafkenche, por distintos motivos, no pueden salir de sus territorios y sin embargo son potentes dirigentas locales dentro de la organización.

Las dirigentas Lafkenche en el marco de la organización

El espacio de socialización de lo político, que es de tradición cultural masculina, se rige por códigos sociales dados por el uso, que es mayoritariamente de los hombres. Así, al tener ellos mayor poder en lo político van incorporando sus formas de sociabilidad de forma inconsciente. En numerosas ocasiones los dirigentes Lafkenche manifiestan sus desacuerdos de una manera directa y continúan llevando una relación amistosa entre ellos, lo que muchas veces las dirigentas resienten, no comprenden y lo interpretan como un enfrentamiento.

Es así como en los discursos de la organización se percibe que las formas de socialización de los dirigentes en el actuar político, muchas veces chocan con los códigos de interacción de las dirigentas.

“Yo sé que soy capaz de decirle en la cara a un hombre lo que estoy sintiendo a un lamngen¹, a un hombre. Pero va a quedar ahí no más, si tampoco me va a solucionar nada. Se va a reír quizá, lo va a gozar, lo va a pasar bien un rato, pero va a quedar ahí. No va a decir “tiene razón la lamngen hay que cambiar esto porque es así”. Pero sí, reclaman que la mujer no sea susceptible.” Nolfá Liempi

Este modo de comprender la actitud de los hombres genera algunos conflictos. Las dirigentas se descolocan ante comentarios que les parecen bruscos, ante algunas críticas y sienten que son sanciones a su individualidad y por otro lado los dirigentes acostumbran a tratar así a sus pares y no ven cuál es el problema. Estos malos entendidos tensionan de alguna manera el rol de las dirigentas, algunas de las cuales se repliegan y alejan cuando se sienten ofendidas o pasadas a llevar por este tipo de sociabilidad política.

Por otro lado hay actitudes que se perciben como dominantes por parte de los hombres y que molestan a las dirigentas. Dichas conductas que son atribuidas al carácter machista de la cultura Mapuche, qué tiende a ver a la mujer como dominable y subordinable.

¹ A un “hermano”, vocablo en mapudungun. Las mujeres llaman lamngen tanto a hombres como a mujeres mientras que los hombres denominan peñi a sus compañeros y lamngen a sus compañeras.

Existen características que desde el colectivo se le atribuyen a las dirigentas Lafkenche relacionadas con su género. Estas son positivas y negativas y describen, en palabras del colectivo femenino y masculino, la manera particular que tienen las mujeres de la organización al momento de hacer política.

“Yo creo que las mujeres vemos o ven cosas que los hombres no son capaces de visualizar en los territorios. Por ejemplo en los conflictos, ahí siempre hay una visión más aguda. Que se considere eso o no ya es otro tema. Pero cuando hay una reunión las mujeres siempre tienen algo interesante que decir, porque el ojo de la mujer es distinto, hay sensibilidades, una fija el ojo en aspectos que el hombre no ve, o lo ven y lo pasan por alto porque para ellos no es relevante, pero sí causan conflictos internos en los territorios.” Evangelina Faúndez

A modo de ejemplo se puede relatar una ocasión en la que Pérsida, al notar un malentendido dentro de las opiniones de los concurrentes, decidió parar la reunión hasta que el tema se zanjara.

Por un lado las dirigentas son consideradas por hombres y mujeres como constantes, perseverantes, evaluándose de manera positiva el que puedan llevar a cabo los procesos durante el tiempo sin claudicar.

“Porque las mujeres piensan más en el futuro. El hombre no, en el momento, tiene que ser así, si no, no tenemos otra alternativa. Entonces la mujer dice por ejemplo: sumémonos a esta otra parte, porque a futuro nuestros y nuestra comunidad tiene que ser así, tenemos que proyectarnos. En cambio los hombres no, ven el momento no más, lo que va a acontecer. Esa es la diferencia que hay entre un dirigente hombre y una dirigente mujer.” Pérsida Cheuquenao

Por otro lado, en el marco de los discursos de la organización, a las dirigentas se las considera más minuciosas y detallistas, y por ende más críticas.

“Yo creo que porque el hombre siempre él trata de quedar como bien con todos, siempre bien... pero no es como una mujer, porque una mujer es más crítica, en ese sentido, porque por lo menos para mí si otra mujer está metiendo las patas trato de que no las meta, decirle “mira, no, eso puede funcionar por este lado, pero con más delicadeza.” Myriam Yefi.

Una característica que también se le atribuye grupalmente a las dirigentas es el de consensuar las decisiones, lo que tiene dos caras, por un lado es visto como negativo en tanto hay veces que se necesita tomar decisiones bajo presión y de manera veloz y por el otro se ve como positivo en tanto es una característica más inclusiva, que toma la opinión de los demás y busca el consenso.

“Nos ven como débiles yo creo por el tema de la indecisión, es toda una historia. La historia Mapuche, pero aparte ser mujer Mapuche trae consigo una trayectoria histórica de peso. Tienes que asumir prejuicios y todas esas cosas de la mujer Mapuche tradicional, familiar. Y los hombres no tienen ese chip, cuando tienen diferencias de opinión lo dicen y en la otra reunión son amigos o lo dicen antes y arreglan la situación. Pero si tienes el mismo tono con las mujeres, la mujer, en vez de tomar esta postura de auto crítica, dice “nadie me quiere”, en vez de tomarlo con altura de miras. Yo lo veo eso en el período algunas dirigentas que se toman más a la personal las críticas. Y yo creo que no se nota más en los hombres porque ellos tienen otra actitud. Después uno termina defendiendo a la mujer por ser mujer. Pero a lo mejor le faltaba más ese lado visionario de la contingencia.” Evangelina Faúndez

Se ve como negativo el que los hombres no quieran ir solucionando los conflictos denominados “más pequeños”, los “malos entendidos”, porque en palabras de las dirigentas, el no tomarlos en cuenta va debilitando a la organización.

“Acá ocurrió un caso el otro día: el dirigente no más hablaba, y en vez de pedir yo la palabra le manifesté que por qué mejor no se consensuaba la opinión, porque la opinión suya es tan importante como la tuya. Yo digo, si no llegamos a acuerdo no llegaremos, pero que todos opinemos, porque alguna cosa sacaremos. Pero “no, si van a ir no más, dejémoslo para otra reunión”, pero no, para otra reunión no sirve, ahora sirve. Entonces ahí dijeron otros “sí, la Pérsida tiene razón y la verdad es que sancionemos al tiro no más, después van a venir otros problemas y nos vamos a olvidar de esto que es más importante, así se nos haga noche discutiendo”. Pérsida Cheuquenao

Importancia del rol “administrativo” y el papel de las dirigentas

El “rol administrativo” dentro de la organización denota todas aquellas actividades de planificación y ejecución orientadas a que las actividades realizadas por la Identidad Lafkenche se lleven a cabo de la mejor manera, dentro de los lineamientos logísticos de la

organización. Dicho rol implica cosas tan variadas como manejar el presupuesto, coordinar el transporte, ver qué se va a comer en la actividad, enviar invitaciones, ver dónde se va alojar la gente que viene de lejos, etc.

Este rol lo han cumplido casi íntegramente las dirigentas de la organización, apoyadas por los distintos equipos técnicos de la misma, coordinando todo, asistiendo a reuniones previas, armando comisiones para cuidar todos los detalles. Pieza clave en esto ha sido Marisol Huenuman, quien estuvo contratada por siete años por la organización para ejercer de manera profesional este rol administrativo.

“Desde mi visión yo creo que las mujeres siempre se hacen cargo de los detalles, de la logística, tal vez no tanto de lo político. Aunque igual hay mujeres que cumplen roles políticos, como por ejemplo la Pérsida, ella siempre ha tenido un rol político dentro de los grandes trawunes. Pero el resto de las mujeres nos ocupamos más de la parte operativa. No es por una cuestión de ego, pero yo creo que si las mujeres no nos hacemos cargo de esa parte, muchas cosas no hubieran resultado a la altura que han tenido los grandes eventos.” Evangelina Faúndez

Las dirigentas de los territorios en los que las actividades se desarrollan son quienes más ejercen este rol administrativo. En los años en los que he colaborado con la organización he podido observar que existe un “equipo técnico virtual” que se activa ante estas contingencias, ayudando en la administración a las dirigentas.

Este rol es fundamental para sostener las instancias generadas por la organización y requiere mucho trabajo “invisible”, preocuparse de una infinidad de detalles. Esto, considerando las distancias existentes entre los territorios y la gran cantidad de gente que la organización convoca, lleva a que lo administrativo sea un pilar fundamental para los Lafkenche.

He podido observar que en estas instancias, los hombres adquieren un rol más pasivo, en tanto ejecutan actividades que obedecen los lineamientos de la planificación. Es así como es común verlos transportando, construyendo, matando a los animales que se consumirán, haciendo fuego, etc.

“Nosotras nos preocupábamos mucho más y hasta para el tema de que estuvieran cómodos del alojamiento, todo todo, se preocupaban mas las mujeres, los hombres solo servían para

la construcción de la ruca para después el término del encuentro, ahí participaban los hombres, pero también nosotras íbamos para allá, no que esto tienen que ponerlo aquí, que esto allá, y así.” Gloria Fernández

Para la cultura Mapuche el recibir bien a los invitados es crucial, es una señal de respeto y equilibrio. También lo es el ser recibidos con alimentos valorados culturalmente, el ser “bien atendidos”. Es por esto que se requiere, desde la organización, que paralelamente a que las actividades se realicen de manera satisfactoria y se pueda socializar la información, los invitados se sientan bien recibidos, en un ambiente que les permita reafirmar sus lazos como colectivo, que se sientan parte de esta identidad que es la Lafkenche. En este sentido los temas “administrativos” adquieren importantes ribetes políticos.

El rol doméstico dentro de la organización dice relación con preocuparse de la alimentación en las reuniones y eventos realizados por la Identidad Lafkenche. El cocinar es visto como un rol que naturalmente realizan las mujeres, y es encarnado casi exclusivamente por las dirigentas de la organización. Ellas han sido socializadas de pequeñas en esta labor y se manejan en ella, no así los hombres, quienes muchas veces consideran que el lugar de la cocina es exclusivamente femenino y no saben elaborar alimentos.

“No es que anden con una mujer sirviéndoles, ellos andan por sí solos, el que anda con su mate se autoabastece, auto servicio. Si ves a los más viejitos, a los más arraigados con la cultura Mapuche, andan con sus propios mates y se sirven sus cosas, comparten los mates con mujeres o con compañeros. Pero en la casa Lafkenche, que queda en Temuco, se produce eso de forma casi natural: que mientras habla la mayoría, normalmente casi siempre son mujeres las que están preparando la comida. Ese es un rasgo de rol que no sé si la cultura Mapuche lo tiene permanente, pero hoy en día se mira como un acto machista.” Adolfo Millabur

Es así como existe una tensión dentro de las dirigentas, que muchas veces ven como dicotómico el encarnar el rol de género tradicional de la mujer Mapuche y el rol de dirigentas más políticas. Dicha tensión se manifiesta en un tránsito personal entre las labores más domésticas y aquellas más políticas, frente a los cuales las dirigentas despliegan distintas posiciones, tanto en lo discursivo como en la práctica.

“Se ve por ejemplo en el mismo tema de la alimentación, se nota ahí. Que la mujer esté poco más que sirviendo y el hombre esté esperando. No debería ser, porque al final la mujer está participando en la reunión y el hombre también. Entonces si hay un momento para cocinar deberían hacerlo juntos, en conjunto.” Ximena Painequeo

Dicha tensión trasciende al resto de la organización, la que por un lado necesita personas que ocupen y garanticen la ejecución de este rol y por el otro necesita a todos sus integrantes insertos en las dinámicas políticas.

“Yo como hombre tengo una visión un poco distinta, porque igual todo se necesita obviamente. Ahora yo creo que no se dio de la otra forma porque simplemente... no quiero atribuirlo al machismo, pero lo cómodo que puede ser que alguien te cocine, confluyó para que pase eso. Era como natural, y yo de verdad lo viví en carne propia, en ningún momento nadie dijo “sabe que aquí habemos veinte y solo las mujeres cocinan”. Fue algo que se fue dando de manera cotidiana.” Miguel Cheuqueman

Muchas de las mujeres han ejercido este rol por la necesidad de que alguien lo cumpla, ya que dicha labor es necesaria para el buen funcionamiento de las reuniones, como ellas mismas lo argumentan. Recordemos que el territorio que aglutina la Identidad Lafkenche es extenso, y que para llegar a la sede de Temuco se requieren varias horas de viaje. Las y los dirigentes salen de madrugada para poder coordinarse con los horarios y recorridos de los buses rurales que los trasladan en dirección a Temuco, e incluso algunas veces es necesario más de un transporte para llegar, debiendo cruzar ríos o mares en distintos transportes públicos. Esto hace que se vea como imperioso alimentar a los viajeros, necesidad que obedece por un lado al requerimiento biológico de nutrirse y por el otro, como veíamos, a la importancia que tiene para la cultura Mapuche el ritual social de comer.

En un primer momento el tema de la alimentación se solucionó buscando locales en los que se pudiera comer, pero desde las mismas dirigentas nació la inquietud de que esta práctica interrumpía la dinámica de las reuniones y que era mejor cocinar en la sede, ya que esta contaba con una cocina, sin embargo muchas veces sucedió que mientras las mujeres cocinaban los hombres continuaban en reunión.

Incluso cuando la sede se remodeló el año 2013 la cocina fue altamente considerada en el nuevo modelo arquitectónico, ya que se reconoce como un espacio importante de sociabilidad y de producción de alimentos para las y los dirigentes. Dicho espacio está

separado por una puerta del lugar en el que se efectúan las reuniones, por lo que se escucha la reunión pero a la vez queda aislado y se puede conversar tranquilamente en voz baja. Esta cocina cuenta con equipamiento de loza para recibir a un gran número de dirigentes, con una mesa grande en la que pueden comer unas diez personas. En el fondo hay una cocina a leña. Para hacerla funcionar la sede Lafkenche cuenta con leña constante todo el año, traída desde los territorios o bien comprada con dinero de la organización. Este espacio también sirve para efectuar reuniones, no es una cocina pequeña que remita al espacio de lo doméstico, es más bien un espacio de sociabilidad que ha sido tomado en su mayoría por las mujeres.

Además muchas de las y los dirigentes que traen personas de sus territorios a la organización consideraban que era una desatención no darles comidas. En el mundo Mapuche se aprecia que las comidas estén hechas con los mismos sabores a los que todos están habituados. Que las cosas tengan proteína animal y sobre todo “las comidas de sopa”, es decir, las cosas cocinadas en caldo son las más apreciadas, dan la sensación de hogar, lo que obviamente actúa como un fuerte cohesionador social a la hora de reunir un conglomerado que tiene en común vivir en los espacios de costa y la cultura, pero que no es familia ni convive en el mismo territorio.

Es por esto que el tipo de alimento que se sirve y la forma de prepararlo también cobra importancia en el contexto de las reuniones.

“Bueno, yo soy una gestora de poder cocinar en la Identidad, de comer en casa. Yo siempre he sido de comer en casa, de preparar una buena comida y con poca cantidad de dinero porque en las condiciones que solíamos estar no era como para costearse... de repente se gastaba mucha plata en salir a comer, se perdía tiempo en vez de cocinar y en la casa, entonces... y a mí siempre me ha gustado la cocina, si eso siempre ha sido mi fuerte, la cocina, me gusta, me gusta cocinar, entonces en vez de pagar 50 o 60 mil pesos en una comida con los dirigentes, que solíamos llegar de todos los territorios, comíamos todos y rico y bien hecho, entonces eso yo creo que ha marcado y eso fue un ... por lo menos de mi parte, de comer en familia, o sea de estar en una casa, si tenemos una casa para qué vamos a tener que comer fuera. Sí porque es más agradable compartir en no sé... sea una sopa, un caldo, comer algo calentito, no tener que estar saliendo, porque si tú sales a comer fuera ya se pierde el hilo de la discusión, de la conversa, en cambio cuando tú estás ahí, estamos comiendo y estamos conversando, aunque sea de preguntarle a la otra persona que está a mi lado “cómo estás, qué te ha pasado”, entonces yo creo que eso igual es un tema de poder estar conectados entre nosotros.” Myriam Yefi

La valoración del rol de las dirigentas que participan en lo político es distinta a las que participan en lo doméstico. Se aprecia más la participación política, ya que la actividad de cocinar esta naturalizada y no tiene una valoración aparte. Es por esto que el colectivo por un lado empuja a las dirigentas a ocuparse de lo político, pero por el otro deja abierta la necesidad de que alguien se ocupe de la comida.

“Y había muchas otras que no cocinaban. Yo creo que tiene que ver con el rol que cada uno va asumiendo no más. A la Pérsida la necesitaban para que tuviera la visión femenina, nunca la mandaron a cocinar, nunca le pedían que cocinara, en cambio otras se ofrecían por sí mismas.” Cristina Ñancuqueo

Esta tensión lleva a algunas dirigentas a asumir el rol doméstico, en el que por un lado se sienten cómodas y el que por otro lado les quita poder político dentro de la organización. Esto las pone en la dicotomía constante entre seguir ocupando el rol doméstico o bien integrarse de lleno a las dinámicas políticas.

“Como que era la que me ocupaba de atender al resto de los dirigentes. Ser partícipe de las reuniones pero al mismo tiempo ser la que estaba capacitada para preparar lo rápido y atender al resto. El curso y la cocina. A lo mejor es mi esencia, me encanta lo que hago, para mí no es algo que me achique ante los demás, porque al final siempre alguien tiene que hacer las cosas digo yo.” Nolfá Liempi

Este tema fue abordado en una discusión que se dio dentro de la organización. En ese momento se argumentó que muchas veces, las dirigentas que tomaban este rol de cocinar se perdían parte de la reunión y por ende quedaban fuera de la entrega de información, de las decisiones y no quedaban capacitadas para bajar lo conversado a las bases. Muchas incluso tenían que pedir a los demás que les contaran de qué se trató la reunión. Esto, considerando las grandes distancias y los esfuerzos que se deben realizar para llegar a la sede, era conceptualizado por la asamblea como una pérdida de tiempo, de energía y por ende, un despropósito.

“A veces una tiene que estar preocupada de lo que está haciendo y de lo que se está hablando, son dos cosas diferentes y a veces en diferentes sectores, diferentes lugares. Hay que leer no más, ir leyendo, informarme de mis otras compañeras o compañeros, de que

me pongan al día y que me expliquen cómo es el tema o de qué se trató. A qué vamos o qué vamos a hacer. Es preocuparse de saber más que nada, de saber en qué están.” Nolfi Liempi

Es así como se decidió que fueran los jóvenes que viven en la casa Lafkenche quienes cocinen, para que ninguna dirigente se quede fuera de las reuniones y discusiones políticas. Sin embargo algunas de las dirigentas emblemáticas siguen ayudando a los jóvenes, preocupándose de que la comida quede bien, etc.

“¿Por qué fue eso? Porque no había plata para almorzar, entonces había que cocinar en la cocina, porque venía gente de distintos lados y viajando da hambre. Ni llegaban directo a las reuniones, no llegaban todos, muchas veces había que esperar y ahí estaba el tema. Entonces ahí las mujeres hacían sus cosas, cocinaban, y ahí uno de los lamienes hombres dijo “pero cómo es posible que sigan cocinando las mujeres del sur, vinieron tan de lejos y no vienen a la reunión”. Ahí se le delegó a la juventud que hospedaba, que ellos cocinaran, porque las dirigentas que vienen son dirigentas, no vienen a cocinar.” Pésida Cheuquenao

A través del relato de Adolfo Millabur obtenemos otra versión de esta misma discusión:

“También ha sido discutido dentro de la organización. Después a los jóvenes estudiantes se les asignó esa tarea, para que ningún dirigente, cualquiera fuera su condición de género, dejara de participar en la discusión de la Identidad. Siempre pasó eso. Al final se determinó por una cuestión práctica de respetar el derecho de la mujer, que era mejor y más productivo para la organización que cualquier dirigente, cualquiera fuera su condición de género, estuviera en la discusión más que tras bambalinas haciendo comida. Se discutió eso, fue una cuestión práctica. No fue tan encumbrada la discusión, fue una cuestión práctica: no tiene sentido que un dirigente, cualquiera sea su condición de género, viaje de tan lejos, para que venga a cocinar y no discuta o influya o tome decisiones dentro de la asamblea Lafkenche. Así entonces se les asignó a los estudiantes o a los jóvenes que no tienen gran participación política, que fueran a comprar e hicieran la comida.” Adolfo Millabur

En un momento se decidió también que cada persona de los territorios traiga un aporte a esta alimentación colectiva, y son justamente las mujeres las que traen desde sus casas pollos, mariscos, huevos cocidos, sopaipillas, para compartir.

No obstante las tensiones descritas y considerando la importancia que reviste la alimentación en la organización, algunas de las dirigentas consideradas como emblemáticas se siguen ocupando de este rol doméstico. A la vez se generan dinámicas femeninas en las

que las mujeres se comparten recetas, se van incorporando a esta cocina colectiva, con sabores de diversos territorios del Lafkenmapu.

“Hicimos una tremenda, pero la comida y todos comieron calientitos, estaba rica la comida, entonces ahí se empezó a generar la cada vez que hacíamos entonces después ya empezaron las niñas que estaban ahí a cocinar, entonces ellas, porque se discutía ese tema de que se perdía... porque cuando estaba cocinando me perdía de otros temas que estaban hablando.” Myriam Yefi

Es así como la cocina y la función de cocinar se ocupa también como espacio de socialización femenina, y muchas veces, es ocupado como refugio en los momentos en los que hay discusiones incómodas, situaciones tensas o bien tediosas en la asamblea.

De lo cultural y espiritual a lo político

Las mujeres dentro de la organización cumplen el rol de llevar lo que denominan “temas culturales” a las discusiones. El rol cultural dentro de la organización queda definido como la incorporación de la lengua, espiritualidad, la forma de hacer las cosas a la demanda Lafkenche y constituye un pilar fundamental en las estrategias que ha desplegado la organización para interlocutar en el contexto del neoliberalismo multicultural y las que han utilizado para sumar a las comunidades Mapuche a la lucha.

“La Pérsida, desde como yo lo veo personalmente, cumple ese rol político y cultural, porque ella sabe mucho, sabe hablar mapudungun, hay políticos que son dirigentes pero no manejan el lenguaje, entonces ella se entiende muy bien con los otros dirigentes de todos los territorios.” Evangelina

El manejo del conocimiento cultural constituye una fuerte herramienta política, le da sentido a las propuestas, le da peso y ancla la lucha en la cosmovisión Mapuche. Conjuntamente constituye una potente herramienta al momento de efectuarse la interlocución con personas que no manejan estos códigos diferentes. Además de peso otorga especificidad a la lucha y la separa de demandas sociales no Lafkenche.

“Transmitir de tal forma, construir el relato y el discurso de tal forma en que los otros que no son Mapuches, o que son Mapuches pero que están más influenciados por el occidentalismo, o la cultura dominante o mayoritaria, están más resistentes. Entonces ahí si necesitamos esta estructura de conocimiento, de prácticas que mayoritariamente las mujeres hacen, y que tienen más arraigo cultural que las que hacen los hombres. Porque en ir y tirar un espinel o tirar una red o bucear y sacar y matar y vender, no digo que no sea identitario, la pesca artesanal tiene una identidad, pero es asociada más a la acción de los sindicatos del hombre que las prácticas que son menos nocivas, menos invasivas como la recolección, como el re poblamiento, y eso yo creo que ahí hay pega de mujeres. Hemos recuperado mayoritariamente con trabajo de mujeres el territorio y debemos continuar trabajando en esa lógica.” Miguel Cheuqueman

Es así como, si bien varias de las decisiones políticas las toman los hombres, se apoyan en el conocimiento, las ideas, y el aporte cultural de las mujeres.

“Esto tiene que ver con algo muy Mapuche. Yo creo que el tema del idioma se le ha ido dando casi espontáneamente hacia las mujeres. Fortalecer idioma y el tema religioso, de manera irreflexiva pero de manera espontánea se le ha ido trasladando esa responsabilidad a las mujeres en la Identidad Lafkenche por lo que yo he visto, desde que nos comenzamos a organizar hasta hoy día.” Adolfo Millabur

De manera discursiva este rol es ampliamente reconocido y se ve como el complemento a la demanda política, hombres y mujeres lo reconocen como necesario y agradecen contar con personas que manejen lo cultural y lo posicionen en todos los ámbitos en los que se desarrolla la organización, ya sea en las reuniones, trawünes, asambleas, seminarios, interlocuciones con los políticos, talleres territoriales, etc.

“Cuando tocamos un tema siempre estoy viendo el tema de la espiritualidad. Lo que a mí me ha servido mucho, y en mi juventud no valoré, son los valores que hay dentro de nuestro pueblo, el por qué. Por qué el respeto hacia el Itrofill Mongen², qué significa el Itrofill Mongen para nosotros. Al plantear algún tema, relacionarlo todo con el Itrofill Mongen.” Ximena Painequeo

Es tan importante el rol cultural que cumplen las mujeres, que incluso Myriam en algún momento se sintió discriminada al no manejar el idioma Mapuche y no contar con esta herramienta al imprimir lo cultural a la demanda. Esto independiente del vasto

² Itro Fill Mongen: coexistencia de todas las vidas. Todo lo que existe, la biodiversidad. El lafken tiene Itrofill Mongen que es toda la vida que existe dentro del mar. Diversidad de vida. Fuente: Mandel (sin año).

conocimiento cultural que ella tiene de su territorio. *“Porque primero que nada porque no hablaba el mapudungun o el chedungun que se habla, por el tema de personas mayores, yo me sentí muy discriminada.” Myriam Yefi*

Entre las intervenciones que realizan las dirigentas en relación a lo cultural encontramos el comenzar los encuentros de la organización con rituales religiosos que garantizarán que lo iniciado se lleve a cabo de buena manera. Esto implica seguir los pasos indicados culturalmente para los rituales, proteger los espacios sagrados, respetar las normas espirituales Lafkenche, realizar ceremonias para sellar compromisos, incluir la complementariedad de género en las propuestas, respetar las normas de la naturaleza e incorporar este conocimiento en el discurso Lafkenche, entre otros.

“Sí, buscar el equilibrio porque nosotros andamos en grandes reuniones, podemos tener muchas ideas, pero si no andamos espiritualmente fuertes, empapados con lo que es nuestra espiritualidad, andamos cojos, no avanzamos por muchas ideas buenas que tengamos.” Ximena Painequeo

Así como el rol cultural en la organización lo tienen mayoritariamente las dirigentas, añadiéndose el rol de enseñar y transmitir la cultura a las generaciones futuras.

Constantemente ellas están promocionando actividades colectivas de socialización a las nuevas generaciones. Es así como en su rol de dirigentas replican un mandato de género de la socialización Mapuche, que es instruir a los hijos en la cultura. Al hacerlo asumen de manera colectiva un lugar social dado en sus cotidianos. Este rol a la vez constituye un posicionamiento de una inquietud que tienen las mujeres en la demanda, que, como veremos más adelante, es incluir a los niños y jóvenes en las actividades de la organización.

“También nosotros como pueblo tuvimos el tema de haber perdido todo lo que es la lengua, hoy día está como en el rescate de todo. Está la pérdida de los lawenes³, un montón de cosas que tiene un pueblo. Nosotros como pueblo lo teníamos todo, los juegos, la comida, la religiosidad, el respeto, todo lo teníamos. Entonces el interés que yo tengo es que nuestro pueblo nunca desaparezca y dejarle algo también a los chicos, que ellos puedan valorar el trabajo que uno hace como dirigente el día de mañana. Igual nosotros valoramos lo que hicieron nuestros kuifikeche⁴, por eso que estamos aún aquí, si ellos no hubieran luchado quizá nosotros habríamos desaparecido como cualquier otro pueblo.

³ Medicinas naturales Mapuche.

⁴ Antepasados.

Pero sin embargo ellos dieron la lucha y nosotros aún podemos hablar, tenemos nuestra lengua, tenemos nuestros juegos, tenemos la salud ahora que están apareciendo machis y eso había desaparecido. Hoy día la nueva generación que viene, viene nuevamente con esa fuerza, con el interés de su identidad, y eso es lo que a una lo motiva, ver a los jóvenes...”
Ximena Painequeo

Aspecto simbólico discursivo del género

Una de las estrategias políticas de la organización ha sido el incorporar aspectos simbólicos de género en lo discursivo y en lo práctico. Es así como se decidió políticamente tomar los preceptos de la cosmovisión de la complementariedad Mapuche. Esto en la práctica se tradujo en que, para dar mayor peso cultural a la demanda política se encarnaría el simbolismo de la dualidad hombre mujer, asistiendo a las reuniones en pares.

“También fue intencionado por las mismas mujeres cuando se iba a las reuniones con las autoridades, siempre procuraban que fuera un hombre y una mujer, y si los hombres no dejaban ellas decían “no, es que acá hay un tema de complementariedad”, entonces “ah, ya, tiene que ir una mujer”. Entonces los hombres lo tomaban como algo estratégico desde el punto de vista político, que hubiera una mujer implicaba la representatividad completa.” Cristina Ñancuqueo

Esta idea se fue forjando luego de asistir a congresos latinoamericanos en las que los pueblos indígenas se presentaban de manera complementaria. Las y los dirigentes se dieron cuenta de que este binomio, también presente en la cultura Mapuche, no estaba integrado en la demanda Lafkenche. Es así como presentarse en parejas se ha instalado como una herramienta política potente para la organización.

“Es que al parecer bueno, la estrategia, yo siento que es una estrategia y el hombre ha cedido, la mujer es más busquilla, más perseverante, más constante, es más responsable, y hace crecer la organización. El hombre dice que es una estrategia dejar que la mujer haga eso, porque han conseguido más cosas siendo dirigentas que dirigentes, se le escucha más a la mujer que al hombre.” Prosperina Queupuan

Tenemos entonces que en la organización Lafkenche, la simbología del género ha sido utilizada para fines políticos. Esto mueve a las dirigentas a ceñirse a esa imagen cultural, que posiciona como mandato de género que la mujer deba ir siempre con un hombre a las

reuniones. El rol aquí estaría dado por representarse como parte de la dualidad, corporizando y llevando a la práctica su mitad de la dualidad.

En este sentido la organización ha visto como una ventaja el quiebre cultural que supone esta dualidad, que permite que quienes interlocuten en lo político también sean mujeres. Por un lado se aduce a que los políticos no saben qué hacer cuando es una mujer la que “les golpea la mesa” y se descolocan.

Por el otro se les reconoce a las dirigentas la capacidad de poner punto final a una discusión, ya sea para calmar los ánimos como para aceptar que ya no hay nada que hacer por esa vía. Este rol político lo han ido ocupando las mujeres en la medida en que se van empoderando, van adquiriendo autoconfianza y herramientas dentro de la organización.

“En la convivencia interna la mujer que participa tiene una tremenda influencia, yo creo que sin darnos cuenta ellas influyen mucho. Ellas llevan el panderito diría yo. Y cuando se tiene que interlocutar con la institucionalidad política, con partidos, parlamentarios, Estado en general, casi espontáneamente, salvo cuando los ánimos están calientes, siempre irrumpe una mujer. Cuando los ánimos están muy calientes en el diálogo, cuando ya no hay acuerdo, normalmente el que remata para quebrar el acuerdo, para romper el diálogo o generar el diálogo es una mujer. Yo creo que así se ha ido estructurando la relación con el otro desde la Identidad Lafkenche como colectivo. Se me viene a la memoria que cada vez que hemos tenido crisis de diálogo con el Gobierno o con alguien, que ha sido nuestra parte o interlocutor, siempre nace o de la opinión airada de una mujer o de una opinión mesurada que genera lo que se necesita en el momento. Recuerdo a la Ximena, la Pérsida, que son las personas más reflexivas en ese diálogo, porque son también las que llevan más el diálogo en la organización.” Adolfo Millabur

Incidencia de las dirigentas Lafkenche en la Organización Identidad Territorial Lafkenche

Dentro del peso político que detentan muchas de las dirigentas al interior de la organización encontramos la influencia que estas tienen y la manera en la que hacen llegar sus planteamientos.

“Yo siento que la Pérsida hablaba, más que con sus comunidades era con todo el territorio en realidad, porque cuando ella se relacionaba acá, cuando la vimos acá con los dirigentes, su rollo igual era potente, los dirigentes le creían, era una imagen positiva, como que entregaba newen. La Albertina no habla mucho, pero yo creo que ella participa

no más de algún encuentro o seminario y ella irradia una energía cultural muy positiva. De hecho nosotras conversábamos con la Alejandra, con la Cristina, que uno igual intentaba acercarse a la señora Albertina, porque ella cuando hace el afafán⁵, lo hace con mucha energía, irradia esa energía.” Evangelina Faúndez

Este peso político queda de manifiesto en las actividades que organiza la Identidad Lafkenche, ya que las dirigentas llegan con importantes contingentes de personas de sus territorios, que conocen los temas que se van a tratar, y están bien organizadas. Por otro lado hay algunas dirigentas y dirigentes cuyo poder tiene más que ver con vínculos con distintas instituciones y personeros políticos y no incide en los asuntos más locales.

“Porque después, cuando se organizaban actividades, veíamos quienes eran los más potentes en esas actividades. Porque claramente había gente que al final estaba solo. Y eso no es malo porque finalmente transmites un discurso de la organización. Entonces en un momento nosotros definíamos que la organización estaba conformada por distintos tipos de personas y cada uno cumplía un rol específico. Tenías a algunos que no representaban a nadie pero tenían muchas redes, con políticos, con la Iglesia, entonces daba lo mismo si representaban realmente a una comunidad o a un territorio. Lo que importaba era la red que ellos tenían para transmitir el mensaje de la ley y para poder influir políticamente en su aprobación.” Cristina Ñancuqueo

La influencia de las dirigentas se da en distintos ámbitos, como por ejemplo en sus territorios de base. El manejo del idioma del que hablábamos anteriormente y el manejo cultural ayuda a que las mujeres detenten esta representatividad. Tienen más credibilidad dentro de las comunidades, se manejan con los códigos culturales y poseen herramientas que les permiten hacer llegar sus ideas.

“Son las mujeres fuertes que están en cada territorio que son las que mueven... a veces cuando uno piensa en dirigentes, piensa en personas que van a reuniones con el gobierno. Pero si quieres construir un proceso político organizativo, con una mirada ideológica organizativa, no necesitas eso, necesitas a la gente en el territorio, porque si quieres recuperar un territorio, ya sea tierra o mar o cualquier cosa, tienes que tener gente ahí que esté en el trabajo de hormiga. Yo creo que si uno hace un recuento, de sur a norte son las mujeres que están ahí en esa pega de hormiga, en esa pega de convencer, de tolerar, en aguantar, en dialogar, esa pega. Porque no es el dirigente el que lleva la voz, es el mensajero o la mensajera o el werken, el que hace la pega ahí, el que trabaja, el que riega todos los días es el dirigente. Porque él conduce, él dirige, y la mayoría de los territorios

⁵ Grito Mapuche que entre otras cosas, sirve para sellar y entregar fuerza a lo dicho.

donde ha habido recuperaciones territoriales, donde han habido procesos políticos fuertes son las mujeres las que están ahí, yo lo veo en ese sentido.” Miguel Cheuqueman

Este “trabajo de hormiga” es importante pues es finalmente, el que mueve a grandes contingentes de personas para unirse a las iniciativas de la organización. La representación dentro de los territorios además es una forma de tener peso político dentro de la organización, en tanto la palabra de quien habla porta consigo una voz colectiva.

“Me toca hacer el rol de traer y llevar información, es un poquito lo que hacían antes los werkenes⁶, pero yo no soy werken, soy representante, y hoy tengo la posibilidad de estar en un espacio de televisión y hoy día estamos trabajando un poco, rescatando los valores que tiene nuestro pueblo. Es cierto que nosotros como Mapuches hemos perdido mucho, estamos empobrecidos de diferentes cosas, de nuestra lengua, espacios de tierras, de agua y de todo, pero aún quedan. Y cómo poder conservar todo eso, protegerlo, llegar a un tiempo, volver a plantar las plantas, que nuestra gente tome conciencia y dejemos de lado el pino y el eucalipto. Entonces eso es lo que yo hago en mi territorio, hacer el llamado de que seamos más conscientes todos.” Ximena Painequeo

Esto es importante en la medida en que ellas tienen por un lado una gran representatividad contando con la credibilidad de los y las comuneras y por el otro una gran capacidad de convocatoria a los eventos que organiza la Identidad Lafkenche.

“Quedamos contentos con la participación de las demás comunidades de todo el territorio, porque vinieron de todos lados y no esperábamos tanta gente⁷, y estuvo bien bonito. Nosotros acá como comuna, se notó que al menos en esta parte si habían comunidades, también participaron las asociaciones Mapuche, cosas que antes nosotros teníamos siempre una distancia entre asociación y comunidades, y con el congreso hicimos como un poco la diferencia ya... todos somos Mapuche y todos participamos, entonces tanto las organizaciones de Lebu como de Los Álamos ayudaron a trabajar, ayudaron a preparar el Congreso, y nos salió todo bien, nosotros quedamos con más ganas de seguir trabajando y de luchar” Gloria Fernández

⁶ Mensajeros Mapuche.

⁷ La cita se refiere al Congreso Lafkenche realizado en el territorio de los Álamos en enero del 2016

Representatividad en Latinoamérica

Como estrategia política en algún momento los dirigentes y dirigentas Lafkenche se dieron cuenta que, cuando viajaban y necesitaban representar lo Mapuche Lafkenche en contextos internacionales, las mujeres tenían mucha más potencia. Esto tanto por las vestimentas que utilizan, que siguen la usanza indígena presente en los imaginarios, como por el manejo del idioma, de la cultura y de la espiritualidad. Es decir, por reconocerse como mayores portadoras y socializadoras de la cultura. Esta visión, sumada a la inclusión de la complementariedad de la que hablábamos anteriormente, llevó a que se tomara la decisión de incluir mujeres en los viajes internacionales.

Es así como la organización les ha dado la posibilidad de aprehender la realidad de otras mujeres indígenas, “saliendo al extranjero”, conociendo a otras mujeres, nuevas costumbres y resoluciones políticas de diversos territorios.

“Entonces muchas cosas que se lograron ahí que por lo menos nosotros, por lo menos para mí como mujer... de ir, chuta no sé, de ir a conversar con otros dirigentes indígenas, que no sea chilena, que no sea de este país, que no sea Mapuche, era no sé... yo tuve la oportunidad de ir a Perú, estar en varios lugares, Ecuador, en donde las mujeres indígenas están hablando del mismo tema, ya sea de cultura... de muchos temas, de organización, yo creo que igual uno con todas las cosas que ha ido aprendiendo, pero por lo menos a mí me gustó la experiencia que relataron cuando estuvimos con Nolfá en Ecuador, de las mujeres que estaban viendo su territorio abandonados por los hombres, que estaban quedando puras mujeres y niños, y ellas vinieron y se organizaron, hicieron cuestiones suponte tú la que tenía más paciencia con los niños, más joven, porque para todo hay que tener esto... todos tenemos nuestras cualidades...y empezaron a lograr cosas, a vender sus cosechas, después tuvieron un jardín infantil y un liceo, y lograron ellas mismas generar recursos y que los hombres no migren”. Myriam Yefi

Este uso político lleva a que la organización se posicione de mejor manera en el exterior, potencia a la organización y a la vez, otorga nuevos conocimientos a las dirigentas, que tienen como misión contarlo en la asamblea y transmitirlo a sus bases. Esto paulatinamente las fue empoderando, como veremos más adelante.

Un punto en contra de esta decisión política, que se ve más a nivel de las historias personales de las dirigentas entrevistadas, son las dificultades para salir tanto hacia Temuco como al exterior. Es así como tenemos dirigentas emblemáticas de la organización que hoy

en día son el contacto base en los territorios y son quienes en su momento posicionaron las prácticas de las mujeres en las reuniones cuando se estaba negociando la ley, que en algún momento fueron más activas y viajaban cuando así se requería, pero hoy, por sus situaciones altamente comprometidas con los hogares, no pueden viajar.

“Sí, generalmente eso es lo que le gusta a la gente acá, que uno se haga presente, ir a una casa o a un loj⁸ donde hay reunión. El año pasado por ejemplo, yo dejé de participar en las reuniones, y ahora hace muy poco tuve reuniones con todos los dirigentes del territorio de acá del Budi (que están divididos en siete sectores) y me hicieron ese reclamo de por qué no salía a las comunidades. Este año quiero volver a hacerlo, porque también me dio un espacio para mí y mi familia, para poder preocuparme un poco de la casa. Ya está un poco avanzado el trabajo, entonces me voy a dedicar nuevamente al tema de la organización, porque si hoy día nosotros no nos movemos, tanto hombre como mujer, lamentablemente somos muy pocos los que andamos en estas cosas.” Ximena Painequeo

Las dirigentas al interior de la organización: propuestas y dificultades

Las propuestas de las dirigentas Lafkenche suelen ir hacia detentar roles y posiciones más políticas dentro de la organización. Para ello buscan obtener herramientas que les permitan alcanzar el manejo político de sus compañeros.

Desde la organización de Ayuda Popular Noruega, APN, que prestó apoyo de distinta índole (económico, capacitaciones, ideas, etc.) a la Identidad Lafkenche, se intentó instalar una propuesta de género que incluyera algunas de las temáticas universales que atañen a las mujeres, tales como violencia de género, bajos salarios, derechos de las mujeres indígenas, entre otros. Sin embargo desde las propias dirigentas nació la inquietud de tomar las mismas temáticas que trabaja la organización y poder perfeccionarse en puntos en los que se consideraban débiles.

Así se destinó un fondo para las dirigentas y se organizaron eventos como congresos de mujeres, en los que los compañeros hombres participaron en un rol más administrativo y más doméstico.

⁸ Clan familiar o linaje Mapuche.

“Después hicimos un encuentro de mujeres en el Budi donde la Ximena... llevamos como cuatro encuentros. Y después hicimos otro en Tirúa al que vino la gente de Hualaihué, este fue el último que hicimos en Tirúa, y fue acá en Tirúa centro. Conseguimos un local y las mujeres se fueron a las casas de las lamngenes. Fue bonito ese encuentro creo yo. Más de mujeres fue esa vez. Tocamos hartito el tema de la participación. Ahí parece que fue el tema de los acuerdos, de que cuando saliera alguien tenía que ser más apoyo, que fuera dual. No tengo los registros de ese encuentro, pero dentro de lo que me acuerdo, porque igual ahí éramos parte de la organización. Pero igual tuvimos hartito apoyo de la comunidad y de los chiquillos.” Evangelina Faúndez

En dichos encuentros se reafirmó continuamente la necesidad de capacitarse y obtener herramientas políticas para manejarse de mejor manera en las temáticas que se barajan en la organización.

“El tema de género, el tema del respeto, trabajo, roles que tienen las mujeres. No todas, pero siempre hay mujeres que quieren tener roles dentro de la identidad o de un grupo, dentro de una comunidad, que se yo, en tantas cosas.” Nolfi Liempi

Es así como han surgido inquietudes tales como capacitarse en la ley Lafkenche, en oratoria, en derecho positivo, historia, formar opinión política, saber acerca de educación intercultural, salud y derechos indígenas en salud, convenio 169, conflictos territoriales, reglamentación de la Ley Lafkenche.⁹

Es interesante en la medida en que las propuestas apuntan al empoderamiento dentro de las demandas colectivas de la organización. Una vez empoderadas las mujeres tienen más herramientas para combatir elementos como la violencia de género.

Se busca así en estas instancias tener igualdad con los hombres, nivelarse, tener el mismo manejo político y una base sólida de información para poder opinar con el autoestima de quien sabe moverse en los códigos del mundo político no Mapuche.

También a las que no se manejan en el rol cultural que caracteriza a las dirigentas, buscan fortalecerse en cosmovisión Mapuche. Este es un tema importante en la medida en que como hemos ido viendo, el manejo cultural y espiritual las posiciona también con herramientas políticas frente a la demanda.

Otra de las propuestas que caracterizan a las dirigentas es, como hemos visto, que los temas cultural y espirituales siempre sean considerados. Entre estas ideas cobra importancia también el respeto a las normas territoriales que se observan en los espacios costeros.

⁹ Fuente, actas de congresos de mujeres.

“De repente los lamngenes hablan de recuperar y ven el tema económico solamente. Uno ve el tema económico pero también el tema de la espiritualidad, de cómo está nuestra madre tierra hoy en día. Imagínese, ahora no hay agua, qué significa eso. El por qué nosotros queremos tener el espacio costero marino originario, por qué queda en nuestras manos, no es para desarrollar diferentes tipos de actividades donde se pueda generar recursos, sino para que se conserve, para volver a ver las especies que se han perdido. Nosotros en el Lago Budi, por ejemplo, hemos perdido el pescado Huaiquil pero este verano se vio que hay nuevamente, en algún rinconcito del lago están refugiándose esos peces. Y el día de mañana quizá, cuando recuperemos el espacio marino, ver y trabajar para proteger y que no se siga explotando, porque hoy día la gente que no tiene conciencia, si ven un pescado y saben que está saliendo, van y todos quieren sacar. Entonces cosa que no pase eso.” Ximena Painequeo

Una propuesta importante y característica hecha por las dirigentas es la de hacer participar a los niños y jóvenes de las dinámicas y aprendizajes de la organización. Es así como surgen instancias como los campamentos Lafkenche que buscan socializar a los jóvenes en dinámicas y conocimientos territoriales, organizados por el territorio de Tirúa y las escuelas itinerantes de líderes, que buscan fortalecer a las nuevas generaciones de los territorios en materias de la organización.

“Lo que sí siempre en los encuentros de mujeres se ha visualizado es que, en cierto modo, nosotros asumimos la enseñanza de nuestros hijos, pero no lo vemos como una cuestión pesada ni nada. Es un tema positivo para nosotros porque desde esa perspectiva uno puede crear nuevas generaciones. Determinas erradicar el tema del machismo, que hay que educar a los niños de otra forma.” Evangelina

Dentro de la participación de lo(as) s hijos de las y los dirigentes jóvenes del territorio es importante señalar que estos tienen la posibilidad de vivir en la casa Lafkenche de Temuco mientras cursan sus estudios superiores. Dichos cupos se ganan mediante la presentación de los jóvenes y sus casos a la asamblea. Este punto es importante ya que quienes llevan jóvenes de sus territorios quieren que estos los representen de buena manera y así generar líderes locales potentes. El buen o mal comportamiento de estos jóvenes incide de manera directa en el empoderamiento o desprestigio de ciertos territorios y por ende, constituye una herramienta política dentro de la organización.

El incluir a las nuevas generaciones tiene que ver también con la visión de futuro y con dejar algo en las nuevas generaciones, roles que les son asignados a las mujeres.

“Porque las mujeres piensan más en el futuro. El hombre no, en el momento, tiene que ser así, si no, no tenemos otra alternativa. Entonces la mujer dice por ejemplo: sumémonos a esta otra parte, porque a futuro nuestra comunidad tiene que ser así, tenemos que proyectarnos. En cambio los hombres no, ven el momento no más, lo que va a acontecer. Esa es la diferencia que hay entre un dirigente hombre y una dirigente mujer.” Pársida Cheuquenao

Aunque no constituye una propuesta, es importante mencionar que muchas de las mujeres Lafkenche se han convertido en dirigentas debido a que observan que en sus territorios hay situaciones que comprometen la integridad de sus familias y la reproducción de estas en el tiempo.

“Yo creo que las mujeres tienen como más... es que son como más protectoras, porque fue por un tema netamente de proteger a nuestros hijos, porque en esa época con la última fumigación que hubo, de eso fue parte de nosotros igual que nos... que nos tomó... para poder formar la comunidad fue que dentro de eso se nos murió una niña, que se nos enfermó gravemente. Donde yo vivía igual se enfermaron niños, incluyendo a mi hijo. Entonces nosotros llamamos a una... denunciemos el tema, vino una doctora que tomaba muestras de todo lo que era el agua donde ellos andaban jugando y todo eso, y salió positivo que era por el químico de lo que habían tirado. Claro los niños habían consumido agua o algo que ellos se echaran a la boca, y dentro de su sangre ellos encontraron el mismo químico digamos. Pero ellos nos dijeron que nosotros no podíamos hacer nada porque era una... era un monstruo y nosotros éramos así una hormiguita así que no queríamos sacar nada en contra de ellos aunque los demandáramos. Entonces todo eso como que llevó... que dijimos nosotros, ya, suficiente y todas las mujeres como que también tomaron eso de que si no lo hacíamos ahora al final todos los niños iban a... les iba a pasar algo.” Gloria Fernández

Las principales dificultades que atraviesan las dirigentas de la organización dicen relación a características de sus interseccionalidades de etnia, clase, género y ruralidad. Es así como hay factores que obstaculizan su pleno desarrollo político en la organización y que son experimentados en sus vidas personales. Por un lado tenemos una dificultad en el acceso a las capacidades que se requieren para ser dirigentas, tales como la educación y la autoestima. Muchas de ellas han sido criadas en ambientes donde no se valora ni se incentiva a la mujer a participar de los asuntos públicos. En el seno de las familias

Mapuche más tradicionales las mujeres ocupan un rol doméstico y son menos importantes que los varones. Esto se nota por ejemplo en que las familias se entristecían cuando la recién nacida era mujer. Se considera que la mujer debe servir a la familia y no se la apremia a desarrollarse como persona.

“Mal. Mi mamá tenía esa mirada igual, pero yo creo que eso venía por cultura. Porque mi mamá, cuando nacían sus hijos hombres, se sentía realizada, como que era lo máximo, como que los hijos nunca le iban a fallar. Como que los hijos nunca la iban a defraudar, no así la mujer, porque la mujer era la que iba a fallar, no iba a cumplir como hija...en ese sentido, que quedara embarazada, que fuera madre soltera, porque en otros tiempos era mal visto. Hoy ya no se piensa igual. El machismo sí, antes era atroz esta diferencia entre hombre y mujer. Antes la mujer tenía que aguantarles todo a los hombres. Y yo me doy cuenta, hoy en día ya no está ese tema.” Nolfá Liempi

Una salida que muchas ven a esto es migrar a las ciudades a desempeñarse como empleadas domésticas, lo que les permite recibir ingresos y liberarse de las imposiciones familiares, sin embargo aquí experimentan una nueva dificultad que es la discriminación por etnia y clase.

Esta misma concepción de la mujer al interior de las familias hace que no se privilegie el hecho de que ellas estudien, aprendan, salgan del seno de la comunidad y adquieran herramientas para desempeñarse en el mundo público.

“En esa parte sí, por eso mismo yo no pude seguir estudiando, porque mi papá nació en el año 1906, tenía hartos años y nos engendró a nosotros después que fue viejo a tener otra señora y de ahí nacimos nosotros. Entonces ahí tengo algo que yo lo viví, porque yo era muy buena para estudiar, era muy buena alumna y todo. Salí seleccionada con una beca y todo para salir, y mi papá se endureció, vino a ver y dijo “no, va a salir de octavo y ya tiene que aprender las cosas de la casa porque ella tiene que ser dueña de casa algún día y no tengo quien me cuide los chanchos”. Vino a visitar una asistente social y no, y no no más.” Ximena Painequeo

Por el contrario, las dirigentas señalan que cuando nacen en el seno de una familia que apoya la labor dirigencial y las incita a desempeñarse como tales, tienen mayores herramientas.

“Entonces vino papá, se ocupó mucho de ese sentido y con ese propósito: sacar adelante su comunidad. Porque dijo “acá hay tantas comunidades y no hay escuelas, y mis hijas están creciendo, ¿qué voy a hacer vieja?” le decía a mi mamá. Mi mamá decía “hágalo no más”, estamos pobres o que se yo, éramos hartos hijos y no sé cómo vamos a salir adelante, pero “vaya no más, yo te apoyo”. Mi mamá era padre y madre a la vez. Mi papá salía a las seis de la mañana, cinco de la mañana y volvía de noche, y antes no había micro ni nada- Entonces yo ahí aprendí a ser, veía esa necesidad también. Empecé a andar con mi papá, para todos lados con mi papi. Y bueno, sacó la escuela, se abrió el camino, se hicieron sedes. Mi papá duró muchos años como dirigente ahí. La primera escuela que hizo, esa llegó el año 1974, 75. Yo tenía ya cinco años, entré a la escuela al tiro. La escuela creció conmigo, entonces así fuimos. Me acuerdo también que hacía mis trifulcas cuando estudiaba en la escuela agrícola en Temuco, de puras mujeres. Ahí nos enseñaban a cómo ser dirigentes, todas esas cosas.” Pársida Cheuquenao

Los mandatos de género de las mujeres Mapuche las conducen a ser quienes se ocupan de los hogares y de la reproducción de los mismos. Que un hogar funcione depende del trabajo constante de una mujer, quien se preocupa de recolectar y elaborar alimentos para su familia, pareja, hijos y adultos mayores que estén a su cargo, tener siempre el fuego prendido, alimentar a los animales de chacra, como pollos, gansos, cerdos, patos, pavos y a los animales domésticos, perros y gatos. También son ellas quienes confeccionan textiles y cestería para abrigar a su familia y contener los elementos que se recolectan: mariscos, productos de los cultivos anuales, cultivos de chacra. Además tienen una importante labor en el procesamiento de los recursos del mar cultivados.

“El ser mujer, madres, dueñas de casa, dirigente los distintos roles que cumple una mujer Lafkenche en su hogar y su territorio y eso requiere de organizar los tiempos de tal manera de cumplir en cada una de las responsabilidades y eso no se valora y muchas de ellas se han desencantado alejándose de la organización algunas temporalmente y otras han elegido seguir aportando desde lo local.” Marisol Huenuman

Es por esto que la salida de ellas del hogar para que asistan a las reuniones, organicen eventos, viajen a las ciudades a interlocutar con los políticos, pone en jaque a sus hogares y hace tambalear su rol en el seno de la familia y la cultura. Esto genera que sean criticadas, que sus familias nucleares no las apoyen y que se sientan abandonando la que consideran su responsabilidad.

“Es una pena porque la mujer normalmente tiene la doble misión de asumir roles dirigenciales y de liderazgo en distintos ámbitos, religioso, político, pero no se ha podido desprender, asignarle el rol al hombre que queda en la casa o que no puede ir o que está cumpliendo otra tarea. Es lo que yo observo.” Adolfo Millabur

La manera de solventar esto es que cuenten con el apoyo de otros miembros de su hogar, que se hagan cargo de las labores que les son asignadas o bien, que resinifiquen el rol social dado y logren manejar sus hogares de una manera más libre. Esto se da especialmente en el caso de las que son solteras, separadas o viudas y que no deben rendirle cuentas a un marido. Otra manera de superar esto es educar a los maridos en torno a la importancia del rol social que cumplen, tal como veremos más adelante.

Esta misma libertad que experimentan las mujeres que no tienen pareja se transforma en una dificultad que es la soledad. El no tener pareja en ocasiones genera que sientan una falta de apoyo emocional y la ausencia de complementariedad afectiva que supone la compañía masculina.

“Es difícil porque una tiene que abandonar su casa, abandonar todo y no tienes apoyo de nadie. Porque aunque tengas tu pareja igual tienes problemas, porque hay que dejar comida hecha y hay que saber hacer todo, labores de casa, y el hombre no hace nada.” Pársida Cheuquenao

Las dirigentas sin pareja experimentan dificultades económicas en sus cotidianos, muchas de ellas al ser separadas o solteras no cuentan con el ingreso que supone la complementariedad económica con el hombre.

“Vi que mi cartera estaba sin plata y había que invertir. Porque para trabajar hay que tener recursos para invertir. El dirigente pasa por todo, y como mujer uno, no te fijas ni como andas vestida. Era jodido. A veces andábamos con amigos con las pilchitas de siempre, era jodido. Entonces por eso fui a Santiago a trabajar, pero duré poquitos meses.” Pársida Cheuquenao

Además producto del sistema de repartición de tierras Mapuche, que es patrilineal, muchas de las dirigentas no poseen tierras donde asentarse. Las dificultades económicas inciden directamente en la posibilidad de las dirigentas de ocupar parte de su tiempo en participar activamente de la organización, pero por otro lado el ser dirigentas les permite gestionar el

acceso a tierras y obtener contactos para negociar sus productos, como veremos más adelante.

La sanción social diferenciada por género, incide directamente en el apoyo que las mujeres encuentran para ser dirigentes en el seno de sus hogares. Un ejemplo de esto es el control de la sexualidad existente en la cultura Mapuche y la concepción de que participar en la organización les otorga inmediato acceso a nuevas experiencias sexuales, lo que es fuertemente sancionado en el caso de las mujeres. Esto incide directamente en el que ellas desistan de ocupar puestos más políticos, para no exponerse a dichas sanciones.

Los celos y la desconfianza al interior de la pareja pueden desincentivar a una dirigente a seguir participando de las reuniones. Incluso llevan a la violencia doméstica por parte de sus parejas.

“A mí no me ha dificultado mucho, salvo cuando no se puede no se puede no más, pero no que con dificultad, yo sí puedo ir a una reunión voy, pero tampoco puedo alojarme, también mi marido es medio machista, bueno yo lo mando a él de repente, ya anda tú y hace lo que se debe hacer. La mujer no puede llegar y salir cuando uno quiera salir, porque él dice donde fuiste, a qué fuiste, con quién fuiste, entonces uno tiene que llegar a dar todas las explicaciones, cosa que no debiera de ser, sin embargo ellos salen cuando quieren, van donde ellos quieren, se juntan con quien quieren y la mujer todavía no lo puede hacer eso.” Lorenza Ñanco

El pertenecer a la dirigencia también ha llevado a que muchas mujeres decidan no tener pareja o bien, quiebren sus matrimonios al no encontrar apoyo ni comprensión en ellos.

“No, yo era dueña de casa, o sea prácticamente dependía de él, económicamente, económicamente dependía de lo que él... él era el proveedor... bueno, cuando yo ya empecé a salir, las cosas no empezaron a funcionar porque yo ya tenía que salir a reuniones, me lo pasaba mayor parte... y ahí empezaron problemas, con la cual que terminó... la conclusión es que me separé. Él decía que yo prefería mil veces los Lafkenche que mi familia, o sea claro, esa era el típico... o sea empezaron los maltratos físicos, psicológicos... yo seguía, o sea entre más cosas me decía en la parte psicológica, yo más ganas de seguir... o sea era mi espacio, a él no se lo habían dejado, me lo habían dejado a mí, mis tierras, mi raíces, entonces esas eran las ganas de poder lograr algo, de que mis hijos tuvieran algún lugar que dijeran “esto era de mi abuelo, era de mi madre”. Myriam Yefi

Por otro lado las habladurías, el juicio que de ellas hacen las otras mujeres de las comunidades, que consideran que el rol de género asignado a las Mapuche es el correcto, suele afectar la sociabilidad y la autoestima de las dirigentas y desincentivarlas a cumplir su rol social.

“Como en todas partes a veces la gente se imagina que es pareja o que hay algo más que dirigentas. De hecho con él me pasó que habló la esposa del lamien Osvaldo, porque le habían llegado rumores de que nosotros éramos más que dirigentas o más que amigos. Me enfrenté, y más por el medio en el que estoy, me ha tocado de enfrentar ese tipo de situación. Conversando con las personas, en este caso con la lamien, la esposa del lamien Osvaldo, conversamos porque ella se acercó a mí. Es que nosotros con el lamien viajamos a diferentes lados, vamos solos, en Santiago a veces nos aburríamos cuando íbamos a las reuniones, de repente nos alejábamos y conversábamos o pasábamos a tomarnos una bebida. Pero yo le dejé muy claro a la lamien que estuviera tranquila porque si yo estuviera haciendo algo malo con su esposo no me sirve de nada andar transmitiendo o entregando, participando en las reuniones si ando con otras intenciones. Y ella lo tomó muy bien igual. Eso pasa mucho.” Ximena Painequeo

Las mermas en la autoestima de las mujeres inciden en que ellas no desarrollen todo su potencial dirigenal y ocupen dentro de la organización, puestos menores. La crianza machista y la falta de acceso a la educación por su lado provocan que las mujeres no se atrevan a opinar, por miedo o vergüenza a no decir lo correcto y por el sentimiento de inferioridad que les inculcaron en sus hogares.

El tema de la dificultad de las dirigentas de ir a las reuniones nunca se ha tratado como tema de asamblea. Lo que si se ha dicho y reconocido es que es importante el rol que cumplen las mujeres no dirigentas de mantener la casa mientras los hombres van a la asambleas.

La edad también es un factor que puede favorecer o dificultar la participación. La edad en la que las mujeres están teniendo hijos puede obstaculizar su participación plena en la organización. Por otro lado la edad avanzada las dificulta a trasladarse a las reuniones, por ejemplo a Temuco. Es así como las dirigentas de más edad se transforman en dirigentas de base muy potentes pero dejan de ir a los eventos fuera de sus territorios. *“Lo que si yo no puedo ir ya, por la edad ya no podemos salir tanto a quedarse a alojar que es muy*

sacrificado, porque en Temuco siempre tienen las reuniones de noche, de amanecida.”

Lorenza Ñanco

La falta de alianza entre mujeres también supone una gran dificultad para las dirigentas, que se sienten criticadas y juzgadas por sus pares y que experimentan una gran presión de desempeñarse de un modo intachable para no ser presas de habladurías y críticas.

“De una mujer se van a fijar siempre en el estado en el que tú andes, tú eres el reflejo de todo. Andes bien o mal vestida siempre nos van a andar criticando. En cambio un hombre no, ande mal o bien es dirigente no más, cero problema, estando la maldad en el otro y no en la mujer. Entonces ese es el tema. Se le exige mayor. Una por ser mamá, otra por ser esposa, otra porque eres dirigente y porque eres mujer. “Como mujer cómo va a andar así, ella es dirigente porque le gusta, ella pide. Es mal visto. Las mujeres dicen “ah, si esa no tiene casa, qué le importa”, “no tiene marido, no tiene nada, que ande no más, le gusta”. Y si supieran los problemas que hay que asumir. Muy difícil encontrar esa opinión: “se maneja en el tema”. Mucho machismo existe en la cultura. Entonces no se tenía en cuenta eso de que la cultura se transmite de generación en generación gracias a la mujer y al hombre desde la crianza. Se ve solo el ámbito social y no el organizacional y el productivo, la mujer está metida en todo. Entonces yo creo que faltaba valentía para que hablaran y faltaba fuerza, apoyo entre ellas mismas, porque para qué andamos con cosas, a veces entre las mujeres no nos apoyamos, nos criticamos más que nos apoyamos. Entonces yo viví eso también, habían pocas mujeres que me apoyaban. En la reunión, todas calladitas. Salían de la reunión y “está bien pero tienes que seguir, te faltó esto, te faltó esto otro, hay que hacer esto”. Pársida Cheuquenao.

Las propuestas de las dirigentas Lafkenche influyen de manera significativa en los planteamientos de la organización, encontrando apoyo por parte de los compañeros. Sin embargo las dificultades son consideradas como elementos negativos de la vida personal de las dirigentas y no son tratadas dentro de los lineamientos de la organización.

“Claro, porque las otra personas nunca han querido asumir tampoco, porque normalmente tienen otros problemas que son los domésticos en sus casas. Y ahí se expresa también el machismo tal vez que tiene cada uno en su lugar donde vive, con quien vive. Porque generalmente se aduce que no pueden dejar la casa demasiado tiempo botada, que tienen hijos, que tienen que preocuparse de la familia. Parece ser que el hombre está más liberado de esa responsabilidad cuando uno escucha ese discurso. Por otro lado también observo que cuando hay mujeres que se destacan y participan activamente de una organización, en este caso de la Identidad Lafkenche, es porque también ha habido un

hombre que asumió su rol secundario en cuanto al protagonismo hacia afuera, y se ha hecho cargo de la economía de la casa.” Adolfo Millabur

Ley Lafkenche y prácticas realizadas por las mujeres en el borde costero

Comprendiendo el vínculo con el medio ambiente, y el espacio simbólico y territorial del Lafkenmapu es que podemos comprender su cultura, las formas de significar la vida, de establecer normas tendientes a regular las relaciones entre naturaleza y humanos, las prácticas religiosas y en definitiva, la vida de los Mapuche Lafkenche. Es este espacio, sagrado y cotidiano a la vez, el que contiene las dimensiones materiales, productivas, domésticas y espirituales de la cultura. Dicha etnoterritorialidad es a la vez un lugar material y concreto y un espacio simbólico y cultural, dualidad fundamental para comprender la demanda Lafkenche y sus alcances. Todo lo anterior constituye y contiene el uso consuetudinario del Lafkenmapu.

Para comprender la importancia de la prácticas consuetudinarias realizadas por los Lafkenche debemos remitirnos nuevamente a la Ley Lafkenche, y recordar que en el espíritu de la misma está la protección de los usos con anclaje territorial que realizan hombres y mujeres en el borde costero. Así, la incorporación de los usos que realizan las mujeres en el borde costero es central y adquiere ribetes políticos al ser valorizada en pos de la demanda colectiva a través de la Ley Lafkenche.

Para los Lafkenche el territorio, es conceptualizado como un todo que los contiene, cargado de simbolismos y normas culturales que van moldeando el pensar y el hacer. Los significados culturales impresos en el territorio son cruciales para poder situarnos y describir las prácticas territoriales de las mujeres.

Estos usos consuetudinarios dan cuenta además de cómo las poblaciones Lafkenche, independiente del derecho positivo o cuerpo normativo de las leyes en relación a la regulación del territorio, han escogido técnicas y maneras propias de habitarlo, mecanismos para resolver sus conflictos y maneras de organización propias.

Los usos y costumbres de las mujeres Lafkenche se encuentran arraigados en lo territorial, lo extractivo, la interacción directa con el hábitat. Ellas son generadoras de alimentos,

recolectoras directas del mismo e intercambiadoras de semillas, recursos y productos artesanales van contribuyendo de manera significativa a la reproducción de sus unidades domésticas. Hacen textiles con plantas que extraen de la orilla de la playa, tal como los canastos en los que se recolectan los mariscos.

Hoy en día, en un contexto en el que la ciencia y medicina occidental se imponen como hegemónicas, los usos medicinales vinculados con el territorio y el conocimiento de los recursos presentes en él se mantienen vigentes en importancia y es la primera instancia a la que recurren las personas cuando están enfermas o cuando no validan los diagnósticos obtenidos en los centros primarios de atención en salud. Además debido a las distancias y los problemas de acceso hacia los establecimientos médicos, es más fácil y directo recurrir a esta medicina, la que además goza de legitimidad entre los Lafkenche. Por otro lado es una medicina que no demanda requerimientos económicos, es accesible y socialmente valorada.

Las mujeres conocen el territorio costero y los lugares donde encontrar medicinas naturales¹⁰ para las afecciones del día a día de ellas y sus familias. La alimentación relacionada con los recursos marinos también es considerada fuente de buena salud.

Además de esta medicina más cotidiana, las machis utilizan los recursos y la sabiduría curativa asociada a la etnoterritorialidad del borde costero para llevar a cabo sus sanaciones. Son las mujeres las que manejan en mayor medida el conocimiento de dónde encontrar la medicina y cómo recolectarla y además de los pasos a seguir para lograr que sea efectiva. Los hombres también recolectan medicina, pero muchas veces son mandados a ello con instrucciones específicas por parte de las mujeres.

¹⁰ Existe una rica variedad de hierbas medicinales o *lawen* que crecen en el borde costero y del río y son utilizadas por las personas de las comunidades para aliviar distintas dolencias y enfermedades. También son fuente de medicina algunas algas, por ejemplo el cochayuyo quemado es utilizado para combatir los dolores de estómago, y el sargazo como venda en caso de quebraduras y esguinces. Las piedras calientes y la arena son frecuentemente utilizadas para los dolores de espalda e incluso se comercializan. Otro uso medicinal que encontramos a lo largo de los espacios costeros y que es utilizado frecuentemente por las mujeres es el consumo de agua de mar. El Mar en sí mismo es utilizado para tratar diversas dolencias. Es apetecido por la gente de las comunidades y por sus cualidades curativas. Algunos usos que se le dan de manera transversal es como purgante, para tratar resfríos y descansar los pies. (Mandel, 2012: s/n)

Los roles de género a la hora de recolectar recursos marinos como algas, peces y mariscos, si bien están divididos, se complementan. El recolectar con la pareja y, mejor aún con la familia, es considerado la manera óptima de extraer recursos.

En general los hombres son quienes cortan el Cochayuyo y mariscan en profundidades o en los mariscaderos que están rodeados de agua que son denominados piedras huapi. Las mujeres recolectan las algas de más a la orilla, recursos como la luga luga, el luce, el lugón, pelillo, chasca, lapas, jaibas, potos de mar, pulgas de mar o lafken nerüm, caracoles, y en general todos los productos que la orilla del mar ofrece. Muchos de estos son utilizados para la cocina a diario, algunos también se transforman en carnadas para la pesca, que en su gran mayoría es realizada por los hombres.

Durante esta actividad, que incluye a toda la familia, los niños son socializados en la cultura Lafkenche. Los más pequeños juegan en la arena, en las pozas de agua, “agarran pancoritas” (jaibas pequeñas) o juegan a pescar desde las rocas. También son encargados de hacer fuego para esperar a los padres que llegan con frío y mojados. Las madres les van mostrando cuáles son los recursos que se recolectan y a la par les van inculcando el respeto al mar y a las normas culturales Lafkenche, socializándolos en las que actitudes que deben seguir en el borde Lafkenmapu.

La labor de recolección de orilla requiere cualidades socialmente valoradas y culturalmente delimitadas, tales como la meticulosidad, la constancia, la habilidad y el conocimiento a la hora de recolectar, habilidades que les son atribuidas a las mujeres.

El luce es por excelencia el alga que extraen las mujeres de manera tradicional de la orilla de la costa. Esta alga constituye una importante fuente de alimentación para las familias, antiguamente se procesaba en la misma playa, convirtiéndose en los tradicionales “panes de luce”. Esta forma de procesarlos hace que el luce sea más fácil de transportar y conservar facilitando así el autoconsumo y la venta. Hoy en día aún se preparan, pero en las cocinas a leña de las viviendas y en vez de hojas de plantas como la nalca se utilizan envases de cajas Tetra pak.

Para trabajar como recolectoras de orilla las mujeres requieren un profundo conocimiento del mar y de los ciclos de las mareas, los que son ampliamente manejados por los

Lafkenche. Los días en los que se trabaja en el mar requieren de preparación. En primer lugar se observa o consulta cuáles serán las horas de “bajas”, la familia completa se pone ropa apta para andar por las piedras, se preparan los canastos en los que se recolectará el producto y conjunto con ello se lleva algún alimento, preparado por las mujeres, de preferencia pan o tortillas, para alimentar a los niños si es que les da hambre.

La familia sale hacia el mar y luego de una caminata considerable, y en algunos casos dificultosa producto de la geografía, se accede a la orilla del mar. Allí se encontrarán con otras familias trabajando. Si para algunos la recolección no anda bien, los vecinos o parientes suelen convidarle algún producto para que no se vayan con las manos vacías a casa.

Mientras las mujeres recolectan en la orilla, los hombres cortan el alga o bien bucean para extraer los recursos del fondo del mar. También se internan mar adentro para realizar las labores de pesca. Es aquí cuando ambos mundos se separan. Sin embargo se complementan, como por ejemplo en la actividad realizada por los hombres de cortar el alga, dejando que la marea la lleve a la orilla donde serán las mujeres las encargadas de recibirla, tirarla y llevarla a la orilla a que se seque.

En muchas ocasiones las familias acampan en la orilla de la playa para aprovechar las dos bajas de marea del día. En estas ocasiones toca trasladar enseres de la casa y las mujeres trabajan afanosamente los días anteriores preparando alimentos para llevar. Conjunto con la recolección también se encargarán de las actividades domésticas de las improvisadas viviendas temporales.

La vuelta de la recolección es trabajosa ya que los escarpados caminos se vuelven a recorrer, pero esta vez con la carga de mariscos, pescados y algas, que presentan un peso considerable. Hombres y mujeres son quienes trasladan dicho peso. Esto es especialmente dificultoso en el caso de las comunidades que presentan un difícil acceso al mar. Para ayudarse en el traslado de la carga en algunas de las comunidades se utilizan caballos, carretas y actualmente vehículos.

Existe una diferenciación en la instrumentalidad que utilizan mujeres y hombres, que responde a los espacios de recolección de cada sexo, los recursos recolectados y al espacio diferenciado por sexo: orilla de playa y playa respectivamente.

Antiguamente los mariscos y algas recolectadas eran tratados mediante una actividad denominada curantear, que consistía, en términos simples, en cocerlos a la orilla de la playa, mediante mecanismos tradicionales. Otra manera antigua de conservarlos, para el consumo de las personas de la casa, era ensartarlos con “pitas” de “cunquillo” y ordenados en “ristras”¹¹ y una vez cocidos, ahumarlos para que se conservaran durante todo el año.

“Las mujeres hacían las ristras, por ejemplo las machas se sacaban y se iban por 3 o 4 días una familia al mar, se desconchaban las machas, se pasaban por un hilito, y se dejaban secando, una vez seco se traían su saco. Macha seca, rica, muy rica y la mujer era la que atendía el fuego y... Bueno ellos sacaban las machas no más.” Lorenza Ñanco

Cada persona tiene un rol específico en la recolección, que va acorde con lo que se espera de su género. Por ejemplo en el caso de la tradicional recolección de machas que se hacía en varios sectores del territorio Lafkenche, eran hombres y mujeres quienes entraban a los empleados a sacar machas con los talones, pero siempre conservando el que los hombres se arriesgan más y entran a los lugares más profundos.¹²

Muchas madres enviaban a sus hijos “a las machas” para preparar almuerzo. Estas duraban en el hogar aproximadamente tres días. Una vez se acababan volvían a mandar a los hijos por más.

En la actualidad muchas mujeres jóvenes han comenzado a recolectar luga, la que tiene un buen precio en el mercado y vara en la orilla, lo que requiere un trabajo detallista pero no tan arriesgado.

Para llevar el cochayuyo ya procesado a su venta se confeccionan ruedas que constan de una determinada cantidad de paquetes según las personas que lo realicen.¹³

¹¹ Las pitas serían cuerdas o cordeles, confeccionadas con el material que es una planta que en las comunidades Lafkenche es denominada como cunquillo (corresponde al también llamado junquillo), y las ristras dicen relación con la forma de presentar los mariscos colgados en pitas.

¹² Cuando había un empleado, que es el terreno de arena que se encuentra dentro del mar en donde están las machas, podían trabajar en él de 20 a 30 personas, a aproximadamente 50 metros mar adentro. Las personas se ayudaban de implementos como una cuerda para afirmarse, una boya para marcar el camino de regreso a tierra y estaquillas.

¹³ Es así como se pueden encontrar ruedas de 100, 200 y 50 paquetes. Otra presentación del “coyofe” es estirado en la medida aproximada de un metro. Dependiendo de su tamaño y forma el cochayuyo es denominado coyofe, cochaguasca, lunfo, cochayuyo

Una importante fuente del ingreso de las familias Lafkenche del territorio la constituye la comercialización de recursos del mar: mariscos, algas peces, siendo en algunos casos la única fuente de ingreso de los hogares.

Si bien la práctica de la comercialización se ha mantenido de manera consuetudinaria, ha ido readecuándose a lo largo del tiempo, adaptándose a los cambios globales y resignificándose frente a los contextos globalizados y a las demandas del mercado.

Existen distintas formas de intercambio de los productos, instancias a los que hombres y mujeres se van integrando de manera contextual al territorio, a los recursos recolectados a la distancia, a las actividades tradicionales que allí se realicen, a la repartición de labores diferenciadas por sexo, etc. Sin embargo se puede establecer cierta tipología que aúna los sistemas más comunes de la división sexual del trabajo en el territorio Lafkenche.

Existe una forma de trueque tradicional con comunidades del interior, de las que cada cierto ciclo económico se intercambiaban productos de recolección directa: ejemplo: algas por piñones. Es así como las familias Lafkenche comercializan alimentos que escaseaban en un lado y abundaban en otro. Esta práctica constituye un apoyo económico importante a las familias. Esta costumbre ha ido perdiendo importancia como actividad base de las economías domésticas, sin embargo se conserva en una escala menor en algunas comunidades. Antiguamente este intercambio proveía de refuerzos en tiempos de escasez al permitir a las familias tener de los alimentos básicos que requerían y que se podían obtener a través del intercambio por productos del mar. Este tipo de intercambio es denominado “*Trafki*” o “*Conchabo*” o “*Chauque*”. Los productos de mar eran cambiaban por trigo, porotos, pollos, piñones, fruta seca, etc.

“Antiguamente, más lo hombres vendían por plata y las mujeres cambiaban por comida, así era. Las mujeres más que nada, las mujeres siempre llegaban con todo a la casa. Ella es la que paraba la olla, y el hombre se descuidaba, compraba puro copete no más. Claro, entonces... Llegaban a la casa y había comida igual, pero un trabajo de la mujer. Cambiaban en los mismo fundos, los inquilinos que eran antes, que cambiaban las machas por harina tostada, por trigo, por papas, arvejas. Las mujeres hacían eso...las que llevaban la comida para la casa. Y los hombres salían a la ciudad a vender, el cochayuyo, las machas, que salían muchas machas. Ellos traían la mercadería, el azúcar, el... en ese tiempo no se consumía aceite, era grasa, y una grasa mala, pero el jabón, el detergente, eso traían ellos. Entonces igual llegaba a la casa. Era como compartido, claro, de vendido

en diferentes formas, con el trafki que hacían las mujeres y ellos que traían las cosas para la casa, que todo servía, antes se usaba el popeye, no era como ahora, tiene un paquete de detergente, tiene lavadora ahora, ha cambiado harto el sistema de vida de los Mapuche.
Lorenza Ñanco

Además del intercambio entre comunidades las mujeres Mapuche solían cambiar los productos de mar por productos de las haciendas cercanas, este intercambio se hacía entre mujeres. Eran las Lafkenche que llegaban a las grandes casas de las “ricas” y ofrecían sus productos a cambio de diversos bienes.

“Cuando era poquito se decía “vamos a salir a la colonia”, la colonia era todo el cordón del alto donde vivían la gente no Mapuche, entonces ellos cambiaban... por plata o por alguna cosa que ellos tuvieran, en tiempos de que fuera por queso, el tiempo de que el trigo era por trigo, cambiaban los mariscos, las algas para tener para el consumo allá y a la gente nuestra también traer cosas que no tenían en sus casas. Casi siempre eran mujeres... era relativo, de repente era la mujer la recolectora y el hombre iba, porque igual un pique a caballo son como dos horas para arriba.” Nolfi Liempi

También se da que las mujeres comercializaban en los puntos de bajada de los trenes, pero quienes hacían los grandes viajes eran los hombres. En las economías domésticas eran estos los que aportaban el dinero y los costos de faltas, mientras que ellas los bienes intercambiados, las faltas en pequeña cantidad, además de estar a cargo de la artesanía, la preparación de alimentos, la ropa, tintura de lanas.

La comercialización realizada por los hombres era conceptualizada como el fruto de su propio trabajo, a partir del cual ellos distribuían el dinero para el hogar. Sin embargo muchos de los productos que ellos llevaban a la venta lo habían recolectado, transportado y procesado las mujeres.

“Antes era el cochayuyo, porque de ahí sacaban los tres cuando iban a buscar para allá, la harina, hasta la cebolla, manzanas traían, lo iban a cambiar afuera. Pero las mujeres sacaban lo que es el luche, la lúa, por ejemplo y lo cambiaban cerca. Así se hacía, también acompañaban al cochayuyo, porque cuando se lleva para afuera en carreta, se compraba la lúa harto, entonces uno sacaba sacos para llevar para allá. Lo que sacábamos nosotras ni siquiera valía, porque le pasábamos la misma bolsa pero ni siquiera recibíamos un peso de vuelta, pero ahí se compraba la comida, se compraba todo, de repente hasta ropa para los niños, cuando ya fueron al colegio, un par de zapatos para los niños.” Ana Quirilao

No existía así la idea de separar para la mujer su parte de la recolección, se consideraba dinero que el hombre traía al hogar.

" Claro, las algas de orilla, todo lo que es marisco, el luche, que uno ahora a uno lo está produciendo para venderlo aquí afuera, lo venden las mujeres, el cochayuyo ya es entre hombres y mujeres porque eso como es más pesado, más éste que hay que trabajarlo. De dos, pero lo que es la lúa y el luche, que lo sacar las mujeres no más, no hay hombres... Claro, y otra cosa es que eso se vende acá, entonces si usted mientras más saca, más plata saca. Todavía son las mujeres las dueñas de ese trabajo. Desde los antiguos, yo me crié y era desde mucho, de que tengo mi mamá fue la que tenía que andar trabajando. La lúa también, cuando tienen tiempo, pero claro, como que no son tan obligados como las mujeres, las mujeres como siempre "ya deja tu tiempo para mariscar ..." y los hombres hacen la agricultura, como todo agricultor, pero si le queda un tiempito van al mar también. Mi abuelo, mi tío, eso lo vendían, los cochayuyo era una cosa uh! Especial para ellos porque ellos no sembraban y esa cosa que la tierra antes como ellos no sabían del abono, de los ingredientes del terreno, ellos no lo conocían nada, entonces después cuando ya conocieron eso como que el cochayuyo se tiró a un lado y llegó el abono, fertilizantes para sembrar, entonces los tíos, mi abuelito ya empezó a preparar tierra no más..." Ana Quirilao

Por otro lado con el dinero de la comercialización se compraban los productos básicos para el año, tales como azúcar y yerba mate.

Sin embargo, lo material no es la única dimensión involucrada en las labores realizadas en el borde costero por los y las Lafkenche, también la religiosidad y la comunión con el medio ambiente son fundamentales en la forma de comprender el mundo que los rodea y en la reproducción de la vida y la cultura.

Como ya se señaló, el mar y el río para los Lafkenche están profundamente ligados a la vida religiosa. Esta es la dimensión de la etnoterritorialidad simbólica del Lafkenmapu. Así, todo el mar y el río son sagrados y contienen en sí mismo diversas fuerzas que influyen significativamente en la vida de las personas de las comunidades, es por eso que el uso religioso aparece como transversal al espacio costero de las mismas.

Las personas presentan ante el Lafken una actitud de respeto, solicitándole permiso por medio de una pequeña rogativa al momento de ingresar, para que los cuide, no les pase nada y les vaya bien. Esto va acompañado con el acto de mojarse las manos y cara a modo de respeto. Además en el mar culmina la ceremonia de rogativa denominada Nguillatún y al mar se le hacen las ofrendas a modo de petición por lo que se quiere.

Hay espacios ante los que se observa especial respeto, son los denominados lugares celosos, que poseen algún dueño o niem ¹⁴

“Los antiguos decían que iban a hacer Nguillatún en la playa y ellos iban a darle el gnol gnol a los espíritus del mar y ellos llevaban harina, llevaban mote, llevaban muday y le hacían catutos, y dejaban gnol gnol. Ahí hacían ellos un marullo tremendo y ahí iban a buscar eso y se lo llevaban. Como a la media hora decían ellos volvían a hacer otro marullo y quedaban los platos tal cual ellos los habían puesto. La Machi hacía que se retiraran del mar hacia el Müdwe. Ahí esperaban 1 a 2 horas y cuando iban a salir hacía un barullo intenso nuevamente y ahí salían locos, salían chapes, salían erizos, salían cochayuyos, salía de todo y quedaban tal cual los platos como los habían puesto. Y ahí ellos iban y cuando el mar se recogía se llevaban todas esas alimentaciones.” Citado en Mandel (2011)

Los espacios costeros contienen también parte importante de la vida religiosa de las comunidades Lafkenche. Existe un sistema de creencias íntimamente ligado al mar y su entorno, cuyo significado se traduce en historias que hablan de las creencias sobrenaturales, en la identificación de lugares sagrados, en realización de ritos religiosos en el borde costero. Por ejemplo el Nguillatún Lafkenche termina en una rogativa frente al mar.

Los territorios costeros contienen en sí mismos símbolos culturales de género que van plasmando de forma territorial las formas de pensar y las costumbres Lafkenche. Así hay numerosos epew (cuentos con enseñanza) que relacionan lugares con figuras sexuadas que a la vez de contar una historia, dan sentido y norman a las sociedades costeras.

¹⁴ A través de los informes de Uso Consuetudinario realizados en territorio Lafkenche (Mandel, 2009, 2010, 2010 b, 2010 c, 2010 d, 2011, 2011 a, 2011 b, 2011 c, 2011 d, 2012 a, 2012 b, 2012 c, 2013, 2013 b) se ha levantado la información de que en los espacios de agua, ríos, lagos, esteros y mar las personas reconocen distintos newen o fuerzas que los cuidan, los que tienen vida y poder propio. Por ejemplo se denomina “niem” al dueño del río. El mar en sí mismo es considerado sagrado. Se dice que está vivo. Además en él habitan seres muy importantes para el sistema de creencia Mapuche Lafkenche, tales como los Ngen Lafken o dueños del mar. Lo que habla del carácter religioso del sector y la creencia de que es un lugar vivo y con ciertas características propias de la cultura Lafkenche.

Existe así un sistema de piedras, mariscaderos o rocas sagradas, que contienen epew y a los que hay que respetar.¹⁵ Estos son de sexo masculino y femenino y determinan distintas cosas, por ejemplo el encanto de Manquean en la playa de Nigue, comuna de Toltén, ayuda a las mujeres y hombres a conseguir pareja, pero solo a los hombres les entrega “buenas mujeres”, ya que se dice que a las mujeres les suele enviar hombres borrachos, flojos y violentos.¹⁶

“Realmente el nombre verdadero según cuentan los bis-abuelos, el nombre verdadero fue José Pedro Manquean que vivió en ese lugar de Mehuín por ahí, que era un peñi¹⁷ muy travieso alocado, muy divertido, por la cual esa personas no sujetan muchos sus palabra habla los que se les viene a la cabeza, los cual llevo a una vertiente donde una agua caía, y se burló de esa vertiente diciéndole como; enamorándose diciéndole si fuera una lamngen¹⁸, que caían en el agua, como romanceándose hablando ahí. En ese lugar creo que había un roca donde salía el agua, en la cual en ese lugar el peñi se quedo pegado en esa roca y esa roca se fue mar adentro corriendo y no se pudo despegar de esa roca, llegaban las gente para sacarlo, pero fue imposible, habían hecho rogativa, guillatunes, tiraban algún presente como ofrenda, pero fue imposible, después cuando su cuerpo se estaba hundiendo se despide de la gente y que ya se había casado; que ya tenía su lamngen, eso es la historia en grande rango que les puedo contar.”(Citado en Mandel 2010 b)

¹⁵ El mar se considera de sexo femenino y como tal, se le atribuyen ciertas características como “ser celosa”, lo que implica muchas cosas, como que las mujeres deben observar un cierto comportamiento al estar cerca de ella. Si las mujeres rompen estas normativas el mar “se enfada” y puede comportarse de maneras perjudiciales para el ser humano. También hay fuerzas que rigen el territorio, que pueden ser femeninas y masculinas. Una figura que se repite a lo largo del territorio es la sirena. Existen historias de personas que se encantaron, que pueden ser mujeres u hombres. En el caso de las mujeres la historia suele ser que una muchacha acudió a mariscar y algún dueño del mar se enamoró de ella y la dejó para siempre “encantada” en el mar. La familia de esta muchacha debe pagar la dote que implica que el dueño del mar se case con su hija. Esta dote se hace mediante una ceremonia de Nguillatún que realiza toda la comunidad, en la que en pequeños platitos se le ofrendan al mar los distintos productos que las familias manejan. Si el dueño del mar los acepta de buena manera, enviará una ola que dejará todos los platos vacíos y al cabo de unos días devolverá a la gente la dote en abundantes recursos del mar. En caso de no aceptarlos dará vuelta los pequeños platos con toda la ofrenda.

¹⁶ Para Foester y Montecino (Rolf Foester, 1990) Manquean representa en la cosmovisión, la unión entre el mundo huinca y el mundo Mapuche, donde existe un personaje que se burló de la cultura Mapuche y con ella de lo femenino. Esto se debe a que él se burló de un manantial que corría, confundiéndolo con orina de mujer.

¹⁷ La palabra “peñi” es del mapuzungún y quiere decir hermano. Es usualmente utilizada para referirse a las personas Mapuche de sexo masculino, aunque en plural puede ser utilizado en referencia a ambos géneros.

¹⁸ La palabra “lamngen” o “lamuen” es del mapuzungún y quiere decir hermana. Es usualmente utilizada para referirse a las personas Mapuche de sexo femenino, sin embargo las mujeres Mapuche la utilizan para refirse tanto a mujeres como hombres, ya que ellas no utilizan la palabra peñi.

Por ejemplo la Caiguana¹⁹, Abuelito Huentellao²⁰ y la Caitana²¹ en San Juan de la Costa, Winmayen en Tirúa Sur²², son hitos dentro del mar que también representan seres sexuados que enseñan normas a los Lafkenche.

“La abuelita Caitana igual en Caleta Milagros todo el mundo, por lo menos desde chica nosotros supimos... la abuelita Caitana, el abuelito Huentellao, que uno siempre, por lo menos cuando mi hermana o yo salgo al mar siempre nosotros hacemos un escu²³ antes de entrar.” Myriam Yefi

Por otro lado hay sabidurías asociadas a las costumbres y alimentación de hombres y mujeres, cuando se quiere concebir un nuevo hijo, hay maneras de alimentarse (horarios de

¹⁹ “Caiguana era una mujer que vivió, ella era sola, atravesaba toda la cordillera no a caballo sino que sola y a pie, iba a mariscar y le gustaba, ella era casada como los baguales. Los baguales son los animales salvajes, entonces ella tenía una granja para eso y los llevaba en ese lugar y en esa parte está lugar como lugar la Caiguana y los llevaba a ese lugar y ella los laceaba y los dejaba ahí hasta que se amansaban amarrados, sin agua, sin nada. Entonces se destacaba por eso. Decían que era súper bajita, no tenía más de un metro y medio, un metro cincuenta de estatura y andaba siempre descalza y con una mantita. y como ese era su lugar, quedó como la Caiguana, pero ella era de familia por parte de mi mamá “(Myriam Yefi)

²⁰ “Hoy el abuelito Huentellao tiene su lugar a orillas del mar, en la zona costera, donde se confunden los límites entre la tierra y el agua, representa los confines, las zonas limítrofes, las fronteras donde se establece el contacto con el/lo Otro, donde se codean lo salvaje y lo cultivado, lo misterioso y lo asequible, también lo humano y lo divino: por cierto que para oponerse, pero a la vez para interpenetrarse.” (Gissi, 1998). “Huentellao, se dice que es un mito cunco, que se traspasó a la cultura Mapuche. Se trata de un patriarca que tenía su dominio en el mar y se enamoró de una sirena, con quien habría tenido un hijo y a la vez dado comienzo al mundo. Se le venera hasta la actualidad, y es rector de las fuerzas de la naturaleza y la abundancia.” (Cárdenas, 1998, pág. 73)

²¹ “La Caitana era en un lugar donde... de un “lugar de encanto” que le decimos nosotros, de que un Mapuche se fue a buscar una mujer al mar y después la pidió por una cierta cantidad de años, tuvo familia, después cuando la mujer estaba ya enferma, estaba... se enfermó y quería morir, o sea se iba a morir afuera si no se venía al mar y eso está ahí en la...ella era la del mar, ella era la mujer del mar y ella se conquistó al Mapuche, al marero que venía de fuera y se fue. El marero se llevó a Caitana y después con los años la vino a entregar, ahí mismo donde la vino a buscar la entregó. (Myriam Yefi)

²² La historia de Winmayen habla de una joven que se “encantó” en el mar. Esta historia relata como una mujer joven se enamoró de un dueño del mar y se fue a vivir con él. Esta mujer le dijo a su padre que le hiciera un Nguillatún como pago por su dote. La gente hizo Nguillatún frente al mar, ofrendando alimentos. Se dice que a los dos o tres días el dueño del mar retribuyó esta fiesta con muchos productos del mar. “Lo que se cuenta es que como la gente vivía mariscando, todos los días y en ese ir y venir todo los días, un día cualquiera la niña se perdió en el mar, todos volvieron, menos ella, y los padres desesperados, empezaron a buscarla y no la encontraron, (...) era una niña joven, se habla de una niña joven, no se puede decir la edad porque a uno se lo cuentan, debe haber sido de a 15 a 20 años, decían que era muy bonita y un día mariscando se perdió (...) nunca la encontraron hasta que una noche el papá se soñó con ella, pero el sueño era como que era verdad porque ella llegó a la casa y le dijo, papá no me busquen, yo estoy bien y estoy viva, pero si yo me casé con un hombre muy rico (...) y mi marido va a pagar por mi (...) lo único que quiero es que hagan un Nguillatún a la orilla del mar, y junten muchas comunidades, mucha gente. Y el papá despertó confundido (...) dijo, esto me pidió mi hija y lo voy a hacer. El invitó a la gente a un gran Nguillatún, llevo la fecha y el tal cual se lo pidió su hija lo hizo (...)” en Mandel 2011 b

²³ Un escu es una pequeña ceremonia que se hace antes de entrar al mar a modo de respeto. Este nombre se aplica para el sector huilliche.

recolección, tipos de alimentos, entre otros) diferenciados por sexo, para lograr que este sea hombre o mujer.

En la concepción del mundo Mapuche-Lafkenche, en el territorio conviven seres espirituales que también van representando las normativas y costumbres que hay que observar en torno a ellos, reglamentadas por la clasificación de género de la cultura. Estas normas en algunos casos proscriben prácticas a las mujeres, tales como no ir al mar con la menstruación.

“Si pues, eso no se puede... No debiese de hacerse tampoco, porque son personas... Son cosas demasiado importantes, para la vida del Mapuche, para la creencia del Mapuche son cosas muy sagradas, imposible de alcanzar ese don que tiene el mar, el don que tiene la montaña, el don que tiene el agua, uno jamás se va a igualar a ello , nunca, es una cosa muy potente. Una mujer embarazada puede perder...es que hay tantos dueños en el agua, no tan solo hay, esas piedras son dueños, el agua, los oleajes, la arena, los tiburones, todo lo que tiene el mar puede ser dueño. La arena igual, entonces puede que ese niem también se enamore de esa niña.” Lorenza Ñanco

Por otro lado van enseñando cómo hay que comportarse, ya sea a través de la ruptura simbólica de la norma de género en el mundo de lo mítico y simbólico, o a través de enseñanzas o amenazas que el mismo territorio pone a los seres humanos cuando se quebrantan ciertas reglas.

“Claro, recordando más antiguamente me decía el abuelo que las mujeres por lo menos cuando andaban con su período menstrual no podían ni siquiera meterse al mar, porque como dice, no es el mar, lo que siempre la mayoría dice que es hombre el mar, mi abuelo decía que era la mar, o sea la mar es una mujer, o sea viene de la parte femenina, entonces es igual como todo va a la luna, que va cuando vamos a recolectar, por lo menos la luna creciente no hay nada en la orilla, que tienes que ir tal luna, que la luna nueva, la luna nueva vienen.. No hay mucha producción tampoco, que las mejores lunas para pescar son menguante y la luna llena, entonces son cosas que a través de esa experiencia tú te vas asimilando con lo actual.” Myriam Yefi

La recolección de frutos silvestres²⁴ es de importancia en la vida de estas comunidades, y es una actividad que en general realizan y manejan las mujeres, acompañadas por sus hijos, o

²⁴ Entre ellos se destacan los Chupones, Lagüeñi, Perlilla blanca, Ajo poro (puerro), Cardón (se hace ensaladas), Nalca.

bien, los hombres enviados por las mujeres. Muchas veces se dejan días específicos para recolectar frutos silvestres de la temporada, que a la vez constituyen un hito de importancia dentro de los ciclos anuales de actividades realizadas.²⁵

Esta actividad constituye una instancia de reunión, de compartir, de recreación y además su venta, ya sea procesado en conservas y mermeladas o natural, constituye una fuente complementaria a las economías familiares.

Los hongos silvestres también tienen su temporalidad y se les da un uso alimenticio y comercial. Esta recolección también está a cargo de las mujeres.

Las mujeres también conocen las plantas que les sirven para teñir lanas, muchas de las cuales crecen a la orilla del mar. Acá nuevamente la práctica se vincula con el territorio, ya que hay que conocer los lugares dónde encontrar las materias primas de este trabajo.²⁶

De la orilla del mar también se recolectan materias primas con las que las mujeres confeccionan instrumentos que sirven para transportar, guardar y recolectar los recursos del mar.²⁷ Otro uso que es muy importante para las mujeres es la confección de un instrumento que sirve para el telar, denominado ñirehue, cuya materia prima es una costilla de ballena.²⁸

Antiguamente las mujeres recolectaban plantas de la orilla del mar para usos cotidianos como jabón para lavar lanas, ropa y cabello²⁹.

La dieta en base a recursos del mar es complementada con la obtenida a través de la agricultura y la ganadería, ambas actividades de importancia económica para las familias

²⁵ Algunos de estos frutos son el mülwen, michay o maqui de mar, mutilla, frutilla silvestre (quellen), chupón, maqui, mora, gievün (avellanas), lagueñi, perilla blanca, ajo poro (puerro), cardón, nalcas, entre otros.

²⁶ Para teñir lanas se utilizan distintas plantas, por ejemplo se recolecta la Nalca que da un color café oscuro, existe un barro vegetal denominado Rowü que tiñe de color plomo y café. El Michay y la barba de Mutilla son utilizadas para teñir de un color mostaza. También se utiliza el Matico, Chilco, Chacay, Tronco de la Chocho, Maqui, Canelo y Boqui, entre otros.

²⁷ Antiguamente se efectuaba la recolección de colihues en la orilla de costa y del río, con el fin de construir las rucas, alumbrarse y confeccionar trampas para cazar pescados. Asimismo se recolectaba molcachu (gueñ) para hacer las lienzas y redes para pescar. También se confeccionaban Pirguas de chupón o se utilizaban quiñes, uso que actualmente es remplazado por la utilización de mochilas. En el sector huilliche se relata que las mujeres confeccionaban bolsas de Cochachuyo, utilizadas de manera tradicional para transportar de manera fresca productos de mar. (averiguar) Para la realización de la pesca de orilla se confeccionaban lienzas se hacían con “cunquillo”, y que es una planta que sale cerca de los lugares húmedos de la comuna. También eran realizados con Manila.

²⁸ El ñirehue es un instrumento algo alargado que sirve para golpear la trama, hoy en día son confeccionados de diversos materiales, pero en el sector Lafkenche los más apreciados son los que han sido confeccionados en base a huesos de ballena.

²⁹ Un ejemplo de esto es la utilización del Lawö, Riwluka; Quillay. Se utilizaba la hoja del avellano para limpiar los dientes y el Michay para hacer “tatuajes” en el cuerpo.

Lafkenche. Si bien hay elementos que la modernidad ha ido incorporando a las dietas y otros se han ido perdiendo por distintos motivos, entre ellos cambios en el gusto de las nuevas generaciones, la lógica y la estructura alimenticia se mantiene, conservándose el principio culturalmente conceptualizado de “dieta equilibrada y natural” que incluye alimentos provenientes de distintos ámbitos productivos, en su mayoría cultivados, extraídos o recolectados localmente, los que son apreciados por ser “sanos, nutritivos, ricos y naturales”.

Las mujeres extraen recursos del mar para alimentar a sus familias. Este es un uso consuetudinario que ha perdurado a lo largo del tiempo. Múltiples recursos son aprovechados con este fin y constituyen el fundamento de la dieta Lafkenche, sobre todo en las épocas de escasez. Los mariscos, las algas y el pescado son la base de la dieta de estas familias, existiendo un amplio conocimiento de platillos preparados con los recursos marinos, que hasta ahora han sido de acceso directo y gratuito para las familias.³⁰ En base a estos recursos se han podido sustentar varias generaciones Lafkenche a lo largo del tiempo. Las mujeres además aprovechan el agua del mar para salar las comidas y utilizan otros recursos de la playa, como por ejemplo la arena, para usos como la preparación de tortillas. Muchos de los recursos extraídos son procesados y secados en fogones, con el fin de conservarlos durante el ciclo anual.

Ser dirigente de la Identidad Lafkenche: herramientas para la lucha colectiva y la vida cotidiana

Los usos realizados por las mujeres en torno al borde costero han sido subvalorados e invisibilizados en el marco de los cotidianos y de la cultura Mapuche, sin embargo, en el proceso de negociar y aplicar la ley Lafkenche fueron adquiriendo importancia y formando

³⁰ Algunos de los alimentos extraídos del mar y su preparación consuetudinaria son: Chanchitos y Caracoles en caldillo. Coyoy con papas; ensalada de nalca, caldillo de chape, empanadas de Chape. Se come el Ulte una vez recolectado, al igual que las machas que se suelen comer crudas o en múltiples preparaciones: caldillo con machas y Ulte. Otra preparación son las papas cocidas con macha cruda y limón, las sopas de mariscos, caldillos de Dimay, caldillo de Luche. Luche con papas, empanadas de mariscos. Piures en ensalada, Chape frito, picado con Ulte, etc. Además de las preparaciones con mariscos se realizan preparaciones con pescado, un ejemplo es que se hacía y se hace Charqui de “Pescada” (Merluza), el que a su vez se prepara de distintas maneras, entre muchas otras.

parte del discurso reivindicativo territorial, construyéndose discursivamente como parte de la cultura Lafkenche.

“Eso igual fue una discusión bastante grande, yo creo que en todos los territorios, porque siempre el hombre era el que salía a la pesca, primer lugar, eran los buzos, eran los pescadores, los armadores, eran los remeros, eran todo lo que...Acá por lo menos, sobre todo, acá se ve más el tema espiritual que son las mujeres las que hacen los... los hogares, ceremonias, hacen los nguillatun y todas esas cosas, entonces empezaba a decir que... se empezaban a recordar todos los... o sea todos, no tan solo la gente que vive en el mar, en el borde costero, sino que los que venían de afuera, los que vienen a hacer uso de costumbres, los que vienen a mariscar, hombres y mujeres, los que vienen a pedir autorización para el nguillatún, entonces todas esas cosas se fueron recopilando, y fueron el aporte acá en la costa de las mujeres fue bastante significativa porque la mayor parte de las opiniones de todos los que sabían el tema de las mujeres acá en San Juan, o sea el tema de la recolección y todo lo que tenga que ver con el de las mujeres. Claro, cuando uno empezaba a hacer recordatorio, “ah sí, sí, eso es cierto”, los hombres afirmaban pero antes de eso no se habían acordado que nosotros las mujeres hacíamos eso.” Myriam Yefi

El saber hacer, el conocer, el haberlo hecho, el heredar este conocimiento de las ancestras fue haciendo que estas prácticas empoderaran a las mujeres Lafkenche. Lo que les avergonzaba, muchas veces se ocultaba, lo que parecía el rol natural, hoy forma parte del valor y es vehículo para poder obtener la destinación de un territorio.

Cada paso que se da, cada recurso que se recolecta, los rituales, los lugares de los que se sacan los colores para teñir lanas, la botica cotidiana de hierbas medicinales comienza a ser valorizada, fuente de poder. Esto empodera a las mujeres, les da un lugar importante en la organización. Se toman sus saberes para construir política pública, son estos objeto de observación, se hace el trabajo consciente de recoger las sabidurías, ponerlas en palabras, marcar los territorios por los que transitan mientras los realizan.

Los usos consuetudinarios realizados por las mujeres y reivindicados por la Identidad Lafkenche están ligados a lo que se considera el espacio y las actividades domésticas. En este sentido se podría decir que se trata de prácticas conservadoras, toda vez nos hablan de conductas que resguardan la identidad y la cultura.

Es por eso que nos encontramos en una tensión en la que estos usos son funcionales a la demanda étnica pero a la vez fijan a las mujeres en los espacios familiares o comunitarios,

reproduciendo la división entre público y privado, incrementando algunas de las dificultades que experimentan las dirigentas.

“Yo no creo que haya sido pensando en el tema del rol de la mujer, yo creo que se pensó en el derecho del pueblo, que en este caso ese tipo de actividad lo desarrolla principalmente la mujer, pero yo no escuché de parte de los otros dirigentes ni de las mujeres decir que era para proteger el rol de la mujer. Simplemente porque era un derecho que le asistía al pueblo Mapuche Lafkenche de preocuparse del tema del lawen, de preocuparse de la recolección de orilla. Y que en la práctica eso lo desarrolla la mujer, no lo planteamos como argumento. Más que cuestionarlo, no lo planteamos que “para respetar el rol de la mujer había que garantizar el derecho a la recolección de medicinas y recolección de orilla”, no. No fue como un argumento para convencer de que tenía que estar reflejado en la ley. Que en la práctica ese uso lo realiza una mujer, claro, eso es evidente que sí. A mar adentro no van a pescar las mujeres, pero recolección de orilla principalmente lo hace la mujer. El uso de la medicina a través de la yerba que también está en el litoral, también normalmente lo hacen las mujeres. Entonces claro, yo recuerdo que la ley se preocupó de defender los distintos usos, más allá de quien los hacía. No fue un tema de decir “porque lo hacen las mujeres”. Digamos que queda reflejado no más.”
Adolfo Millabur

Un ejemplo de esto es que las dirigentas Lafkenche al cumplir su rol de mantener lo espiritual y cultural dentro de la organización, han abogado porque las normas restrictivas de acceso al mar que rigen para las mujeres se mantengan y perduren en el tiempo. Sin embargo no se han cuestionado el porqué se restringe más el acceso de las mujeres, normándolas y condicionándolas, en ocasiones tales como la menstruación y el embarazo, al ámbito de lo privado.

Según los relatos de las y los dirigentes, en un principio el resguardo del territorio pasaba por el tema productivo, caracterizado por las actividades que los hombres llevaban a cabo dentro del mar, destinadas al intercambio monetario y a la venta hacia el mercado. En el transcurso de la negociación de la ley y a medida en la que la demanda fue creciendo se fue poniendo en agenda el valor de la cultura dentro de la utilización el borde costero. En este contexto se fue posicionando también la especificidad de prácticas tanto productivas como de otra índole, que llevaban a cabo las mujeres en el borde costero.

A través de la información obtenida a partir de las entrevistas realizadas para esta investigación, se puede comprender que las prácticas que realizan las mujeres en el borde costero fueron puestas en valor por las dirigentas más locales y las mujeres, no dirigentas,

de las comunidades, en el proceso de recolección de vivencias y opiniones en los territorios, que sirvió de sustento en la creación de la ley Lafkenche. Las y los dirigentes de la organización tomaron en consideración estas prácticas y las relevaron, dándoles un sentido político y convirtiéndolas en insumo para su lucha.

“Las mujeres, ellas pusieron el tema. Las mujeres más de base. Me acuerdo que una lamien dijo “¿y por qué los hombres no más? ¿Las mujeres no hacemos lo mismo?”, “yo voy a mariscar y a sacar luga”, yo hago eso dijo. Y después pensando, claro, las mujeres hacen cosas también del mar, no solo pescar, sino que también van a buscar la greda. “Buscamos greda” dijo una señora, “para hacer el metahue”. Es que nosotros solo pesca, que las concesiones se fueran y que las comunidades tuvieran provecho, solamente lo veíamos con esa mirada. Pero cuando íbamos conversando con las comunidades, con las dirigentas de las comunidades o dirigentes hombres de las comunidades, nos decían “no, si nosotros también sacamos esto”. Ahí nos fuimos dando cuenta que había más gente, más actores que hacían uso de los productos no solo de mar adentro sino también de las orillas; y ahí nos dimos cuenta también que cerca del mar había un montón de hierbas medicinales que eran estropeadas, y eso no estaba considerado dentro del proyecto de ley. Cuando recorríamos, cuando hicimos las consultas en las comunidades nos fuimos dando cuenta. Los mismos ancianitos y las señoras. Les hablábamos a los dirigentes, pero ahí estaban las mujeres. “¿Viejo pero te acuerdas que nosotras también íbamos a sacar luga?”, “ah, también la mujer”. “¿Viejo entonces lo que nosotras las mujeres hacemos no valdrá la pena?” y yo le dije “¿qué cosa lamien?”, “nosotras vamos a sacar barro para tener metahue”. Y ahí me acordé de lo que dijo la señora de Puerto Saavedra. Si, de verdad que vale la pena, porque de ahí sacamos el barro para teñir y para hacer el metahue, sacamos las hierbas medicinales Las mujeres hacen más uso de eso. Y también me dijo “también hacemos ceremonias, esas las hacemos para allá para el mar”. ¿Y quiénes van a ir? Las mujeres y los hombres. Es algo que estaba con muy bajo perfil y no se le daba importancia.” Pársida Cheuquenao

Por ejemplo en el proceso de recuperación de experiencias y relatos se mencionó que el trabajo que realizaban las mujeres en la orilla también era importante y que se debía visibilizar. Luego de esto se empezó a intencionar la recopilación de los usos practicados por las mujeres, por considerarse más cercanos a lo “cultural” y un plus para la demanda.

“Sí, porque yo creo que ahí se hizo un trabajo importante de terreno donde se fue comunidad por comunidad, y en las reuniones de la comunidad las mujeres participan, no hablan mucho, pero cuando tú les empiezas a hablar de este tema entonces se van soltando. A mí me tocó ir a Dánquil, aquí a Ponotro y fui a otra comunidad más, y tú cachay que ahí las mujeres sí hablan del tema que ellas hacían. Pero nunca sobrepasando al hombre.” Evangelina Faúndez

Dichos usos dentro de los territorios no revestían importancia y estaban invisibilizados, sin embargo en el proceso de formular y aplicar la propuesta de resguardar el borde costero la fueron adquiriendo. Es así como el buscar colores para teñir lanas, la recolección de orilla de recursos del mar y el conocimiento de las hierbas medicinales que se encuentran en el borde costero fueron adquiriendo protagonismo. También se relevaron usos como la búsqueda de materiales para teñir lana, recolectar el alimento que se consumirá el día a día, cocinar los alimentos que se sacan del mar, prepararlos, buscar frutos, etc.

Al pertenecer la organización Lafkenche las dirigentas han adquirido múltiples herramientas, que inciden directamente en sus cotidianos.

Una de estas herramientas es la confianza y la autoestima que les ha dado el ir logrando cosas, el poder relacionarse políticamente con diferentes actores, el poder aportar a una organización prestigiosa y reconocida dentro del mundo Mapuche y que cuenta con una ley pionera en Chile en materia de derechos indígenas.

Esta confianza se ve aumentada en tanto más transcurre el tiempo de participación en la organización y las dirigentas se van sintiendo con mejores herramientas para realizar su labor.

“El de sentirme más segura conmigo misma, de poder entender a los demás sin cuestionar... cuestionándome yo, porque yo por lo menos primero me consideraba mucho, de muchas cosas, el crecer como dirigente, el poder tener la capacidad de escuchar a otra persona, el poder de compartir ideas, el poder ayudar, yo creo que eso para mí como organización, como identidad, como territorio, como pueblo Mapuche Lafkenche para mí me ha ayudado. Yo creo que eso lo voy a defender siempre, porque es algo que quizás no está todos los días conmigo pero siempre hemos luchado por una sola causa, yo creo que eso nos ha dado las garras suficientes como para poder decir “yo soy mujer y tengo por qué luchar y sé que lo puedo hacer” y yo creo que eso para mí ha sido fundamental. Por lo menos de esa motivación son las que a ti te hacen grande, por lo menos para mí decir “pucha” de sentirme orgullosa de pertenecer a una organización como la Identidad Territorial Lafkenche que somos nosotros mismos, que somos representantes de mi gente, la que muchas veces nadie la conoce, que está abajo, y decir “mire, yo soy la voz de esas mujeres que no hablan”. Myriam Yefi

Esta autoestima se traduce en la confianza que adquieren las dirigentas para hablar en público, expresar libremente sus ideas, interlocutar con distintos actores y rebatir ideas en la asamblea.

“Lo que me pasó fue no sentir vergüenza, tener más personalidad, a pesar que yo siempre he sido muy cohibida, siempre sentía como ese miedo de dirigirme a la persona superior. Anteriormente como ser nana era demasiado humillante, tenía que andar de bajo perfil. Me ayudó en parte, no mucho, lo que me ayudó más fue ser dirigente porque aprendí a levantar la voz, aprendí a perderle el miedo a la otra persona y a atreverme a llegar más arriba de lo que una estaba acostumbrada, no quedarme ahí sin saber el resultado de lo que una iba a hacer. Cuando una era dirigente tenía que llegar a lo más alto para conseguir el objetivo. Entonces eso también me permitió tener más personalidad, hoy día poder hablar tranquila.” Nolfá Liempi

Además las dirigentas fueron adquiriendo confianza como mujeres y dejaron de interlocutar en la asamblea en las reuniones íntimas, o de hacerlo a través de los dirigentes de sus territorios. Ahora muchas de ellas encabezan la lucha en sus territorios y son representantes potentes dentro de la organización.

“Si, siempre era como media tímida, era vergonzosa, tenía miedo de que alguien dijera algo, que se burlara y dijera no así no es, si esto es aquí de otra forma. Entonces yo siempre tenía a don Pedro, él siempre yo le decía las cosas y él siempre lo hacía. Le decía don Pedro, sabe que hay que hacer esto y esto, y él lo hacía, el ponía la cara, si no estaba él estaba mi marido, eran como las dos personas con las que yo me afiataba y decía ya sabe que tenemos que hacer esto aquí, esto allá y se lograba como la pauta ahí y ellos daban ahí se presentaban y daban la cara por mí.” Gloria Fernández.

A pesar de que la organización reivindica la costumbre realizada por las mujeres en el ámbito de lo doméstico, la dirigencia les ha permitido salir al ámbito de lo público, conocer otras realidades, incidir en la política de su pueblo y del país.

“Salir de la casa, hacer de que el hombre piense de otra manera, de que tu compañera no es una esclava sino que una compañera más no más, hacer de que le hace al hombre a mejorar esa actitud que tiene con sus mujeres, claro, hay de todo ¿no? Pero siempre buscando lo positivo, entonces en ese sentido es importante todo el tiempo en que la mujer empezó a votar y, claro, muchos se tomaron muchas atribuciones, pero la cosa era de que el hombre si pensaba solamente que la mujer era para su casa, cambia su forma de pensar, que le vayan inculcando a sus hijos también que la mujer también puede.” Pérsida Cheuquenao

Además del hecho de que en la Identidad Lafkenche haya existido una dirigente mujer, que fue clave en la instalación del rol cultural y político de la mujer en el territorio y el que existan mujeres en el apoyo técnico ha apoyado a las dirigentas en su proceso de empoderamiento político. Esto último les permite a las dirigentas sentirse en la confianza de expresar sus ideas y que estas sean “traducidas” a conceptos funcionales para elaborar insumos que se requieren en la demanda.

“Nosotros nacimos y ya desde la cuna nos enseñaron que nosotros tenemos que ser aquí, que tenemos que ser allá, que tenemos que hacer esto, o sea muchas cosas que no son científicas, son de nosotros, nosotros las palabras técnicas no las entendemos, entonces ese es el problema... para algunas cosas nosotros somos los cinceles, para otras cosas no po, entonces eso es... de repente da lata con el tema... no es por el desmerecer a los varones de esto o de esto, pero lamentablemente tienen ahí esa diferencia con nosotras las mujeres. Pero el hecho de contar con técnicas y técnicos ha ayudado bastante, ha ayudado bastante porque la verdad que si no hubiese sido por las técnicas... saben lo que uno quiere decir, porque a veces uno quiere decir miles de cosas o dice una palabra o dice montones de cosas y el técnico lo traduce en una palabra, entonces igual para eso nosotros es cumplir como dirigente.” Myriam Yefi

Los días previos a eventos y reuniones se llenan de dirigentes y dirigentas. El que la casa esté a cargo de una mujer, que es apoyo técnico de la organización y además es Lafkenche, ha servido para que las dirigentas conversen en torno a sus problemas, tengan la visión más general de lo que pasa con las demás y muchas veces encuentren consejos ante sus inquietudes y problemas. En este sentido Marisol Huenuman ha sido una pieza clave, instando a las dirigentas a expresarse, a hablar de sus problemas y, continuamente, las insta a que eleven su voz en las esferas públicas de la organización.

“El estar permanentemente en la sede de la organización permitía conocer y relacionarme con todos los dirigentes hombres y mujeres. La relación permanente con las dirigentas se producía un dialogo más fluido y de confianzas donde cada conversación tenía un sentido y muchas veces un animarse unas con otras, el compartir vivencias que en las organizaciones sociales - políticas no son muy distintas las relaciones hombres - mujeres en término de liderazgo y poder. Por otro lado el conocer experiencias a nivel internacional del trabajo organizado de mujeres fue un incentivo para seguir aportando a la organización, ese aprendizaje reafirmaba la convicción.” Marisol Huenuman

Una herramienta que la organización otorga a hombres y mujeres es la de poder resguardar y administrar el borde costero. En términos de género esto es importante en tanto otorga a

las mujeres indígenas derechos que por otras vías, tales como la costumbre patrilineal, les han sido negados. Además en un contexto de feminización de la pobreza de la mujer indígena el poder contar con un territorio en el que reproducir las prácticas destinadas a la reproducción de las mujeres y sus familias es fundamental.

“Nosotros por lo menos, dentro de mi territorio, dentro de mi comunidad empoderándonos, en muchas cosas, primero que nada el tema de la autonomía como mujer, el tema de... autonomía digo cuando yo hablo de autonomía no es que yo diga “mira, yo no quiero nada de nadie”, sino de poder generar nuestros recursos, de poder sustentarnos a través del tiempo, de hacer de que mi comunidad y mi comuna salga adelante y así podamos generar lo que estamos pensando, estamos pensando en generar empleo y esas cosas yo creo que son cosas que han nacido de las bases, están empoderadas y eso yo creo que el tema de participación va a estar bueno, sobre todo es fundamental de parte de las mujeres, porque las mujeres la llevamos acá en la costa.” Myriam Yefi

Junto con ello las mujeres han adquirido herramientas de negociación, ya que las solicitudes de ECMPOs una vez ingresadas al sistema paralizan los proyectos transnacionales que amenazan la integridad de los territorios y los modos de vida que las mujeres indígenas efectúan en ellos.

“Entonces uno cuando va a recopilar el uso, cuando la gente va relatando su uso, se da cuenta que eso va a tener tremendo valor en cincuenta años más, porque es resguardar los recursos o resguardar los elementos de la naturaleza para la sobrevivencia. Y yo creo que ahí participa muy bien el tema de los roles que cada ser humano cumple en un pueblo, en este caso la mujer. El tema de seguir desarrollando el conocimiento de la medicina por ejemplo, que está básicamente radicado principalmente en mujeres. La mujer es la que tiene ese rol no sé si casi natural, pero la mujer asume el rol de educar a los niños, de transmitir el idioma y también de transmitir los conocimientos de la medicina.” Adolfo Millabur

Otra herramienta importante que han adquirido las dirigentas a partir de su pertenencia a la organización es la independencia. Esto se manifiesta en una mayor autonomía tanto económico como en sus vidas personales, respecto a sus parejas y sus familias.

Por otro lado han podido concientizar a sus parejas de la importancia de la labor que ejercen, logrando que estos las apoyen, no se pongan celosos y comprendan el importante rol que realizan.

“No ya no, no le pido explicaciones, para así enseñarle que él no me pida explicación si voy a alguna, ya no me cela tanto porque él sabe que es una reunión y una organización sana, rescatando saber y cultura propia entonces se da cuenta que uno no anda por ese sentido. Más se ha relajado pero él también alaba lo que es ser dirigente, alaba lo que están trabajando los jóvenes, porque esto empezó no hace mucho tiempo. Claro, años atrás pero para nosotros es reciente, después de la dictadura empezó esto, antes no se reconocía esto.” Lorenza Ñanco

Conjunto con ello las dirigentas han podido, a través de la organización, salir del país, conocer la realidad de otras mujeres y con ello ampliar su visión respecto de la situación de las mujeres indígenas en Latinoamérica y por ende de las Lafkenche.

“Las dirigentas en la organización ganan en empoderamiento, capacidades técnicas, capacitaciones, participación de encuentro en otros países, permitiéndoles conocer por ejemplo la forma de elegir las directivas políticas en países como Ecuador, Perú, Colombia, Nicaragua, Guatemala, Venezuela.” Marisol Huenuman

A través de la pertenencia a la organización las dirigentas han ampliado su círculo de contactos, lo que además les permite establecer mejores redes para realizar sus actividades económicas.

“Porque como la dirigencia es un período no más... ganan, ganan, porque si ya alcanzan contactos, ya conoce otra realidad, entonces van mejorando lo suyo, ganan, yo creo que a largo plazo ganan espacio. En mi caso por ejemplo ahora yo como no soy dirigente, pero sí me llaman si tienen alguna muestra artesanal o feria costumbrista, puedes traer tus tejidos” Pésida Cheuquenao.

Las dirigentas también han podido educarse, perfeccionarse, acceder a capacitaciones y obtener herramientas que en el núcleo de sus familias les fueron vedados.

Por otro lado han logrado generar alianzas con otras mujeres, apoyarse y fortalecerse en el proceso.

“Si, siempre ellas me contaban sus cosas. A veces cuando vamos a las reuniones allá nos quedamos hasta tarde conversando y con la que converso harto igual acá es con una con una abuelita, Elba, ella igual, cuando yo de repente, no sé, me siento, mal, siempre voy donde ella, converso, le digo las cosas y ella siempre me aconseja. Me dice si tengo que hacerlo, ella me da como ánimo de que... yo tengo que pararme, y si los otros gritan más que yo, yo tengo que gritar más que él, y ahora lo hago.” Gloria Fernández

Por último han podido ir convirtiéndose en dirigentes más políticas, fortaleciendo sus herramientas e incidiendo de manera directa en la organización.

“Poder desenvolverme más en los ámbitos políticos. Yo no tengo una preparación occidental avanzada, tengo el octavo básico, pero creo que la Identidad me abrió las puertas para también salir del país y ver otra realidad, y desde ahí también abrir otra puerta que es el tema político, cómo funciona la política nacional. Entonces son experiencias nuevas, yendo con estas organizaciones uno se atreve a meterse en cosas que uno quizá nunca pensó que iba a estar un día metido ahí... Al principio no me atrevía mucho en las reuniones con políticos, igual podría ir y quedarme calladita, pero hoy día si voy a una reunión por ejemplo, no me quedo callada porque la necesidad de nuestra demanda sabemos que está ahí, y si no hay respuesta de parte ellos y uno tiene la oportunidad de decirles algo lo puede hacer. Yo al menos no estoy con esa timidez que tenía antes.” Ximena Painequeo

CAPÍTULO VI: CONCLUSIONES

Multiculturalismo neoliberal: la costumbre como fuente de derecho

A partir de la información recolectada en el trabajo de campo y de los autores revisados observamos que las y los dirigentes de la Identidad Lafkenche han desplegado estrategias dentro del multiculturalismo neoliberal para poner en la agenda pública sus demandas, especialmente a través de su más potente herramienta de negociación: la ley Lafkenche.

Es así como tenemos que la búsqueda del “indio permitido” del que hablaba Hale (2002) en torno a la obtención de derechos formales ha sido la principal maniobra que ha utilizado la organización para obtener aquellos “derechos prohibidos”, que refieren a la recuperación del territorio y la etnoterritorialidad, posicionando en la legislación chilena la costumbre como fuente de derecho y dentro de esta las prácticas asociadas al borde costero, actuando nuevamente como un pueblo político; Mariman (1997), (2002), et al (2006).

Lucha de pueblo

Dentro de esta estrategia se ha privilegiado una lucha colectiva, donde hombres y mujeres aúnan sus sabidurías, capacidades políticas e ideas para contribuir a la lucha por la soberanía del territorio.

Retomando el pensamiento descolonial de Gargallo (2006), y Yurdekis Espinoza (2014), respecto a que las mujeres indígenas es necesario situarlas dentro de pueblos que son discriminados y que en sí encarnan intersecciones que las particularizan, tales como la clase, la etnia y la raza, es que podemos comprender que las dirigentas Lafkenche hayan privilegiado la lucha como pueblo por sobre demandas específicas de género.

Por otro lado, desde reflexiones en torno a cuál es la verdadera incidencia de las mujeres Mapuche en las luchas de las organizaciones a las que pertenecen, veíamos que Calfio (2008) deja inconclusa la salida a la tensión entre demandas colectivas como pueblo y demandas específicas como género mientras Cuminao (2009) planteaba que es desde la

participación política de las mujeres Mapuche en las luchas como pueblo, que surge la conciencia de género y se establecen las propuestas más específicas de las mujeres.

“(...) se crea un discurso desde las mujeres para: mejorar su condición; visibilizarse ante una sociedad dominante, en donde se es mujer mapuche y se pertenece a un pueblo oprimido sin derechos colectivos; y exigir –al interior de la comunidad y la organización– ser valorada, escuchada e incidir en la toma de decisiones. (Cuminao, 2009: pág. 114)

Tal como hemos venimos señalando desde los antecedentes y ha aparecido a lo largo de la descripción etnográfica, podemos plantear que la obtención de derechos sobre la etnoterritorialidad de las dirigentas de la Identidad Lafkenche pasa necesariamente por la resolución de las demandas que tienen como pueblo, apostando por una lucha conjunta.

En este sentido nos parece que hay ciertas circunstancias en las que, si bien no se trata de demandas de género propiamente tales, la lucha de pueblo es también una lucha que incluye los intereses de las mujeres, en este caso en tanto productoras–recolectoras, toda vez que la resolución de la demanda les otorga el derecho a acceder libremente a los espacios de producción; y en tanto portadoras de una cultura ya que mediante su lucha política en la organización, adquieren el derecho a que se reconozcan sus creencias, ritos y prácticas.

Si bien sus intereses específicos en tanto mujeres no quedan representados en esta lucha como pueblo, las características particulares de esta lucha de pueblo y el particular rol que las mujeres juegan en ella, les ha provisto de una mejor representación como mujeres, las posicionándolas de mejor manera frente a sus pares masculinos y con mayores posibilidades de reclamar por derechos en materia de género, tal como veremos en las próximas líneas.

A través de las entrevistas obtuvimos que las percepciones del colectivo respecto a las cualidades que hombres y mujeres les atribuyen a las dirigentas tienen que ver con el que son detallistas, constantes, perseverantes, poseen visión de futuro, y tienen una mirada más crítica. A la vez se percibe que tienen la cualidad de ver y resolver las tensiones dentro de sus territorios, antes de que estas se transformen en conflictos. Por otro lado se les reconoce la capacidad de convocar, comunicar y convencer en las bases territoriales lo que les da poder y reconocimiento hacia el interior de los territorios.

En todo lo que es hacia adentro de la organización, en los trawunes, en las reuniones, las mujeres adquieren mucho protagonismo. Cómo se va a hacer la comida, cómo se va a hacer

el ritual, qué temas son importantes de tratar, mientras que los dirigentes se manejan ostentando la gran mayoría de los cargos dirigenciales, influyendo en ideas y decisiones e interlocutando hacia afuera. Dicha división esta naturalizada dentro de la organización y por ende es invisible.

Junto con lo anterior, el colectivo reconoce en las dirigentes una gran capacidad de ejecutar roles domésticos relacionados con los mandatos culturales hacia las mujeres Mapuche: cocinar, crear condiciones para la armonía y comodidad de los asistentes, y en el fondo, reproducir la identidad social y cultural dentro de la organización. Como veremos estos mandatos, si bien otorgan importancia a las mujeres dentro de la dinámicas políticas internas de la organización, también son un arma de doble filo, pues, las alejan del manejo político público de la organización.

El rol administrativo, definido en la Identidad Lafkenche como convocar, preocuparse de la logística de las actividades (alojamientos, transporte, materiales para los talleres, etc.) también está en manos de las mujeres, tanto como dirigentes, miembros del equipo técnico y mujeres Lafkenche de los territorios. Cuando esta habilidad se requiere para dar sustento a las actividades que convoca la organización, los dirigentes Lafkenche adquieren un rol más pasivo, obedecen los lineamientos planteados por las encargadas. Por lo mismo se endosa la responsabilidad de que estas instancias resulten a las dirigentes.

Parte de la fuerza de la organización es la unidad que presenta frente al Estado, actuando como una franja territorial costera unida por una identidad y un mismo pensamiento político. Para obtener este resultado se requiere un trabajo constante de unidad interna. En este trabajo las mujeres tienen una participación importante tanto a nivel de las bases, en las que mediante el trabajo de hormiga, el manejo de los códigos culturales internos que dan credibilidad a su discurso, el ejercicio activo de los roles doméstico y administrativo, aseguran la concepción de unidad al interior del movimiento, lo que se traduce en la imagen pública de cohesión. Este trabajo político interno en la organización, en el que las mujeres tienen un rol preponderante, suele ser la base del poder político externo que muestra la organización, el que suele ser monopolizado de manera preponderante por sus compañeros masculinos.

Así los roles más asociados a lo doméstico son cruciales para mantener elementos como la cohesión del grupo, hecho que resulta fundamental dada la extensión del territorio Lafkenche, (recordar Forbis y Richard 2016) y a la valoración del rol doméstico dentro de los movimientos indígenas, (recordar a Espinoza 2014, que plantea la invisibilidad de las mujeres en sus movimientos sociales pero la gran relevancia que revisten sus acciones en las mismas.) Este orden de acciones de las dirigentas quedan invisibilizadas al obtenerse los resultados finales de las luchas, donde aparecen como protagonistas quienes ocupan la visibilidad política, es decir los dirigentes.

Si bien los roles secundarios pero cohesionadores, no conllevan una influencia política visible, dan el sustento para que la orgánica resulte. Que los dirigentes y personas de las comunidades Lafkenche se sientan recibidos y a gusto profundiza la cohesión del grupo, por lo que, como mencionábamos, lo administrativo y doméstico pasa a ser clave en lo político. Si bien, es indiscutible e indispensable el rol doméstico, debe llamarse la atención respecto de la representatividad política del espacio de lo público dista de ser par dentro de la organización. Tomarse los espacios domésticos pero a la vez perderse las reuniones es la constante dicotomía que presentan las dirigentas en este aspecto.

El rol político dentro de la organización exige convocar, convencer, comunicar, interlocutar tanto hacia las bases como hacia lo público gubernamental y por otro lado implica tomar decisiones y ejercer el poder en ciertos momentos.

Lo político en relación a lo gubernamental ha estado en mayor medida en manos de los dirigentes, quienes vienen dotados culturalmente del manejo de lo público, lo que les otorga el poder de la interlocución y, como las comunidades Mapuche están insertas en una sociedad más amplia, el poder de la toma de acuerdos con quienes cristalizan una parte importante del poder político en Chile. A través de los discursos recopilados en esta investigación se refleja que si bien es valorado el rol cultural, dentro de la organización se valora más el rol político que es el que finalmente detenta el poder en la toma de decisiones.

Muchas dirigentas señalan no manejarse bien o haber experimentado dificultades para hablar y comprender el lenguaje y el proceder en el mundo político y público. El revés de

esta situación está dado porque ellas, al desplegar lo cultural, le dan el rol complementario a la demanda, según la dualidad que plantea Richards (2016) de derechos formales y elementos culturales, erigiendo desde ahí su aporte.

El posicionamiento político más potente de las dirigentas de la organización es el de la representatividad en las bases, que ha sido facilitado por el manejo del idioma y el manejo cultural que poseen. Esta representación en los territorios es importante al momento de convocar a las actividades de la organización, al coordinar los territorios y se traduce en confianza hacia la organización y hacia la toma de decisiones centrales.

Por otro lado, desde la percepción del colectivo, se señaló que ellas tienen dificultades a la hora de ejercer el mando y la posición política orientada a la toma de decisiones, señalándose que son indecisas y que no dan la última palabra con firmeza, sino que tienen a buscar el consenso en todo momento.

Esto último, desde el feminismo occidental puede ser leído como una falta de acceso al poder, pero si nos situamos desde la mirada del feminismo descolonial y de las mujeres indígenas como sujetas históricas y contextuales podemos observar que la búsqueda del consenso buscar mantener el equilibrio y la participación colectiva, desde una visión femenina.

Para las mujeres lo doméstico y administrativo también operan como un refugio ante tensiones y sociabilidades adversas en las reuniones. La ocupación del rol doméstico en la organización reproduce las labores que las dirigentas realizan en el ámbito de lo privado. Este rol es contradictorio y tensionante en tanto da cabida y acoge a las dirigentas y por otro lado las aleja de la influencia en lo político.

Esta discusión tuvo cabida en el marco de la organización. Se buscaron soluciones, algunas mujeres reivindican el rol doméstico como fundamental para la organización y para la inclusión de las bases en las actividades, otras señalaron que las mujeres debían asistir a las reuniones a participar activamente y no debían pasar su tiempo en la cocina.

La organización así plantea un discurso que no se condice con la práctica al conminar a las dirigentas a que participen como iguales, que los aspectos logísticos se deciden entre todos, pero existe una tradición que no se confronta y continúan siendo las mujeres las que ocupan el lugar de lo doméstico y lo administrativo.

Revisamos que al interior de la organización se impone un tipo de sociabilidad masculina a la hora de la convivencia, reportando las mujeres ciertas actitudes dominantes de los hombres que las incomodan. Dicha sociabilidad lleva en muchos casos a que las dirigentas se replieguen y se alejen de la organización de manera temporal, lo que evidentemente juega en contra de la participación política femenina. Por otro lado los hombres son menos cuestionados por el colectivo, que les incentiva sus características de mando.

Dentro de la organización las dirigentas han erigido propuestas que consideran fundamentales para la demanda Lafkenche. Dentro de estas aparece recurrentemente la importancia de que lo cultural y lo espiritual siempre estén presentes en las actividades que se realizan. A través de estas propuestas ellas mismas se posicionan como guardianas de la costumbre.

Capacitar a los jóvenes en temas culturales es otra de las grandes propuestas instaladas por las dirigentas, quienes encauzan su rol de madres transmisoras de la cultura hacia las nuevas generaciones Lafkenche. Estas propuestas son bien recibidas, no solo aceptadas, sino que además, apoyadas, por los compañeros.

Conocimiento cultural para llegar a lo político

A diferencia de los dirigentes, para las mujeres es necesario recorrer el camino más largo del conocimiento de la cultura y prácticas, representación en sus territorios de base y luego el empoderamiento político.

Cuando las mujeres son más políticas es en los momentos en que se necesita un manejo más cultural de lo político, un manejo territorial, conocimiento e idioma, vestimentas y despliegue ante la mirada del Estado nacional y de las autoridades frente a las cuales se realiza una representación performativa de la cultura. La mujer en la organización llega a lo político desde lo cultural, cuando lo cultural se transforma en político.

La incidencia de lo político en la organización, para la mayoría de las mujeres, parte despacio, en lo íntimo, hasta que se van empoderando, lo que ejerce influencia pero a la vez las invisibiliza. Existe una consciencia generalizada por parte de las dirigentas de que

tienen que ir adquiriendo cada vez más experiencia y autoestima para manejarse en el ámbito de lo público y político y así, tener más incidencia en las decisiones, resoluciones y negociaciones que se llevan a cabo en la organización. Dicha conciencia se expresa principalmente en los requerimientos de capacitaciones que realizan cuando se tiene acceso a proyectos y a las tablas de contenidos que se tratan en los encuentros de mujeres.

Por otro lado observábamos que el tema de la complementariedad de género ha operado de tal manera que sirve de estrategia política dentro de la organización, efectuándose la representación de la dualidad hombre - mujer como encarnación simbólica para aparecer en lo público y dar más potencia cultural al movimiento. En este sentido veíamos que las dirigentas encarnan en sus propios cuerpos este rol simbólico para ejercer influencia política, y lo hacen de manera consciente y consensuada con sus compañeros. Dicha estrategia política acuñada por la organización rompe con los esquemas de interlocución occidental para con los pueblos indígenas de los que nos hablaba Segato (2011)

Los intereses económicos y productivos en torno al acceso al mar y sobre todo a las actividades consideradas productivas dentro de los territorios, van acompañadas por este respaldo cultural que le da especificidad a la demanda. Son hombres y mujeres quienes han ido accediendo a la estrategia de lo cultural para ir consiguiendo derechos políticos y territoriales.

Otra reflexión que surge a través de la revisión de los datos etnográficos es que la incorporación y valoración de la relación de las mujeres Lafkenche con el territorio se convierte en una estrategia política de las y los dirigentes, orientada a lograr beneficios concretos sobre los espacios costeros.

Tenemos entonces que la batalla contra la concepción productivista y extractivista del territorio (orientada a la ganancia a gran escala y que tiende a la explotación de los recursos naturales) se da mediante la enarbolación y el levantamiento de prácticas tradicionales y asociadas a las mujeres.

Costumbres y prácticas productivas femeninas que no eran valoradas por la colectividad, dado que fueron asociadas a la pobreza, o bien invisibilizadas por considerarse tareas

domésticas no importantes, van adquiriendo importancia, transformando a los saberes de las mujeres y el anclaje con el territorio en elementos base para construir política pública. En el pasado reciente, la monetarización de los ingresos familiares determinó una mayor valorización de aquellos ingresos que se obtuvieran en dinero, usualmente producidos por los hombres y no de aquellos que se materializaban en especies de autoconsumo. El nuevo contexto, sin embargo, revaloriza la obtención de estos últimos, en tanto las prácticas productivas tradicionales necesarias para su obtención permiten la reivindicación legal de un espacio productivo. Así los roles extractivos que realizan las mujeres y que como veíamos, son infra valorados en su aspecto económico, van adquiriendo visibilidad, y la organización busca conocerlos, detallarlos y relevarlos

En la medida que se valoriza la costumbre se valoriza a quienes portan las tradiciones, las mujeres comenzaron a ser consideradas guardianas de las costumbres y comenzaron ser apreciadas en sus discursos en tanto portadoras de lo que se considera la tradición.

En este caso luchar por la reivindicación territorial, además de ser la lucha de un pueblo que ha sido denostado y expropiado, también incluye a las mujeres al poner en relevancia, preservar y garantizar el acceso y control femenino en él.

Así, por ejemplo a través de la lucha Lafkenche se propone un uso del territorio que es diferente a la repartición tradicional, patrilocal y patrilineal de la tierra Mapuche, pensándose que los territorios preservarán los espacios necesarios para la realización de las prácticas de hombres y mujeres, garantizando para ambos sexos el libre acceso y para la colectividad la administración de los mismos, rescatando las normativas culturales que se han ido forjando a lo largo de los tiempos.

Lo anterior las provee de herramientas de negociación, también pensando en el futuro y en la administración en los espacios decretados, ya que al ser ellas quienes realizan las prácticas tradicionales, dan un sentido cultural a los territorios que reivindican.

Al igual que en lo simbólico político de la interlocución Lafkenche, en lo que refiere a los usos territoriales del borde costero también encontramos una complementariedad entre las prácticas que realizan hombres y mujeres, la que se manifiesta en la utilización de los espacios costeros que como veíamos, son diferentes, pero actúan como un todo al momento de dar sustento a las familias.

La costumbre y tradición permite a los pueblos indígenas luchar por sus derechos pero a la vez puede poner a las mujeres en una posición estática, que muchas veces las oprime Reuque (2002), Mattus (2009) y Calfio (2008), Quilaqueo (2012), Segato (2011), Hernández (2001), Belausteguigoitia (2001), Rovira (2001) entre otras, bajo la condición moral de guardadoras de la costumbre, que las posiciona como una especie de escudo de la lucha de pueblo.

Sin embargo, como muestran los datos etnográficos para el caso Lafkenche, acá las cosas operan de otra manera y es la cultura el motor que impulsa la lucha de las mujeres. Vemos así como el feminismo descolonial no alcanza a explicar este fenómeno en la región debido a las particularidades que adquiere la lucha Lafkenche, mostrándonos la importancia de contextualizar histórica y culturalmente a las mujeres para comprender los ámbitos en los cuales se agencian.

Esto se condice con lo planteado por Lugones (2008), de que no existiría la categoría mujer a secas, sino que es necesario comprenderlas desde sus múltiples opresiones y con lo señalado por Mohanty (2008) respecto a que, para comprender a “la mujer”, hay que saber situarse, ya que esta categoría es histórica y no universal.

Lo que está claro es que si situamos históricamente y desde sus múltiples opresiones a las mujeres Lafkenche tienen una carga adicional a los hombres a la hora de ejercer la dirigencia.

No obstante las feministas descoloniales plantean la importancia de situar a la mujer en su contexto, existe una tendencia a considerarlas desde sus individualidades, faltando la mirada a las mismas como parte de una colectividad. Esta mirada se logra situándose desde lo ético de las demandas y comprendiendo la magnitud de la importancia que tiene la lucha como pueblo para un colectivo oprimido.

Segato (2011) plantea que la costumbre y la tradición son discursos morales que dan una falsa idea de continuidad a pesar de los cambios estructurales en las comunidades indígenas: prejuicios de la colonialidad moderna que constriñen a las mujeres, sobre todo al pensarse en las tradiciones de dominación hacia las mujeres. Esto a su vez en un arma de

doble filo en tanto las mantiene estáticas a costumbres más asociadas a los recluidos espacios domésticos alejados de lo público.

He aquí la gran tensión constante que podemos ver desde la perspectiva de género: defender la tradición, que da importancia y visibilidad y a la vez salir de la discriminación y el machismo que también relega estos espacios a una posición inferior.

En nuestra revisión teórica observábamos (Segato, 2011) que a las mujeres se las chantajea con que tocar la costumbre debilitará la lucha por la continuidad del pueblo, debilitando las demandas por territorios, recursos y derechos.

Las dirigentas no han elaborado hasta ahora un cuestionamiento a la costumbre como estática, como si ha sucedido en otros movimientos latinoamericanos (zapatistas, bolivianas) sus propuestas tienen más que ver con pensar hacia el futuro, tales como la educación de los jóvenes y la importancia de sabidurías culturales que, como hemos visto, sirven para conseguir derechos políticos.

Tomando en consideración el planteamiento de Segato (2011) respecto a que la modernidad despolitiza los tejidos comunitarios que dan sentido a las mujeres indígenas al interior de sus comunidades, podemos ver que el caso de la organización contrasta lo anterior. Si bien en un primer momento la modernidad interlocutó con los hombres, teniendo como efecto un debilitamiento de la posición política de las mujeres, la organización logró re politizarlas al ir incorporando los tejidos de la costumbre y la tradición en la política. Esto convierte a la tradición y la sabiduría de las mujeres en el motor de acceso a derechos y etnoterritorialidad.

Es decir el ser portadoras de la tradición favorece a las mujeres al interior de la organización, ya que ven relevadas sus prácticas y obtienen manejo político a través del, valga la redundancia, manejo cultural. La misma costumbre que pone a las mujeres en lugares estáticos dentro de los movimientos sociales indígenas en Latinoamérica, también puede ser enarbolada como bandera de lucha a la hora de conseguir derechos como pueblo, que favorecen a las mujeres y buscan garantizarles los accesos a los espacios territoriales en los que las realizan, a la vez que visibilizan el aporte que desde el género se hace a la cultura y a la reproducción de la vida a lo largo de los años.

En específico en la organización Lafkenche no se hace un cuestionamiento crítico a la violencia de género, a las relaciones de dominación entre hombres y mujeres, al acceso a la educación y a la salud, al empobrecimiento de las mujeres, ni tampoco a las dificultades familiares que tiene para las mujeres el posicionamiento en el espacio de lo público. Sin embargo las mujeres Lafkenche, una vez empoderadas como dirigentas, tienen más posibilidades de obtener herramientas para combatir los aspectos que las oprimen en diversos aspectos de sus vidas.

Si bien los temas de género y las dificultades experimentadas por las mujeres no constituyen agenda dentro de la organización, que como veíamos, privilegia la lucha conjunta de la demanda de hombres y mujeres por la etnoterritorialidad; el empoderamiento y las herramientas que la pertenencia a la organización ha ido dando a las dirigentas las posiciona en un lugar donde pueden tener mayor autonomía, menor dependencia de sus familias y de los hombres, salir de lo probado, establecer redes y contactos y además, acceder a los espacios que siempre han utilizado.

No obstante, es necesario tener en cuenta las dificultades que enfrentan las mujeres en el ejercicio de la dirigencia. A lo largo de la investigación conocimos diversas intersecciones que impiden a las dirigentas Lafkenche tomar decisiones e interlocutar con el gobierno. Principalmente el lugar doméstico que se le da a la mujer en la familia Mapuche que conlleva, entre otras cosas, un menor acceso a la educación, menos oportunidades y empobrecimiento. Y por el otro lado las cualidades que se esperan de las mujeres Mapuche llevan a que al ejercer el rol político sean sancionadas moralmente y muchas veces violentadas por sus parejas.

Esto conlleva a que muchas dirigencias quiebren con sus parejas y manifiesten sentir soledad y sentir ganas de tener un compañero al lado. Por otro lado estas dificultades les traen problemas de autoestima, y sentimientos negativos como miedo y vergüenza.

La dirigencia Lafkenche, como revisábamos a lo largo de la investigación, conlleva viajar a Temuco y a los territorios Lafkenche, alojar fuera, destinar tiempo en recorrer el propio territorio, asistir a reuniones de planificación, etc. Las mujeres Lafkenche si bien enarbolan la costumbre como bandera de lucha son rupturistas al confrontar sus mandatos de género

ligados a que la mujer debe estar en su casa y se rebelan contra el machismo al convertirse en dirigentas y participar activamente de estas instancias.

Otras dificultad que conocimos a lo largo de la investigación y que influye en la participación de las dirigentas es la edad intersectada con el género, ya que cuando son mayores y cuando están criando hijos pequeños se les dificulta asistir a las reuniones.

Por otro lado la falta de alianza entre las dirigentas muchas veces las hace luchar solas ante la adversidad, lo que evidentemente dificulta una participación política plena.

De las entrevistas obtuvimos que se necesita valor para enfrentar el qué dirán, y las dirigentas Lafkenche lo despliegan más en sus luchas cotidianas e individuales que desde un posicionamiento colectivo. Aquí encontramos una nueva tensión que sería importante considerar dentro de la organización, pasando de estas dificultades individuales a un enfrentamiento colectivo del problema.

Muchas dirigentas van adquiriendo conocimientos y tienen posibilidades de movilidad que les van dando herramientas para pasar del conocimiento ancestral al manejo discursivo y político. Al verse enfrentadas a dirigentes (hombres) con manejo de lo público, pero también al conocer otras mujeres que son fuertes voceras, se van enriqueciendo y van generando política, callándose a veces y sacando al voz en otras.

Mediante el empoderamiento y las herramientas que van adquiriendo a través de la pertenencia a la organización, las dirigentas tienen mayores posibilidades de solucionar y reparar la dominación de género dentro de su cultura.

A través de estas herramientas van solucionando sus temas de género y estableciendo propuestas y maneras de solucionar los problemas de las mujeres. Por otro lado el aprendizaje y enriquecimiento con las dirigentas de otros países las empodera. Con el tiempo de participación se consigue confianza y autoestima para hablar en público, expresar ideas, negociar con autoridades, dando como resultado que muchas dirigentas encabezan la lucha de sus territorios. *“La participación permanente en el tiempo ha permitido hoy localmente en Carahue mi territorio, mi opinión es considerada de igual manera a un dirigente hombre o con más trayectoria, finalmente todos cumplimos un rol y aportamos desde lo que sabemos hacer.” Marisol Huenuman*

Además han ido adquiriendo independencia, mayor autonomía económica y en vidas personales y muchas han podido educar a sus parejas y familias en torno a la importancia de ejercer el rol dirigenal, convenciéndolos de que las apoyen o bien, no la estorben en su lucha.

Por otro lado el conocer la realidad de otras mujeres indígenas latinoamericanas ha enriquecido las demandas y les ha otorgado nuevas ideas y herramientas para la lucha colectiva.

PALABRAS FINALES

La estrategia Lafkenche para interlocutar en el contexto del multiculturalismo neoliberal ha sido instaurar la especificidad cultural en su lucha política, tendiente a la búsqueda del derecho a una territorialidad que acune las prácticas que realizan en el borde costero. En esta búsqueda las dirigentas son las que se han encargado que la cultura y la espiritualidad queden relevadas en cada instancia desarrollada por la organización. Además han garantizado la inclusión de las nuevas generaciones, instalándoles sus conocimientos y capacidades para que continúen la lucha.

Las dirigentas Lafkenche presentan una alta incidencia en los territorios que componen la organización, lo que ha sido facilitado por un lado por su constancia, visión de futuro y “trabajo de hormiga” y por otro lado por el manejo de la cultura y el idioma, que hace que su mensaje sea bien recibido, otorgándoles credibilidad y poder de convencimiento.

En este proceso se ha enarbolado una lucha colectiva como pueblo que ha utilizado las prácticas que realizan las mujeres en los espacios costeros como el ejemplo de la tradición y cultura que se debe resguardar. En esta lucha quedan contenidos los intereses de las mujeres sobre el territorio.

Dentro de la organización las dirigentas Lafkenche han ocupado roles políticos, administrativos y domésticos, siendo estos dos últimos necesarios pero invisibilizados. El manejo cultural da a las dirigentas el acceso a incidir en lo político. Existe entre las dirigentas un tránsito y una tensión entre estos roles y su incidencia en la organización.

El rol doméstico encarnado por las mujeres se erige por un lado como un espacio de sociabilidad femenina, llevándose a lo público los aprendizajes culturales de lo privado. Es por esto que se defiende y es funcional a la lucha conjunta, sobre todo en términos de cohesión. Sin embargo constituye una dificultad en tanto aleja a las dirigentas de las dinámicas y discusiones políticas conducentes a la toma de decisiones al interior de la organización. Esta tensión no queda solucionada al interior de la Identidad Lafkenche, conviviendo con el acontecer de la organización

En el ejercicio de la dirigencia las mujeres Lafkenche encuentran obstáculos dados por los roles que de ellas se esperan en su cultura y por atreverse a romperlos para poder participar activamente en la lucha. Recordando lo que planteaba Mattus (2009) respecto al rol de la mujer mapuche de socializadora de la cultura que externaliza su cultura en lo visible mientras que el hombre se congrega en sociedades políticas, luchando por los derechos a la vez que la mujer lo acompaña engrosando las filas, tenemos que en la organización se da un vuelco, en el que el rol de socializadoras de lo cultural pasa a ser político. En este rol los hombres escuchan y aprenden de las mujeres para tener sustento y peso en su demanda, recopilando sus relatos, saberes y prácticas para hacer valer derechos. Hombres y mujeres se benefician de la imagen “cultural” de la mujer mapuche, posicionándola en las interlocuciones con lo público para dar especificidad a la demanda. Por otro lado el rol socializador y el portar la cultura da a la mujer un peso al interior de sus territorios, revirtiendo nuevamente su rol doméstico y dando un peso político a su labor de dirigente en tanto comunicadora social.

Así, las actividades realizadas por las mujeres en territorios costeros o, dicho de otro modo, el sentido de su territorialidad, ha adquirido, a través de la lucha Lafkenche, visibilidad e importancia, lo que constituye una apuesta al empoderamiento de las mujeres y una promesa de un tipo de desarrollo que garantice la protección de sus tradiciones y actividades productivas en el futuro. Es así como la reivindicación territorial incorpora y releva el rol de las mujeres.

El gran desafío es conocer cuál será la incidencia de las dirigentas Lafkenche una vez obtengan el acceso pleno a la territorialidad. Si la costumbre se resignifica y reelabora, como vimos en las autoras descoloniales, entonces estamos en un camino esperanzador, en

tanto se pueden interpretar las prácticas realizadas en el borde costero para dar mayor autonomía a las mujeres. Estas pueden ser cuestionadas e ir siendo relevadas, adquiriendo visibilidad y estatus de actividades económicas pilares para los Lafkenche. Se resguardaran así los espacios donde ellas desarrollan sus actividades, instaurando una nueva concepción de desarrollo y economía indígena que corre paralela al neoliberalismo y tiene que ver con un uso sustentable perdurable del territorio en el tiempo, ligado al buen vivir de las poblaciones y la reproducción de la cultura. Si la demanda les da la posibilidad de incidir en la costumbre, modificándola y modernizándolas, también puede traerles una mayor autonomía en términos productivos.

Planteamos que aquí el desafío es que las dirigentas, al ir posicionándose cada vez más en el ámbito político, vayan introduciendo las formas de sociabilidad que les acomodan. Esto también puede lograrse estableciendo lazos más fuertes entre ellas. Es decir posicionar su cambio en los espacios sociales, sus formas de relacionarse y enseñarles a los hombres a ser más compañeros de sus luchas.

Por otro lado en la medida en que las mujeres vayan consiguiendo derechos territoriales y en el proceso vayan fortaleciendo sus habilidades políticas, sobre todo al momento de interlocutar en lo público, podrán ir posicionando las desigualdades de género en la discusión Lafkenche e ir buscando soluciones a los problemas que, hasta ahora, han tenido que sortear de manera individual.

BIBLIOGRAFÍA

(Ed), A. A. (1995). *Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural*. Barcelona: Boixareu Universitaria.

Antonio Hidalgo, A. G. (2014). *Sumak Kawsay Yuyay Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*. Huelva: (PYDLOS) - (FIUCUHU) - (CIM).

Aylwin, J. (2002). *Tierra y territorios mapuche: un análisis desde una perspectiva histórico-jurídica*. Temuco: Proyecto Mapu Territorialidad, Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera.

Barabas, A. (2003). *Diálogos con el territorio: Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*. Mexico: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Barabas, A. (2004). La territorialidad simbólica y los derechos territoriales indígenas: reflexiones para el estado pluriétnico. *Alteridades*, vol.14 num 27 , 105, 109.

Belausteguigoitia, M. (2001, vol. 12, núm. 24, octubre). Descaradas y deslenguadas: el cuerpo y la lengua india en los umbrales de la nación. *Debate Feminista* , 230-253. .

Bello, A. (2007). El programa Orígenes y la política del gobierno de Lagos hacia los pueblos indígenas. En N. Yáñez, & J. A. (Editores), *El gobierno de Lagos, los pueblos indígenas y el “nuevo trato”*. Las paradojas de la democracia chilena”. Santiago : LOM.

Bengoa, J. (2000). *Historia del Pueblo Mapuche, Siglos XIX y XX*. Santiago: LOM.

Blanco, M. T. (2016). El lenguaje como sistema de control violento hacia el derecho a la libre decisión de los cuerpos y vida de las mujeres indígenas kichwa. En R. L. Segato, M. Painemal, & A. Á. Díaz, *Mujeres y Pueblos Originarios: Luchas y resistencias hacia la descolonización*. Santiago: Pehuén, CIIR.

Bocara, G., & Bolados, P. (2010). ¿Qué es el multiculturalismo? La nueva cuestión étnica en el Chile neoliberal. *Revista de Indias*, vol. LXX N°250 , 651-690.

Bolados, P. (2012). Neoliberalismo multicultural en el Chile postdictadura. La política indígena en salud y sus efectos en comunidades mapuches y atacameñas. *Chungará vol. 44 N°1* , 135-144. Bonniec, F. L. (2002). Las identidades Territoriales o como hacer historia desde hoy en día. En R. Morales, *Territorialidad Mapuche en el Siglo XX*. Santiago de Chile: Escaparate. IEI, UFRO.

Calfio, M. (2016). Cuerpos Marcados, comunidades en construcción. En A. Millaray Painemal, *Mujeres y Pueblos Originarios: Luchas y resistencias hacia la descolonización*.

Calfio, M. (2008). Mujeres indígenas, desde los saberes, las rabias y los derechos. En S. M. (Comp.), *Mujeres chilenas, fragmentos de una historia*. (págs. 443-449). Santiago: Catalonia .

Calfio, M. (2009). Mujeres mapuche, voces y acciones en momentos de la historia. En A. Pequeño, *Mujeres mapuche: voces y escritura de un posible feminismo indígena* (págs. 91, 110). Quito: FLACSO sede Ecuador.

Cárdenas, R. (1998). *El libro de la mitología: historias, leyendas y creencias mágicas obtenidas de la tradición oral*. Punta arenas: Atelí.

CEPAL. (2000). *Etnicidad, raza y equidad en América latina y el caribe*. preparado por Alvaro Bello y Marta Rangel, División de desarrollo social CEPAL: Comisión Económica para América latina y el Caribe.

CEPAL, Alianza territorial Mapuche. (2012). *Desigualdades territoriales y exclusión social del pueblo mapuche en Chile: situación en la comuna de Ercilla desde un enfoque de derechos*. Documentos de Proyectos, Estudios e Investigaciones N°473. CEPAL.

Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas. (2008). *Informe de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas*. Santiago: Comisionado Presidencial para asuntos indígenas.

Coña, P., & Wilhelm, E. (1995). *Lonco Pascual Coña ñi tuculpazugun. Testimonio de un cacique Mapuche*. Santiago: Editorial Pehuen (quinta edición).

Correa, M., & Mella, E. (2010). *Las razones del Ilkun/ enojo Memoria, despojo y criminalización en el territorio mapuche de Malleco*. Santiago: LOM.

Cuevas, P. (2013). El proceso neoliberal chileno como cambio del patrón de reproducción de capital. *Rufián N° 15* .

Cumes, A. (2007). Cumes, Aura (2007) “Las mujeres son ‘más indias’, género, multiculturalismo y mayanización . En S. B. (coord.), *Mayanización y vida cotidiana, la ideología cultural en la sociedad guatemateca* (págs. 155-186). Guatemala: FLACSO-CIRMA-Cholsamaj.

Cuminao, C. (2009). Mujeres mapuche: voces y escritura de un posible feminismo indígena. En A. Pequeño, *Participación y políticas de mujeres indígenas en América Latina* (págs. 111, 124). Quito: FLACSO – Sede Ecuador: Ministerio de Cultura del Ecuador.

Curiel, O. (2014). Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial. En M. L. Irantzu Mendia Azkue, *Otras formas de (re) conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista* (págs. 45, 60). Bilbao: Hegoa.

De la Cadena, M. (. (2008). *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina* . Popayán: Envi3n.

Donato, L. M. (2007). *Mujeres indígenas, territorialidad*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-Fundación Natura de Colombia-UNODC.

Espinoza, Y. (2014). Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional. En D. G. Yuderkys Espinosa Miñoso, *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, (págs. 309-324). Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Foester, R. (2005). *Aproximación a las identidades políticas mapuche desde la experiencia de los lafkenche de Arauco*. Proyecto Fondecyt 1000024.

Gargallo, F. (2014). *Feminismos desde Abya Yala*. Ciudad de México: América libre Chichimora.

Gargallo, F. (2006). *Ideas Feministas latinoamericanas*. Ciudad de México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Gissi, N. (1998). Expresión Mítica de la Memoria Huilliche: los Epeu del Abuelito Hunteao y el Rey Atahualpa. *Actas, III Congreso Chileno de Antropología*. Temuco: Colegio de Antropólogos de Chile A. G.

Hale, C. (2002). Rethinking indigenous politics in the era of the “indio permitido”. *NACLA Report on the Americas, Vol 38 N°2* , 16 - 37.

Haraway, D. (1995). *Ciencia, Cyborgs y mujeres*. Madrid: Cátedra.

Harding, S. (1998). ¿Existe un método feminista? . En E. Bartra, *Debates en torno a una metodología feminista* (págs. págs. 9-34). México: UAM-X.

Harding, S. d. (1987). ¿Existe un método feminista? En:). En S. H. (ed), *Feminism and Methodology*. Indiana: Indiana University Press.

Harris, M. (1982). *El materialismo cultural*. Madrid: Alianza.

Hernández, A. (2001, año 12, vol. 24). Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género. *Debate Feminista* , 206-229.

hooks, b. (2004). *Mujeres Negras: Dar forma a la teoría feminista*. En b. hooks, A. Brah, G. Anzaldúa, & C. Sandoval, *Otras inapropiables*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Huenul, S. (2010). “*Cercando el mar. Los Mapuche Lafkenche y su relación con el Estado neoliberal chileno*”. Tesis para optar al grado de Maestra en Antropología social. México: Universidad Iberoamericana.

Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, N°9, 73-101.

Luna, L. (2001). La mujer Mapuche: Construyendo su identidad entre el mundo rural y el urbano. En CEDEM, *Memoria, tradición y modernidad en Chile: Identidades al asecho* (págs. 215, 253). Santiago: Cedem.

Mariman, P. (2002). Presentación. En U. P. Instituto de estudios Indígenas, *Parlamento y Territorio Mapuche* (págs. 9-18). Concepción: Ediciones Escaparate.

Mariman, P. (2002). Recuperar lo propio siempre será fecundo. En R. Morales, *Territorialidad Mapuche en el siglo XX* (págs. 52-120). Santiago de Chile: Escaparate, IEI UFRO.

Marimán, P. (1997). *Tierra y Legislación Indígena: Una mirada desde el programa del Movimiento Mapuche (1910-1970)*.- Temuco: Liwen.

Mariman, P., Caniuqueo, S., Millalen, J., & Levil, R. (2006). *Escucha Winka, Cuatro Ensayos de Historia Nacional Mapuche y un Epilogo Sobre el Futuro*. Santiago de Chile: LOM.

Mattus, Charlotte (2009) *Los derechos de las mujeres Mapuche en Chile, “Pilares invisibles de la resistencia de su pueblo”*. Francia: Instituto de Estudios Políticos de Grenoble, Universidad Pierre Mendès France. Documento de trabajo.

Melisa Forbis, P. R. (2016). Teoría y praxis de las mujeres indígenas: descolonización de los límites de la ciudadanía. En A. Millaray Painemal, *Mujeres y Pueblos indígenas: Luchas y resistencias desde la descolonización*.

Millaleo, A. (2014). Mujer y sexualidad mapuche, la cotidianeidad olvidada tras la identidad weichafe. <http://www.mapuexpress.org/?p=195> .

Ministerio Desarrollo, S. (2013). *Encuesta de Caracterización Socioeconómica Nacional*. www.ine.cl.

Mohanthy, C. (2008). Bajo los ojos de occidente. En G. C. Sandro Mezzadra, *Estudios postcoloniales: ensayos fundamentales* (págs. 69-102). Madrid: Traficantes de sueños.

- Molina, R. (1995). Reconstrucción de los etno territorios. En I. d. indígenas, *Terra, territorio y desarrollo indígena* (págs. 111, 118). Temuco: Universidad de la Frontera.
- Monje-Reyes, P. (2013). Los efectos territoriales de la modernización neoliberal en Chile. En P. Monje-Reyes, & F. G. Tenório, *Ciudadanía, Territorio y Políticas Públicas* (págs. 189-215). Santiago de Chile: Arcis.
- Montecino, S. (1984). *Mujeres de la Tierra*. CEM-PEMCI.
- Montecino, S., & Foester, R. (1998). *Organizaciones, Líderes, y Contiendas Mapuche (1900-1970)*. Santiago: Centro de Estudios de la Mujer.
- Pacari, N. Naturaleza y territorio desde la mirada de los pueblos indígenas. En *Sumak Kawsay Yuyay*.
- Paredes, J. (2014). *Título: El tejido de la rebeldía ¿Qué es el feminismo comunitario?* . La Paz: Comunidad Mujeres creando comunidad.
- Quilaqueo, F. (2012). Mujer, pueblo y cultura Mapuche. *sin publicar*. Colonia, Alemania: Seminario Academia mapuche.
- Rebolledo, L. (1991). *Fragmentos. Oficios y Percepciones de las mujeres del campo*. Santiago.: CEDEM.
- Reuque, I. (2002). *When a flower ins Reborn. The life and the times of a Mapuche Feminist*. Duke University Press.
- Richards, P. (2016). *Racismo: el modelo chileno y el multiculturalismo neoliberal bajo la Concertación 1990-2010*. . Santiago de Chile: Pehuén.
- Rolf Foester, S. M. (1990). Identidad y mestizaje, la oposición mapuche/huinca en algunos relatos míticos. *Actas de la Lengua y Literatura Mapuche* , 109, 121.
- Rovira, G. (2001, vol.12, N° 24). Ahora es nuestra hora, la hora de las mujeres indígenas. *Debate Feminista* , 192-205.
- Segato, R. (2004). Antropología y derechos humanos: Alteridad y ética en el movimiento de los derechos universales (sin número). Brasilia.
- Segato, R. (2011). Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico decolonial. En Bidaseca, & Vazquez., *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina* (págs. 17-48). Bs. Aires: Godot.

Siegfried Feuchtmann, Identidad Territorial Lafkenche (Dirección). (2015). *Rakiduam Lafkenche* [Documental].

Surrales, A., & García, P. (2004). Introducción. En A. Surrales, & P. E. García, *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno* (págs. 9-24). Copenhague: IWGIA.

Taylor, S., & Bodgan, R. (1987). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de significados*. Barcelona: Paidós.

Téllez, A. (2001). Trabajo y representaciones ideológicas de género. Propuesta para un posicionamiento analítico desde la antropología cultural. *Gazeta de Antropología N° 17* en <http://hdl.handle.net/10481/7477> .

Ther, F. (2012). Antropología del territorio. *Polis* .

Toledo, V. (2000-2001). *Esto también va haciendo autonomía. Estrategia territorial de las comunidades lafkenches de Tirua Sur*. Programa ciudadanía y Getsión local. Ciclo 2000-2001.

Toledo, V. (2000; 2001). *Esto también va haciendo autonomía” la estrategia territorial de las comunidades Lafkenches de Tirúa. Creando Mayor Autonomía para las Comunidades Lafkenche*. Tirúa: Documento de trabajo. Programa Ciudadanía y Gestión Local - Ciclo 2000-2001.

Yañez, N., Correa, M., & Molina, R. (2005). *La reforma agraria y las tierras mapuche. Chile 1962-1975*. Santiago de Chile: LOM.

Documentos inéditos

Equipo Técnico Identidad Territorial Lafkenche (2008). *Proceso de construcción Colectiva de la Ley que crea el Espacio Costero marino de Pueblos Originarios. (Ley No. 20.249) “Unamos nuestro pensamiento mapuche para ejercer nuestro derecho al lafkenmapu” Rakizuamuyiñ kom pu mapuche, küzawküleyiñ taiñ lafkemapu* . Temuco: Documento Inédito de circulación en Identidad Territorial Lafkenche.

Astrid Mandel, Identidad Territorial Lafkenche (2009). *Informe Uso Consuetudinario Territorio Carahue*. Temuco.

Astrid Mandel, Identidad Territorial Lafkenche (2010). *Informe Uso Consuetudinario Territorio Hualaihué*. Temuco

Astrid Mandel, Identidad Territorial Lafkenche (2010 b). *Informe Uso Consuetudinario Territorio Maullín*. Temuco

Astrid Mandel, Identidad Territorial Lafkenche (2010 c). *Informe Uso Consuetudinario Territorio Teodoro Schmidt*.

Astrid Mandel, Identidad Territorial Lafkenche (2010 d). *Informe Uso Consuetudinario Territorio Carelmapu*. Temuco.

Astrid Mandel, Identidad Territorial Lafkenche (2011). *Informe Uso Consuetudinario Territorio Tirúa Norte*. Temuco.

Astrid Mandel, Identidad Territorial Lafkenche (2011 b). *Informe Uso Consuetudinario Territorio Tirúa Sur*. Temuco.

Astrid Mandel, Identidad Territorial Lafkenche (2011 c). *Informe Uso Consuetudinario Territorio Ponotro Cañete*. Temuco.

Astrid Mandel, Identidad Territorial Lafkenche (2011 d). *Informe Uso Consuetudinario Territorio Tirúa Norte*. Temuco.

Astrid Mandel, Identidad Territorial Lafkenche (2012 a). *Informe Uso Consuetudinario Territorio Lebu*. Temuco.

Astrid Mandel, Identidad Territorial Lafkenche (2012 b). *Informe Uso Consuetudinario Territorio Los Álamos*. Temuco

Astrid Mandel, Identidad Territorial Lafkenche (2012 c). *Informe Uso Consuetudinario Territorio Tubul*. Temuco

Astrid Mandel, Identidad Territorial Lafkenche (2013). *Informe Uso Consuetudinario Territorio Yani*. Temuco

Astrid Mandel, Identidad Territorial Lafkenche (2013 b). *Informe Uso Consuetudinario Territorio Locobe*.

Mandel, A. (2012). Usos medicinales consuetudinarios realizados en el borde costero de la VIII y IX Región de Chile por comunidades Lafkenche, una mirada a partir de la aplicación de la Ley 20.249. 2012. Santiago. *Tercer Congreso Latinoamericano de Antropología ALA*. Santiago: Ponencia presentada.

Astrid Mandel, Identidad Territorial Lafkenche (documento en proceso de publicación). *INALAFKEN MÜLEKEFUY ÑI KUIFIKE KIMÜN: "EL CONOCIMIENTO ANCESTRAL EN LA ORILLA DEL MAR"*. CNCA.

ANEXOS

Pauta de contenidos entrevista

El instrumento se aplicará respetando los tiempos de la (el) entrevistada (o).

Se tocarán los temas de mayor donde la entrevistada(o) se sienta más cómoda(o) y tenga mayor conocimiento.

- Tradición que se transforma en política. Mujeres con herramientas de conocimiento ancestral y de la modernidad pasan al empoderamiento. Usos de las mujeres que se han ido modernizando. ¿Qué se considera costumbre y qué moderno en los usos de las mujeres?
- Lucha de pueblo, derechos de género. ¿Deber ser de las mujeres, cultura tradicional?
- Empoderamiento político es aceptado en cultura mapuche
 - Dificultades al ser mujeres (hijos, casas, roles, sanciones, situación socioeconómica)
 - Papel doméstico en las reuniones
 - Elementos y costumbres asociadas a las mujeres que se han utilizado para las negociaciones políticas de la organización.
 - Rol e importancia en las economías domésticas

- ¿Cuáles son los usos de las mujeres a ser rescatados y utilizados políticamente?
- Importancia de ellas en los territorios. Rol de las mujeres dentro de su territorio en relación al espacio territorial del mar. ¿Cuáles son sus usos y costumbres en el territorio?
- ¿Cuáles son los usos y costumbres de las mujeres de sus territorios?
- La demanda Lafkenche dio cabida a estos usos, ¿qué incidencia tuvieron las mujeres en ello? ¿Cómo se propusieron los usos a considerar en el proceso de la ley?
- ¿Qué tipo de demandas y aportes llevaron a la organización?. ¿Cuáles eran los puntos relevantes al momento de negociar la ley?
- Sus demandas incluían los usos de las mujeres en los territorios, ¿cómo lograron que estos se posicionaran?
- Sanción social de ser dirigente, Rol del chisme, autoestima, poder simbólico, autoimagen.
 - Rol en las reuniones, ¿servir mate, cocinar, participar, discutir?
 - Sabidurías ancestrales y adquiridas
 - Relaciones con otras organizaciones, agenciamiento
 - Trayectoria en la organización, Aportes que considera ha realizado, Aprendizajes, relación y con otras dirigentes, quejas, inquietudes, dificultades, sueños a largo plazo como dirigente
 - Interlocutar con poderosos: ¿cuál ha sido su rol y su estrategia?
 - Rol y estrategia en las reuniones, ¿cómo plantea sus argumentos? Iniciativas dentro de la organización.
 - Derechos de las mujeres indígenas, posicionamiento al respecto. Visión de los compañeros.
 - Socialización cultural, conocimiento cultural, religiosidad, sabiduría cultural, aportes en este aspecto. Rol en transmisión de la cultura.
 - Rol en actividades fuera de la asamblea: trawünes, congresos, escuela, viajes.
 - Ley Lafkenche: Rol en el proceso de creación de la ley, rol en la aplicación de la ley, roles a futuro en el marco de la ley, Apreciación de la ley y su relación con la vinculación con el territorio. Apreciación de la ley y relación con ser mujer

Ficha dirigentas

Nombre

Edad

Educación B/M/S

Estado civil/familia (casada, soltera, separada, conviviente):

Número de hijos:

Situación socioeconómica Actividad económica:

Actividad productiva que desarrolla Relación con el Lafkenmapu:

Trayectoria en la organización Asociación de comunidades

Comunidad

Años de participación:

Breve descripción de su rol en la organización:

Relación con las bases

Otros

Territorio Nombre del territorio

Comunidad

Migraciones

Trayectorias laborales

Vínculo cultural Socialización y manejo cultural mapuche

Manejo de prácticas relacionadas con el borde costero

Formulario consentimiento informado

**UNIVERSIDAD DE CHILE, FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
CENTRO INTERDISCIPLINARIO DE ESTUDIOS DE GÉNERO , CIEG
Programa de Magíster en Estudios de Género y Cultura Mención Ciencias Sociales**

FORMULARIO DE CONSENTIMIENTO INFORMADO

Yo, _____, territorio _____, con fecha __ de _____ del 2017 he sido invitad_ a participar en la investigación de Tesis de Magíster en en Estudios de Género y Cultura Mención Ciencias Sociales denominada *“Dirigentas de la Identidad Territorial Lafkenche: una mirada desde el género al proceso de reivindicación territorial y política de la Organización.”*

He sido informad_ de los objetivos de la investigación y conozco el hecho de que se me realizará una entrevista personal.

Me informaron que esta entrevista tiene fines científicos y no contempla remuneración alguna.

Si alguna pregunta me incomoda puedo no responderla, pedir que esta no sea grabada o suspender la entrevista.

He sido informada de que la entrevista que se me realizará no presenta riesgos para mi salud y/o bienestar.

He leído o me ha sido leída la información presente en este documento. He tenido la oportunidad de elaborar preguntas sobre los objetivos de la investigación y se me ha respondido satisfactoriamente.

Por otro lado se me proporcionaron los datos de la investigadora, con el fin de poder contactarla ante nuevas dudas que puedan surgir.

Conozco que este documento tendrá dos copias, uno quedará en mi poder y el otro en manos de la investigadora.

En base a los puntos anteriores, doy mi consentimiento voluntario para participar en este estudio.

Firma de _ _ participante _____

Firma de la investigadora: _____

Datos investigadora: Astrid Mandel Maturana

R.U.T. 14.165.999-5

Fono: 92911005

Mail: astrid.mandel @gmail.com